



**Universidad Nacional Autónoma de
México**
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Históricas
Programa de Maestría y Doctorado en Historia

La predicación y el nuevo orden social náhuatl. El *Sermonario en lengua mexicana* de fray Bernardino de Sahagún (BNM, Ms. 1482)

Tesis que para obtener el grado de
Maestro en Historia presenta

Augusto Rojas Álvarez

Asesor: Dr. José Rubén Romero Galván

México, D.F., Ciudad Universitaria
2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todos aquellos que de muy diversas formas han contribuido para la realización de la presente tesis. En primer término debo mencionar al Dr. José Rubén Romero Galván, quien asesoró de cerca esta investigación desde que era un intento de proyecto y me auxilió pacientemente en pulir las traducciones del náhuatl que se ofrecen a lo largo del texto. Agradezco también a los profesores Dr. Miguel Pastrana Flores, Mtro. Salvador Reyes Equiguas, Dra. Berenice Alcántara Rojas y al Dr. Francisco Morales, OFM, por sus valiosas observaciones y recomendaciones tras la revisión de una versión preliminar de la tesis. Por supuesto, no está de sobra indicar que las faltas e imprecisiones que aquí se hallen son exclusivamente responsabilidad mía.

De igual forma, quiero expresar mi sincero reconocimiento a mis profesores del Programa de Maestría y Doctorado en Historia de la UNAM por sus aportaciones en mi formación como historiador. Entre ellos deseo destacar a la Dra. Karen Dakin, a quien debo gran parte de lo que ahora conozco de la lengua náhuatl. Asimismo, manifiesto mi gratitud a Ángel, Clementina, Priscila, Martín, Alfredo, Inga, Daniel y a los demás compañeros de seminarios que leyeron y discutieron conmigo fragmentos del proyecto de investigación.

Finalmente, debo mencionar que para el desarrollo de mis estudios gocé del apoyo económico de la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM, a través de su Programa de Becas.

A la memoria de mis abuelos

A mi Oliva



ÍNDICE

Introducción	p. 7
1. Características del discurso homilético.	p. 16
1.1 El Cristianismo y su oratoria sagrada.	p. 16
1.1.1 Breve semblanza de la predicación cristiana. Aspectos formales del discurso.	p. 19
1.1.2 Entre oralidad y escritura.	p. 24
1.1.3 Las creencias sociales dentro del sermón y sus funciones respecto de la sociedad.	p. 25
1.1.4 El estudio de los sermones.	p. 29
1.2 Predicación en lengua náhuatl. Siglo XVI.	p. 31
1.2.1 Conjunción de dos tradiciones “retóricas”.	p. 34
1.2.2 Sermonarios nahuas del siglo XVI.	p. 37
2. Sahagún predicador.	p. 42
2.1 Su formación.	p. 46
2.1.1 El perfil del predicador franciscano.	p. 49
2.2 La actividad apostólica de Sahagún.	p. 51
3. Los sermones sahaduntinos.	p. 61
3.1 Los manuscritos.	p. 61
3.2 Momento de elaboración.	p. 64
3.3 El Manuscrito 1482 de la Biblioteca Nacional.	p. 68
3.3.1 Los conjuntos homiléticos.	p. 69
3.3.2 Presentación del corpus de sermones.	p. 73

4. Predicación y sociedad. Jerarquía eclesiástica y civil. -----	p. 77
4.1 Imagen de la sociedad. -----	p. 78
4.2 Dios- <i>Tlatoani</i> . -----	p. 82
4.3 La estructura eclesiástica. -----	p. 87
4.4 Jerarquía civil. -----	p. 91
4.5 El fracaso de la “policía cristiana” entre los nahuas. -----	p. 98
4.6 Recapitulación. -----	p. 99
5. Temas materiales de la predicación: trabajo y riquezas. -----	p. 101
5.1 Trabajo. -----	p. 103
5.1.1 Faenas laborales y retribución celeste. -----	p. 103
5.1.2 ¿Hacia una reconfiguración de las relaciones de trabajo? El peonaje.-----	p. 106
5.1.3 <i>Tlacoyotl</i> o “servidumbre”. -----	p. 111
5.2 La posesión de bienes materiales. -----	p. 116
5.2.1 Riquezas y pobreza. -----	p. 116
5.2.2 La vivienda cristiana. -----	p. 121
5.3 Recapitulación. -----	p. 128
6. Conclusiones. -----	p. 132
7. Apéndice. -----	p. 140
8. Bibliografía. -----	p. 166

[...] eres medroso, muy pequeña es tu fe, te asusta la muerte, te asusta el hambre, te asusta la enfermedad. Dices: “quizás ya moriremos o ya nos enfermaremos o ya tendremos hambre”. Si el Sol es comido, si la Luna es comida, si tiembla la tierra o por alguna otra cosa te angustias, luego te asustas; dices: “quizás ya moriremos o ya nos enfermaremos”, etc. Por esto muestras que tu fe aún no es grande, todavía en verdad no te fías de Nuestro Señor Jesucristo, todavía no tienes confianza en él, también así se muestra lo mucho que amas tu cuerpo. Por eso mucho eres reñido, avergonzado, y Nuestro Señor te desprecia porque aborrece a quien mucho ama su cuerpo, a quien mucho se esfuerza por las cosas mundanas, por la riqueza.

(Fray Bernardino de Sahagún, *Sermonario en lengua mexicana*, f. 30r)

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XVI, las órdenes mendicantes que arribaron a la Nueva España traían como obligación la difusión del Evangelio, por lo que eran portavoces de la Iglesia Católica y de la corona española en su misión de *convertir* a los habitantes de las tierras recién conquistadas. Ello no sólo significaba para los indígenas abandonar el culto a sus antiguos dioses (considerados *demonios* por los frailes), sino además, adoptar nuevas creencias y costumbres relacionadas con lo que se llamaba vivir en *policía cristiana*, es decir, aquel nuevo orden social impuesto después de la Conquista y sustentado en gran medida sobre bases religiosas.

El compromiso de propagar la doctrina contenida en las Escrituras Sagradas, junto a las prácticas sociales basadas en la misma, ha sido fundamental a lo largo de la historia de la predicación cristiana, sobre todo en el marco de las misiones entre pueblos gentiles, y se inspira principalmente de un mandato de Jesús expresado a sus apóstoles el día mismo de su resurrección. Mateo lo narra de la siguiente manera:

Los once discípulos se fueron a Galilea, al monte que Jesús les había indicado, y, viéndole, se postraron, aunque algunos vacilaron, y, acercándose Jesús, les dijo: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo.¹

¹ Mateo 28:16-20. Las citas en español de la *Biblia* que anotamos en el presente trabajo están tomadas de la versión de Eloíno Nácar y Alberto Colunga, O.P., publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos, de la Editorial Católica, Madrid, 1976.

Según James J. Murphy, “esta orden no tiene precedentes. Ni los griegos ni los romanos antiguos fueron nunca tan lejos. Incluso, a los judíos se les había pedido salvaguardar la Palabra, pero no difundirla a toda la humanidad”.² De esta manera, dentro del paulatino proceso de expansión del Cristianismo, la palabra -principalmente el discurso oral público- ha constituido uno de los factores más importantes, aunque no el único, para lograr su adopción entre una gran variedad de pueblos.

Para el caso de la predicación en la naciente Nueva España, podemos afirmar que la producción discursiva que generaron los frailes para cumplir con sus tareas pastorales fue vastísima: desde innumerables cartas y relaciones, amplias crónicas y eruditos tratados teológicos, hasta obras para la predicación como doctrinas, sermonarios y piezas de teatro edificante, pasando por las imprescindibles recopilaciones de información sobre las creencias, formas de vida e historia de los pueblos mesoamericanos, así como por los importantes estudios respecto de las lenguas indígenas. Por supuesto, a toda esta producción escrita habría que agregar los discursos orales pronunciados cotidianamente en plazas, templos, escuelas conventuales y demás espacios de interacción social en donde los sacerdotes cristianos comunicaban a nahuas, otomíes, mayas, zapotecos y todos los demás grupos naturales de Nueva España, los preceptos de la “Ley de Cristo”.

Si bien numerosos textos compuestos por los mendicantes se han perdido, además de que la mayor parte de los discursos orales nunca alcanzaron a fijarse en un soporte físico que permitiera hacerlos más o menos asequibles a los investigadores curiosos de nuestros días, afortunadamente la cantidad de escritos que se conservaron es bastante notable y ha representado una fuente inestimable para los estudiosos del mundo indígena anterior y posterior a la Conquista, así como de la sociedad colonial emergente en el siglo XVI.

² James J. Murphy, *La retórica en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. pp. 279-280.

Entre los religiosos más incansables en materia de elaboración de discursos para la evangelización podemos encontrar al célebre franciscano fray Bernardino de Sahagún, cuyas obras han motivado múltiples estudios desde el siglo XIX en que fueron rescatadas hasta nuestros días. La presente tesis pretende ser uno más de ellos.

En esta oportunidad, serán examinados algunos textos sahadunianos motivados especialmente –es de suponerse- por el mandato que Jesús transmitió a los apóstoles y que fue mencionado al principio de esta introducción. Se trata de los discursos contenidos en el *Sermonario en lengua mexicana* elaborado en la década de 1540 y actualmente resguardado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México (Manuscrito 1482), a través de los cuales podemos identificar las preocupaciones pastorales de nuestro autor a tan sólo unos cuantos años de haberse iniciado el proceso de evangelización; momento en el que no sólo era necesaria la instrucción relativa a los dogmas cristianos, sino que resultaba igualmente importante comunicar la configuración de las relaciones políticas y económicas establecidas en la Cuenca de México bajo el dominio español.

Es preciso señalar que dicho *Sermonario* ha permanecido inédito hasta nuestros días y que únicamente se han publicado traducciones al español y al inglés de algunos fragmentos del mismo. Entre los investigadores contemporáneos que se han interesado por estos discursos tenemos a Georges Baudot, Louise M. Burkhart, Barry D. Sell y Susanne Klaus.³ Al respecto, debemos advertir que por lo general, estos especialistas han basado sus

³ Georges Baudot, “Los *huehuetlatolli* en la cristianización de México: Dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún”. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 15. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982; Louise M. Burkhart, “The Solar Christ in Nahuatl Doctrinal Texts of Early Colonial Mexico”, en *Ethnohistory*, v. 35, No. 3, Summer 1988. Duke University Press; Susanne Klaus, *Uprooted Christianity: The preaching of the christian doctrine in Mexico; based on Franciscan sermons of the 16th century; witten in Nahuatl*. Bonn, Bonner Amerikanistische Studien c/o Seminar für Völkerkunde, Universität Bonn, 1999; *Friars, Nahuas, and Books: Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications*. Tesis de Doctorado en Historia por la University of California, Los Angeles, 1993, entre otros títulos de los mismos autores.

indagaciones en una versión del *Sermonario* escrita en 1563, que se encuentra en la Biblioteca Newberry de Chicago (Colección Ayer, Manuscrito 1485).

Si bien dichos autores han realizado aportaciones en el análisis de los aspectos lingüísticos y doctrinales de los textos,⁴ aún queda mucho por explorar en los sermones de fray Bernardino de Sahagún. Uno de los temas pendientes ha sido la búsqueda de una correspondencia entre tales discursos y la configuración de las relaciones político-económicas que mencionamos líneas arriba, asunto que pretendemos desarrollar en el presente trabajo.⁵ Para ello, los sermones serán examinados como *discursos ideológicos* dirigidos tanto a la difusión de la doctrina cristiana entre los indígenas, como a la instrucción de los mismos en relación con el establecimiento y consolidación de prácticas sociales acordes con el orden colonial en construcción a tan sólo una veintena de años de consumada la conquista de Mexico-Tenochtitlan.

Al respecto, es necesario señalar que el enfoque analítico que guía esta investigación se inspira en las propuestas teórico-metodológicas de Teun A. van Dijk acerca del análisis del discurso y la ideología, trasladadas al examen de fuentes históricas como lo es el sermonario de Sahagún.⁶ Eso quiere decir que en todo momento se tomará en

⁴ Se han destacado desde las formas estilísticas y la incorporación de vocablos españoles al discurso náhuatl, hasta las concepciones de la divinidad y del pecado expresadas en los discursos, entre varios elementos más.

⁵ En su estudio sobre la retórica de la predicación mendicante del siglo XVI, Susanne Klaus afirma que la doctrina cristiana fue transmitida a los indígenas de forma “desenraizada”, puesto que el dogma fue sacado de su contexto europeo sin adaptarlo al ambiente indígena. Según la autora, dicha predicación fue sobre todo abstracta, sin relación estrecha con la vida social. Klaus, *op. cit.*, p. 90, 107-108 y 177-182. Como veremos más adelante, esta conclusión es equivocada, ya que se demostrará que una de las finalidades primordiales de los sermones sahguntinos fue vincular la organización de la sociedad náhuatl novohispana y las relaciones a ella inherentes, con la doctrina de la religión europea.

⁶ El eje teórico del investigador holandés está constituido por la interacción de cognición, sociedad y discurso. “La dimensión cognitiva de la ideología parte de las cogniciones sociales compartidas por los miembros de un grupo. La dimensión social explica qué tipo de grupos se establecen y cuáles son las relaciones que se entablan entre los grupos y las instituciones que participan en el desarrollo y la reproducción de las ideologías. La dimensión del discurso explica cómo marcan las ideologías los textos y las conversaciones de cada día, cómo entendemos el discurso ideológico y qué relación existe entre el discurso y la reproducción de la ideología en la sociedad” Teun A. van Dijk, *Ideología y discurso. Una introducción*. Barcelona, Ariel, 2003, p. 9. Según el autor, el análisis de las ideologías requiere de este examen multidisciplinario en tanto constituyen

cuenta el marco socio-histórico en el que se compusieron estos textos y en el que se desenvolvían los sujetos sociales que interactuaban en el proceso de la predicación cristiana.

Antes de continuar, es conveniente precisar el sentido que aquí se le da al escurridizo concepto de “ideología” para comprender mejor por qué es posible considerar a estos sermones como “discursos ideológicos”.⁷ Veamos, van Dijk señala que en la actualidad se puede definir una ideología como “un marco compartido de creencias sociales que organizan y coordinan las interpretaciones y prácticas sociales de grupos y sus miembros y, en particular, el poder y otras relaciones entre grupos”;⁸ es decir, se trata de un sistema de representaciones sociales que, en primer término, permite a determinados conjuntos de individuos encontrar sentido a la forma en que funciona la sociedad y al mismo tiempo explicarla. En segundo lugar, dicho marco sirve como regulador de las prácticas sociales, lo que a su vez hace posible la estabilización de formas particulares de poder y dominación, pero también la organización de formas de cuestionamiento y resistencia, puesto que la ideología no es exclusiva de los grupos hegemónicos.

Un factor fundamental dentro de esta definición de ideología es el contexto de oposición entre distintos grupos sociales y sus respectivos sistemas de creencias sociales.

representaciones sociales, que cumplen con funciones igualmente sociales y que son reproducidas por diversos medios, entre los que destaca el discurso, el cual constituye, en sí mismo, una forma de acción social.

⁷ Éste no es el lugar para dejar correr los litros de tinta para examinar y discutir las diversas y añejas discusiones en torno a la especificidad del término. Por ello, únicamente me limitaré a definir un marco conceptual operable para los objetivos del presente trabajo.

⁸ T.A. van Dijk, *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1999, p. 22. De acuerdo con Peter Burke, dentro del estudio sociohistórico de los usos del lenguaje es necesario analizar el papel que desempeña la ideología para entender la manera en que la lengua actúa en la construcción de la sociedad, así como la sociedad crea la lengua. *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona, Gedisa, 1996. p. 39-40. En el caso que aquí nos ocupa, los sermones son una forma en que fray Bernardino usa el lenguaje para transmitir ciertos mensajes sobre la sociedad a los nahuas, sin embargo, para su composición el franciscano partía de nociones y expresiones históricamente creadas, en primer término, por su sociedad, y en segundo -al decidir enunciar su prédica en la lengua indígena- constituidas también por la sociedad náhuatl.

Más adelante volveremos sobre este elemento;⁹ por ahora considero que lo hasta aquí expuesto es suficiente como punto de partida para identificar los sermones sahaduntinos como discursos ideológicos, puesto que –como veremos- a través de ellos el religioso franciscano presentaba a los indígenas nahuas un conjunto de creencias que en general compartía los *suyos* (como franciscano y como vasallo de la corona española), las cuales dotaban de sentido a la estructura de la naciente sociedad nahua-cristiana en Nueva España y a las relaciones de poder que le eran propias, así como también a los hábitos y formas de convivencia grupal de la vida cotidiana. Por ello, todo lo que se opusiera o apartara de tal ideología y del orden social correspondiente debía ser combatido y reprehendido.

Si bien el estudio de la relación entre política y religión en el seno de las campañas de conquista y colonización del Nuevo Mundo no es nuevo en absoluto, resulta extraño que hasta ahora los textos doctrinales hayan sido, por lo general, ignorados cuando se analizan los métodos y vehículos mediante los cuales los frailes presentaban la composición ideológica de la sociedad cristiana de su época a los naturales de la Cuenca de México. Al respecto, las fuentes tradicionalmente más socorridas han sido las crónicas religiosas, cartas, relaciones, memorias de concilios y otras obras redactadas en español; sin embargo, al estar pensadas para un público europeo, sólo pueden ofrecer referencias indirectas de los actos de predicación a los indígenas, mientras que, por su parte, los sermonarios y doctrinas estaban concebidos propiamente para ser pronunciados frente a los indígenas en proceso de conversión. De tal forma, dichos textos brindan información más cercana a lo que debieron ser las prácticas pastorales dentro de la evangelización.¹⁰

⁹ *Vid. infra*, p. 27.

¹⁰ Un ejemplo del uso primordial de las fuentes redactadas en lengua europea para emprender el estudio de las estrategias de adoctrinamiento, lo encontramos en la siguiente afirmación de Pilar Gonzalbo: “La íntima relación de los poderes político y eclesiástico, y la importancia que para ambos tenía la asimilación de los indígenas a los nuevos patrones de comportamiento, dieron lugar a un complejo sistema educativo en el que la

De esta manera, podemos indicar que el propósito de la presente tesis es doble: por un lado, poner al alcance de los interesados en la historia del siglo XVI novohispano versiones paleográficas y traducciones de fragmentos del *Sermonario en lengua mexicana* hasta ahora no divulgados y, por otra parte, desarrollar una propuesta analítica relativa a los textos para el adoctrinamiento de los indígenas, en la que se enfatiza el carácter ideológico de la predicación en torno a la regulación de las relaciones sociales, en el contexto de la construcción del virreinato.

Es preciso mencionar que el análisis de los sermones de Sahagún que aquí se propone es sumamente parcial, pero no en el sentido peyorativo de un ejercicio tendencioso, sino entendido como un examen que explora tan sólo una *parcela* del vasto campo de estudio que ofrece la problemática de la predicación cristiana en lengua náhuatl después de la conquista de Mexico-Tenochtitlan y los territorios sujetos a ella. Asimismo, con lo anterior quiero decir que no pretendo presentar el enfoque delineado en los párrafos precedentes como el más conveniente, el mejor o el más completo. Lejos de ello, la propuesta de análisis e interpretación que se desarrolla en este trabajo busca sumarse a las aportaciones que se han hecho desde otras ópticas respecto al conocimiento de la dinámica de la tarea evangelizadora en la Nueva España del siglo XVI.

Así, en el primer capítulo se presenta una aproximación a las especificidades discursivas del sermón y a sus funciones sociales, así como a la producción de sermonarios

evangelización era la meta suprema y la Corona española disponía de la fuerza para imponerla[...] Es necesario recurrir a las crónicas de los religiosos para conocer la forma en que se planteó y se llevó a la práctica la educación de los indígenas durante este periodo en el que educación y evangelización eran prácticamente una misma cosa” *El humanismo y la educación en la Nueva España*. Secretaría de Educación Pública, Ediciones El Caballito, 1985. P. 13. Sin embargo, también hay que conceder que en esta publicación –que constituye una antología de textos del siglo XVI- dicha autora recupera, entre diversas fuentes, la doctrina breve de fray Alonso de Molina, escrita en náhuatl y castellano, con lo que se percibe que la importancia de este tipo de obras no se soslayaba por completo.

en lengua náhuatl durante el siglo XVI. Aquí se destacarán algunos aspectos del discurso tradicional indígena que se reflejan en las alocuciones cristianas.

El segundo capítulo está dedicado a trazar un perfil de fray Bernardino de Sahagún como predicador, en el que se examinará el marco ideológico de nuestro autor, en relación con su pertenencia a un gran grupo social de cristianos súbditos de la corona española y dentro de éste al grupo específico de franciscanos observantes de formación humanista. Dado que el esbozo de este perfil estaría incompleto sin un acercamiento a la obra escrita del religioso, este capítulo termina con una revisión panorámica de los escritos doctrinales y aquéllos vinculados a la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, de fray Bernardino, con el fin de contextualizar la colección de sermones estudiada dentro de toda la producción evangelizadora de nuestro autor, lo que a su vez nos permitirá establecer la relación entre el grado de conocimiento que Sahagún tuvo de la cultura náhuatl y los temas y estilo de predicación que adoptó en distintas épocas.

De aquí daremos paso –en el tercer capítulo- a la ineludible presentación formal de los textos del *Sermonario en lengua mexicana*: procedencia, estilos discursivos y etapas de elaboración, además de la descripción general del *corpus* de sermones seleccionados. De esta manera habremos cubierto la primera parte de nuestro estudio, dedicada a enmarcarnos en la especificidad del análisis de los discursos homiléticos, así como a acercarnos al conocimiento de las bases ideológicas de nuestro autor y las características generales de su obra.

La segunda parte está consagrada propiamente al examen de aquellas prácticas sociales directamente vinculadas con la configuración política y económica de la naciente Nueva España, reguladas a partir de la ideología reflejada en la predicación sahaguntina. Ello constituye el interés principal del presente trabajo. En primer lugar, se analizará la

composición de la sociedad cristiana –presidida por Cristo- y la jerarquización de sus autoridades civiles y eclesiásticas (capítulo cuarto), lo que fundamenta en gran medida la regulación de las relaciones sociales materiales, desde el trabajo, el tributo, la esclavitud y las posesiones, hasta la disposición de la casa-habitación; todo lo cual es el objeto de estudio del quinto y último capítulo.¹¹

A manera de apéndice, se anexan al final las transcripciones paleográficas en náhuatl de los textos citados, acompañadas de su traducción al español.

¹¹ El orden de presentación de esta segunda parte obedece a que mi objetivo es examinar qué y cómo comunicaba fray Bernardino a los nahuas respecto a la composición y funcionamiento de la sociedad de acuerdo a la “policía” cristiana, mas no analizar propiamente las relaciones económicas, políticas y sociales que en efecto tenían lugar en aquella época (aunque evidentemente haremos referencia a ellas). Como veremos, para nuestro autor –igual que para cualquier cristiano de su época- todas las relaciones humanas estaban fundamentadas en última instancia en la voluntad de Dios. Así, desde esta perspectiva, la exposición de las relaciones materiales estaba subordinada a la de los preceptos religiosos.

I. CARACTERÍSTICAS DEL DISCURSO HOMILÉTICO.

1.1 El Cristianismo y su oratoria sagrada.

Durante la llamada Edad Media cuando el cristianismo se expandió a lo largo de gran parte de Europa y algunas áreas de Asia Central y el norte de África, los ministros del culto contaron con numerosos vehículos para difundir los preceptos de su religión: desde una gran variedad de discursos orales y escritos (catecismos, hagiografías, confesionarios y cantos, entre otros); recursos gráficos (pinturas y esculturas), hasta representaciones dramáticas (como piezas de teatro y procesiones en las que interactuaban elementos verbales, musicales y visuales); todo ello con el fin de expresar los mensajes doctrinales de la Iglesia, desprendidos de los evangelios y demás textos sagrados. Sin embargo, tal parece que entre todos éstos, el sermón debió ser el más utilizado, pues se pronunciaba sin falta cada domingo en toda parroquia, en las fiestas de santos, diariamente en los ciclos de Cuaresma y Navidad, en procesiones, misiones y en la celebración de muchos acontecimientos más.¹²

Un sermón puede considerarse como un “discurso cristiano u oración evangélica, que se predica en alguna parte, para la enseñanza, doctrina y la enmienda de los vicios”.¹³

¹² Los *sermos casualis*, sin base litúrgica, se dedicaban a una victoria en campaña, el anuncio de un matrimonio importante, etc. En resumen, casi cualquier ocasión era propicia para un sermón. Larissa Taylor, *Soldiers of Christ. Preaching in Late Medieval and Reformation France*. New York, Oxford University Press, 1992, p. 17-19. En referencia a la difusión de este tipo de discursos, Jacques LeGoff menciona que fueron el producto cultural más consumido en el Medioevo. Citado por Jean Delumeau, *Le peché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe – XVIIIe siècles)*. Paris, Fayard, 1983, p. 385. Debemos señalar que durante la época referida, la transmisión masiva de los discursos religiosos se hizo principalmente en forma oral, puesto que los escritos sólo podían circular entre un número reducido de sacerdotes y otros letrados. Únicamente a partir de la expansión de la imprenta entre los siglos XV y XVI, comenzarían a popularizarse los discursos escritos, sin embargo su impacto en el grueso de la población sería más bien lento e indirecto por varios siglos más.

¹³ *Diccionario de Autoridades*, Real Academia Española. Ed. Facsimilar. Madrid, Gredos, 1963. Vol. III, tomo VI, p. 97. Si bien esta definición es extraída de una obra publicada en el primer tercio del siglo XVIII

De tal definición se desprende que el sermón es una alocución a la vez pedagógica y monitoria sustentada en los preceptos religiosos del cristianismo, a través de la cual, el predicador busca incidir en las creencias (doctrina) y el comportamiento (“enmienda de los vicios”) del auditorio. Así, elaborados por miembros de un grupo social definido –en este caso los sacerdotes-, estos discursos eran el vehículo para difundir el conjunto de creencias sistematizado por una institución como la Iglesia Católica.¹⁴

Ahora bien, tales pláticas pueden estar dirigidas a su vez a diversos destinatarios de acuerdo al grupo social al que pertenecen, de esta manera, podemos encontrar sermones para laicos o bien para otros miembros del clero; alocuciones para habitantes de las ciudades o del campo, así como amonestaciones para herejes, judíos y paganos con el fin de convertirlos al cristianismo.

Cada clase de sermón nos puede ofrecer distintas posibilidades de análisis. En el caso de los sermones preparados para ser pronunciados frente a un público laico en una parroquia cualquiera, Larissa Taylor nos dice que éstos son una importante fuente para acercarse a lo que ella llama la “teología popular”, mediante la cual el predicador tiende un puente sobre la brecha que separa la alta teología y la cultura popular.¹⁵ Dicha teología popular es nada menos que el conjunto de creencias del grupo sacerdotal trasladadas a un

(aproximadamente dos siglos después de los sermones sahumantinos que aquí revisamos) no se debe pensar que se corre el riesgo de caer en un peligroso anacronismo, puesto que el significado del vocablo no debió cambiar demasiado durante esos años como se aprecia al comparar dicha definición con la asentada por Sebastián de Covarrubias en el *Tesoro de la lengua castellana* (circa 1610), la cual a la letra dice: “Comúnmente tomamos esta palabra sermón, por los razonamientos santos que la Iglesia Católica acostumbra en los oficios divinos, para que los Predicadores del Evangelio nos le declaren, y nos reprehendan nuestro vicios, y pecados. En Griego se llama el sermón, *Homelia*.” f. 174r. La ortografía de la cita anterior ha sido modernizada por mí.

¹⁴ Es necesario advertir que los sermones no necesariamente son ideológicos, puesto que, como veremos más adelante, dicho carácter dependerá de las circunstancias en las que son producidos o pronunciados. *Vid. infra*, p. 23-24.

¹⁵ Taylor, *op. cit.*, p. 8.

lenguaje accesible para el resto de la población y con una estructura tal que permita una aceptación efectiva por parte de la misma.

Líneas arriba mencionamos que existen diversos tipos de sermones de acuerdo al contexto de su emisión: misas cotidianas y fúnebres, procesiones, fiestas de santos, etc., lo que generalmente orienta de cierta manera la temática de la predicación. Los sermones llamados de tiempo o dominicales –como los de fray Bernardino de Sahagún que examinaremos más adelante- están asociados al año litúrgico católico que el cardenal Jacques de Vitry (s. XIII) dividió en cuatro temporadas de predicación que corresponden a la vida y muerte de Cristo. Éstas son: 1) *tempus deviationis* (de Adviento a Septuagésima), dedicado a predicar sobre los anuncios de los profetas respecto de la llegada del Mesías y sobre su simbolismo para la humanidad como una vida nueva en la luz; 2) *tempus revocationis* (de Septuagésima a Pascua), consagrado a repasar los temas relativos a la decadencia en la que cayó el género humano tras el pecado original; 3) *tempus reconciliationis* (de Pascua a Pentecostés), tiempo de penitencia, dolor y gloria final, gracias al acto de redención efectuado por Cristo; y 4) *tempus peregrinationis* (de Pentecostés a Adviento), comúnmente asociado a las fiestas de santos y diversas enseñanzas doctrinales.¹⁶ Así, el “tema” de estos sermones generalmente procede de alguna de las lecturas de la misa del día (evangelios o epístolas), pues se consideraba que debían ser un elemento indisoluble de la liturgia, aunque algunos predicadores como Bernardino de Siena optaron por la elección libre del tema sin relación alguna con las lecturas del día.¹⁷

¹⁶ Cfr. Taylor, *op. cit.*, p. 17, así como Gaspar Lefebvre y los monjes benedictinos de San Andrés. “Año eclesiástico”. En *Misal diario y vespéral*. 15ª ed. Bruges Bíblica, Bilbao Deschée de Brower, 1962.

¹⁷ Pedro Cátedra, *Sermón y sociedad. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1994, p. 176-177.

1.1.1 Breve semblanza de la predicación cristiana. Aspectos formales del discurso.

La tradición de realizar una exposición oral de las Escrituras Sagradas, acompañada de una explicación o interpretación, era una costumbre centenaria fuertemente arraigada en el seno del pueblo hebreo, al que Jesús de Nazaret perteneció. Dicha tradición fue reproducida y divulgada entre sus seguidores. El “Mesías” basó su predicación en el uso de metáforas, analogías, parábolas, comparaciones entre lo divino y lo terrenal y, sobre todo, en la utilización de las Escrituras como prueba absoluta de veracidad de lo comunicado.¹⁸ De esta manera quedó establecido el modelo de predicación para las futuras generaciones de cristianos. Algunos de los predicadores más connotados de los primeros siglos fueron san Pablo, Orígenes y san Juan Crisóstomo.

En la Iglesia primitiva, el culto tenía lugar en casas particulares donde las lecturas y la discusión sobre la Biblia se hacían de manera bastante informal. Este tipo de discurso recibió entre los cristianos de Oriente el nombre griego de “homilía” (el término fue popularizado por Orígenes).¹⁹ La expansión del cristianismo y la consolidación de la institución eclesiástica, trajo consigo algunos cambios en la liturgia, pero la predicación en forma de homilía no cambió. Los grandes predicadores de los primeros siglos empleaban este método que hundía sus raíces en la tradición hebrea: seguían escrupulosamente el texto de las Escrituras al que añadían diversos comentarios o “postillas”, por lo que la homilía consistía en una especie de glosa hablada de los textos sagrados.²⁰

¹⁸ Murphy, *op. cit.*, p. 275-282. Según este autor, el uso de pruebas absolutas o apodícticas en la oratoria cristiana es una diferencia importante respecto a la retórica clásica grecolatina basada en probabilidades; es decir, para griegos y romanos las pruebas que el orador puede aportar en su discurso son principalmente aquellas que puedan hacerlo plausible o creíble. p. 282-283.

¹⁹ Murphy, *op. cit.*, p. 304-305. Este autor nos señala que no hay que confundir la homilía medieval con el término moderno de “homilética” aplicado a todo el arte de predicar.

²⁰ *Idem.*, p. 305-306. Cfr. Taylor, *op. cit.*, p. 60 y Herrero Salgado, Félix Herrero S., *La oratoria sagrada de los siglos XVI y XVII. (Vol. II) Predicadores dominicos y franciscanos*. Madrid, Fundación Universitaria

Hacia el siglo IV, san Agustín de Hipona redactó su obra *De doctrina Christiana*, donde incorporó por primera vez los preceptos de la retórica grecolatina a la oratoria eclesiástica.²¹ Si bien la obra agustiniana influyó notablemente en los escritores cristianos de la Alta Edad Media, la influencia de la retórica clásica en los sermones fue más bien indirecta y un tanto superflua, pues los predicadores se preocupaban más por los contenidos de su predicación que por la forma de su discurso o por las estrategias para hacerlo más efectivo.²²

Hacia el siglo XIII, con el surgimiento de las órdenes mendicantes se dio un nuevo impulso al mandato de Jesucristo de predicar el evangelio, pues era menester difundirlo entre las crecientes comunidades urbanas de aquella época, caracterizadas por su pobre instrucción doctrinaria, y al mismo tiempo, contrarrestar la rápida difusión de las propuestas heréticas en el centro de Europa tales como las de los albigenses. En este contexto no resulta extraño que la orden fundada por Domingo de Guzmán adoptara el nombre de “Orden de Predicadores” y que el primer título de los franciscanos fuera el de “Predicadores de la Penitencia”.²³ En esa misma época, tuvo lugar una verdadera explosión de tratados sobre la forma de predicar, en los que se detallaron las partes del discurso, los

Española, 1998, p. 495. Hay que subrayar que la homilía medieval también era llamada “postilla”, nombre con el que Sahagún tituló una de sus obras doctrinales.

²¹ Cfr. Murphy, *op. cit.*, p. 292, Gill y Whedbee, “Retórica” en van Dijk (Coord.), *El discurso como estructura y proceso. Estudios del discurso: una introducción multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, 2000. Vol. I, p. 235. A partir de entonces la retórica cristiana se nutrió de las reflexiones de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano respecto de las cualidades del discurso persuasivo, cuyos ejes principales eran convencer y conmover a un auditorio determinado. El primero consistía en una argumentación de probabilidad y verosimilitud (“más vale lo que parece verdad que lo que es verdad”), en tanto que el segundo se dirigía más a provocar una reacción emotiva, una comunión entre orador y auditorio más que una adhesión racional. *Apud*. José A. Hernández y María del C. García. *Historia breve de la retórica*. Madrid, Síntesis, 1994 p. 17-19

²² Murphy menciona que entre las razones de los clérigos de la Alta Edad Media para soslayar la importancia de los recursos retóricos de su discurso está la idea esbozada por Pablo de Tarso y ampliada por Agustín de que la eficacia del sermón no residía en la capacidad del orador sino en la gracia divina que obraba sobre el escucha para que éste “recordara” la “verdadera” doctrina. *Op. cit.*, p. 286-288, 295.

²³ Félix Herrero S., *op. cit.*, p. 413. Así los bautizó el Papa Inocencio III en 1209, cuando Francisco lo visitó en Roma para recibir su aprobación del establecimiento de la Orden. Cabe mencionar que el reconocimiento oficial no se dio sino hasta algunos años después.

pasos para su elaboración, los recursos retóricos que se debían emplear, etc.; tales obras reciben el nombre de *artes praedicandi*, en ellas se dio forma a un nuevo tipo de sermón conocido como sermón “temático” o “universitario”, que estuvo en boga hasta la época de la Reforma, momento en el que fue cuestionado, con lo que el estilo sencillo de los primeros predicadores (la homilía) fue revitalizado.²⁴

Dichas *artes praedicandi*, en las que se aprecia una influencia de las técnicas de argumentación escolástica desarrolladas en las universidades,²⁵ exponen los elementos que deben constituir las piezas de oratoria del predicador. A pesar de que existen algunas diferencias entre los autores de estas *artes*, en general todos coinciden en la existencia de un “tema”, que es una frase tomada de la Biblia (como se mencionó más arriba, generalmente provenía de la lectura del Evangelio o la Epístola del día), debidamente citada. Al tema sigue la “división” o enunciado de las partes del tema y la *dilatatio* o *prosecutio* que consiste en el desarrollo de los miembros mencionados en la división. Algunos autores incluyen el *prothema* -que era una especie de introducción- varias subdivisiones y una conclusión.²⁶

Para desarrollar sus ideas, el predicador tenía a la mano numerosos recursos que, siguiendo al clérigo francés Jacques de Vitry, se pueden agrupar en tres bloques: *auctoritates*, *similitudines* y *exempla*. El primero, como se puede apreciar, radica en el uso de fuentes reconocidas como autoridades, entre las que figuran grandes teólogos y excepcionalmente autores paganos como Aristóteles; sin embargo, la autoridad por

²⁴ Murphy, *op. cit.*, p. 316-318.

²⁵ De ahí que este tipo de sermón también reciba el nombre de “universitario”. Sin embargo, Murphy argumenta que lo más seguro es que este estilo se haya originado fuera de las escuelas “antes de que los académicos lo asumieran y divulgaran”. *Op. cit.*, p. 317-318.

²⁶ Murphy, *op. cit.*, p. 332-347. *Cfr.* Taylor, *op. cit.*, p. 61-62.

excelencia sería siempre la Biblia que constituía la prueba máxima y absoluta que apoyaba los razonamientos del predicador.²⁷

Por otra parte, las *similitudines* y los *exempla* son recursos a través de los cuales el predicador refiere imágenes mentales que concretizan conceptos abstractos y ayudan a la retención en la memoria. Así, tenemos que la *similitudo* o semejanza se establece a través de una comparación alegórica entre dos objetos (por ejemplo, el hombre bueno es como el árbol: “las flores significan la buena fama y las hojas y los frutos representan bienes temporales”); mientras que el *exemplum* es un relato breve y edificante presentado como verídico.²⁸

También es necesario señalar que los autores de las *artes praedicandi* ponían especial empeño en la parte del sermón conocida como división; de hecho, en algunos el afán de dividir y subdividir parece obsesivo, tanto que nunca faltaron las voces que llamaran a la medida y condenaran la excesiva carga de particiones invariablemente acompañadas de una o más citas de alguna autoridad que fundamentara la argumentación. Por ejemplo, en su estudio acerca de predicadores franceses de los siglos XV y XVI, Larissa Taylor señala el caso de un sermón organizado en tres grandes partes, pero con algo más de treinta subdivisiones ordenadas bajo una secuencia lógica.²⁹ Tales discursos complejos generalmente estaban preparados para ser pronunciados ante otros clérigos, o bien en distintos círculos intelectuales.³⁰

La rigidez del estilo “universitario” y su elaborado sistema de argumentación se oponían a la sencillez y aparente informalidad de la homilía que se mantuvo como la forma

²⁷ Cátedra, *op. cit.*, p. 184.

²⁸ *Idem.* y Danièle Dehouve. *L'évangélisation des Aztèques ou le pécheur universel*. Paris, Maisonneuve et Larose, 2004. p. 18.

²⁹ Taylor, *op. cit.*, p. 62-65. Es de suponerse que la *divisio* es el elemento más distintivo de la influencia del pensamiento escolástico en el sermón.

³⁰ *Cfr.* Herrero Salgado, *op. cit.*, p. 495.

de predicar preferida por algunos sacerdotes durante la época de oro del sermón temático y que resurgió con fuerza hacia el siglo XVI, al tiempo que una espiral reformista recorría diversos círculos de la Iglesia. Uno de los aspectos más notables de la espiritualidad de aquellos años fue el retorno a un cristianismo primitivo idealizado, el cual se vio reflejado en la revaloración del estilo homilético de los Padres de la Iglesia, tal como se puede apreciar en el *Modus concionandi* del franciscano Diego de Estella, publicado en 1576, donde el religioso delinea los preceptos para una predicación sencilla, siguiendo el antiguo método de los “Santos Padres” de “apostillar” o comentar el evangelio.³¹

Para dicho hermano menor, el sermón debe contener una introducción breve basada en una lectura del evangelio, a la que inmediatamente sigue el cuerpo del discurso, sin divisiones, ya que según Estella, ése no era el modo que acostumbraban Agustín, Crisóstomo, Orígenes ni Gregorio, pues “el que predica ha de ir por el evangelio parafraseándolo y sacando algunos pasos de él y digresiones de doctrina”.³² Cada comentario debe ir acompañado de la reprensión de los vicios. Ahora bien, aunque el sermón de tipo universitario no desapareció, sí tendió a simplificarse y a evitar las complejas subdivisiones, limitándolas a veces a tres partes generales.³³

Así, tenemos que para el siglo XVI existía en Europa una gran cantidad de textos dirigidos a formar predicadores eficaces, pues además de las *artes praedicandi* mencionadas arriba, también se podían encontrar cientos de sermones de numerosos oradores católicos reconocidos, muchos de los cuales fueron impresos por lo que su difusión se amplió considerablemente. De hecho, por aquellos tiempos circularon de manera importante en letra de molde los discursos de fray Vicente Ferrer (1350-1419), uno

³¹ Herrero, *op. cit.*, p. 538.

³² Estella, *Modus concionandi*, citado por Herrero Salgado, *op. cit.*, p. 543.

³³ Cfr. Taylor, *op. cit.*, p. 69.

de los oradores más notables de la Baja Edad Media, algunos de cuyos sermones llegaron incluso a oídos nahuas a través traducciones de fray Andrés de Olmos.³⁴

1.1.2 Entre oralidad y escritura.

Para finalizar esta breve aproximación a las características formales del sermón, no debemos pasar por alto que se trata de un género discursivo de carácter oral y a la vez escrito. Debemos partir del hecho de que estamos ante textos (escritos) que fueron compuestos con la finalidad de ser pronunciados con elocuencia ante un auditorio que los escucharía con atención; es decir, se trata de un género que transita entre la oralidad y la escritura, lo que constituye una de las principales dificultades para su estudio, sobre todo porque el sermón tiene en su elaboración varias etapas en las que una y otra se suceden.³⁵

Así, al contar únicamente con las versiones escritas de estos discursos (situación que no cambiaría sino hasta la invención de las modernas técnicas de grabación de los sonidos), escapan en gran medida a nuestros sentidos las expresiones, gestos, tonos, ritmo, etc. que formaban parte sustancial de estos discursos,³⁶ lo que sin duda, limita de manera importante nuestra comprensión de los alcances del sermón y los efectos que suscitaba en el auditorio frente al que era pronunciado.

³⁴ Así lo señala Georges Baudot para el caso de una de las obras conocidas del franciscano Olmos. El investigador francés hace la aclaración de que dicha traducción no es literal y que presenta numerosas adecuaciones correspondientes a las circunstancias de la evangelización de los nahuas. *Vid.* Baudot, “Prefacio”, en Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, p. VII-XVII.

³⁵ Un procedimiento común era partir de un texto primigenio a manera de apuntes, que sería pronunciado y ampliado por el predicador, discurso que anotarían unos amanuenses en el momento de escucharlo en misa, de lo que se obtendría un texto escrito llamado *reportatio*, el cual sería revisado y corregido por el predicador para su posterior reproducción. *Cfr.* Pedro Cátedra, *op.cit.*, p. 84-85, 173-174.

³⁶ Elemento al que Cicerón llamó “pronunciación”, estableciéndola como uno de los cinco cánones del discurso retórico junto a la “invención”, la “disposición”, la “elocución” y la “memoria”. Gill y Whedbee, “Retórica” en Dijk (Coord.) *El discurso...*, p. 135. De esta manera, cuando observemos rasgos de oralidad en los sermones escritos, debemos tomarlos como parte de una categoría de la retórica escrita, más que como resabios de la oralidad previa a la fijación del texto. *Cfr.* Cátedra, *op. cit.*, p. 173-174.

Sin embargo, tales limitaciones no son un impedimento infranqueable para el aprovechamiento de los sermones como fuente para la Historia, puesto que el mensaje central del discurso o, en otras palabras, el sentido general de la predicación, permanece a nuestro alcance a través de los asuntos tratados por el predicador y su secuencia a lo largo del texto. Además, si se conoce el contexto que rodea la producción de un sermón determinado, el historiador puede buscar en él algunos reflejos de las relaciones sociales imperantes entre clérigos y feligreses, así como destellos de la vida social de una comunidad en su conjunto. Tal es el propósito del presente estudio.

Varias cosas más se podrían mencionar respecto de las características discursivas formales del sermón medieval y de principios de la Era Moderna; sin embargo, por ahora considero que será suficiente advertir las dos tendencias generales que existían en la oratoria sagrada católica (sermón temático y homilía) y la estructura general de ambas. Aunque han sido mencionados algunos aspectos de la dimensión social y cognitiva de estas piezas oratorias, es necesario abundar en la constitución de las creencias sociales expresadas en el acto comunicativo, así como en los objetivos de regulación de hábitos y formas de organización social, puesto que la intención principal del presente trabajo es analizar los mensajes que el religioso pretende transmitir a su grey indígena, respecto de la recomposición de las relaciones humanas bajo el dominio de la corona española.

1.1.3 Las creencias sociales dentro del sermón y sus funciones en la comunidad.

La definición de sermón que anotamos líneas más arriba³⁷ destaca en primer término su calidad oral de “discurso cristiano” y enseguida indica el *uso* o las *funciones* del mismo: enseñar, adoctrinar y amonestar a los pecadores, lo que constituye un elemento fundamental

³⁷ *Vid supra*, p. 16.

de dicha definición. Aquí resulta pertinente recordar que la lengua juega un papel activo en la sociedad, puesto que, además de resolver las necesidades más elementales e inmediatas de comunicación, en palabras de Peter Burke, aquélla constituye “un medio que tienen los individuos y grupos para controlar a los demás o para resistir a tal control, un medio para modificar la sociedad o para impedir el cambio, un medio para afirmar o suprimir identidades culturales”.³⁸

En el caso del sermón como género discursivo, podemos observar que, en efecto, éste *puede constituirse* en un medio para ejercer funciones de control por parte de la institución eclesiástica, puesto que las enseñanzas y amonestaciones expresadas a través de él tienen como uno de sus objetivos el de regular y orientar las dinámicas sociales que impactan la vida de una comunidad católica.³⁹ Por otra parte, podemos decir que a través de este tipo de discursos también se busca generar cambios en la sociedad, puesto que una de sus tareas fundamentales es la de “enmendar vicios” y, afirmar la forma de vida cristiana para lograr la *salvación* de los individuos, lo que significa en el caso de la predicación entre recién convertidos, el abandono la forma de vida heredada por los ancestros. Esto constituye una intervención severa en los procesos de constitución identitaria de las comunidades; es decir, una manera de “suprimir identidades culturales”.

De esta manera, se puede afirmar que los sermones son medios para divulgar y reproducir entre un público determinado aquél sistema de creencias construido y aceptado

³⁸ Burke, Peter. *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona, Gedisa, 1996. p. 38

³⁹ Esto no quiere decir que el sermón sea esencialmente un instrumento de dominio ni que la intención deliberada de los predicadores al construir sus discursos sea el *sometimiento* de los feligreses. Es evidente que este tipo de oratoria no puede explicarse únicamente a partir de las intenciones hegemónicas de las élites, ya que constituye un fenómeno religioso y para ser comprendido a cabalidad debe ser estudiado a escala religiosa, puesto que, en palabras de Mircea Eliade, “querer demarcar [el fenómeno religioso] por la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte, etc...es traicionarlo, es dejar escapar precisamente lo que hay de único y de irreductible en él, queremos decir su carácter sagrado”, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1972, p. 20.

por miembros de un grupo social específico. Al respecto conviene ahora hacer unas precisiones conceptuales más.

En el plano cognitivo, Teun van Dijk señala que las creencias sociales comprenden todas aquellas *ideas* compartidas por una sociedad y que pueden ser fácticas (conocimientos) o evaluativas (opiniones, las cuales presuponen un juicio basado en valores y normas socialmente compartidos). Sin embargo, no todas las creencias sociales son ideológicas; para considerarse como tales es necesario que estén asociadas a un grupo social determinado y a su identidad,⁴⁰ además de que sean producidas en un marco de oposición con otros grupos sociales. Al respecto, van Dijk afirma que la base de creencias compartidas y aceptadas en general por todos los grupos dentro de una sociedad no pueden considerarse ideológicas porque no representan confrontación, sino que se trata elementos de una “base cultural común”; sin embargo, el autor advierte que dicho fundamento común puede ser cuestionado posteriormente por algún grupo dentro de esa sociedad y, por lo tanto, volverse ideológico. De la misma forma, el *enfrentamiento* entre dos culturas distintas convierte la base común de cada una de ellas en dos grandes conjuntos de creencias ideológicas que compiten entre sí.⁴¹

El caso que nos ocupa en el presente estudio se ubica bajo este último supuesto en que españoles y nahuas poseen bases culturales distintas y contrapuestas en varios aspectos (aunque podían tener notables semejanzas). Al respecto, podemos afirmar que los discursos

⁴⁰ En su búsqueda por encontrar un formato tentativo para la estructura de las ideologías, van Dijk señala que la naturaleza y las funciones sociales de las mismas hacen posible representar dicha estructura como esquemas de grupo, constituidos por las categorías de: pertenencia, actividades, objetivos, valores/normas, posición y relaciones de grupo, así como disposición y/o necesidad de recursos sociales. Todas las categorías en conjunto definen tanto los intereses como la identidad *compartidos* por los miembros de un grupo, de la misma manera en que comparten experiencias y condiciones socioeconómicas. No obstante, hay que señalar igualmente que los individuos pertenecen simultáneamente a varios grupos, “en consecuencia tienen *identidades múltiples, a veces en conflicto*, y por tanto comparten una mezcla de ideologías”. *Ideología...*, p. 95-96 y 181-184.

⁴¹ Van Dijk, *Ideología...*, Parte I “Cognición”, especialmente p. 53-55, 58-70 y 93-95.

de evangelización constituyen una importante expresión de aquella relación dialéctica en la que creencias sociales cristianas y mesoamericanas se vieron envueltas. Es evidente que dichos textos devocionales europeos nos ofrecen sobre todo el punto de vista de miembros pertenecientes a sectores privilegiados de la sociedad novohispana; es así que contienen sus ideas respecto de la organización de los mundos social y natural, así como sus estrategias para transmitir las al grueso de los habitantes del Nuevo Mundo y al mismo tiempo fundamentan las prácticas sociales correspondientes a la sociedad colonial. Sin embargo, también nos brindan información más o menos indirecta sobre el papel activo que jugó su contraparte indígena, puesto que las actitudes de los miembros del grupo sometido en cierta forma pudieron condicionar el grado de aceptación, adaptación y rechazo de las creencias del conquistador, así como la dimensión de la asimilación mutua.⁴²

Específicamente en el caso de los sermones de fray Bernardino de Sahagún que revisamos en el presente estudio, podemos afirmar que nos encontramos ante discursos típicamente ideológicos puesto que, como veremos con mayor detalle más adelante, fueron compuestos por un miembro del grupo de evangelizadores, “franciscanos de la observancia”, que asimismo estaban identificados en última instancia con los intereses de la corona española. De esta manera, veremos que una parte importante de sus textos contienen información sobre la composición de la sociedad y las relaciones económicas dentro de la misma, y así podremos identificar los aspectos mundanos y materiales que fueron considerados necesarios por nuestro autor para construir una cristiandad indígena sólida, en la cual las creencias religiosas estuvieran en correspondencia con las nuevas formas de

⁴² En la actualidad es difícil encontrar opiniones de investigadores contemporáneos que nieguen la importancia de la participación indígena en los resultados de la cristianización de Mesoamérica. La interacción cotidiana de los pobladores de la Cuenca de México con los frailes debió incidir de manera importante en la construcción de este cristianismo indiano. Al respecto -y partiendo de distintas posturas metodológicas- Burkhart, Alcántara, López Austin, León-Portilla etc. han destacado la relevancia del trabajo indígena en la evangelización. Ver bibliografía final de este trabajo para consultar las referencias completas.

organización social. A partir de ello, intentaré desentrañar la relación entre los temas de predicación del franciscano y los cambios sufridos por las comunidades nahuas a mediados del siglo XVI.

1.1.4 El estudio de los sermones.

La oratoria sagrada católica ha sido objeto de análisis por muchos años dentro del campo de la lingüística, sobre todo entre los interesados en la crítica retórica. A lo largo del siglo XX aparecieron numerosos trabajos al respecto entre los que destacan las obras de Harry Caplan⁴³ publicadas desde el primer tramo de esa centuria y la investigación de James Murphy (varias veces citada en este trabajo) hacia el último cuarto del siglo. No obstante, el análisis de este tipo de textos retóricos fue una actividad ajena a los historiadores hasta hace relativamente pocos años. A comienzos de la década de 1980 Jean Delumeau señalaba que los sermones eran una “fuente esencial subestimada por largo tiempo”. Desde su perspectiva, a través de dichos textos se descubren los temas de la predicación y la importancia de éstos en cada época, se perciben las relaciones –en ocasiones tensas- entre sacerdotes y el grueso de la comunidad católica, además de que se devela, entre líneas, la religiosidad de otros tiempos.⁴⁴ De esta manera, sobre todo en las últimas dos décadas, se han multiplicado los trabajos en los que tanto historiadores como especialistas de otras disciplinas hacen de los sermones su principal materia de estudio.

Si bien ha persistido la tendencia de acercarse a estos textos como género retórico, enfatizando sus componentes literarios (forma y estilo), en la actualidad son pocos los

⁴³ Ente sus obras destacan: *Medieval Artes Praedicandi: A Hand-List* (1934) y *Of Eloquence: Studies in ancient and medieval rhetoric* (1970).

⁴⁴ Delumeau, *op. cit.*, p. 385. El autor hace dichas consideraciones a propósito de su estudio sobre la “pastoral del miedo” en la Europa bajomedieval y moderna; investigación apoyada en gran parte sobre el examen de una considerable cantidad de esta clase de documentos.

investigadores que pueden sustraerse de tomar en cuenta el análisis del contexto histórico que rodea la producción de estos discursos⁴⁵ y, aún más, valorar en ellos una importante fuente para el ejercicio de historiar las relaciones sociales imbricadas en el fenómeno de la predicación, así como las representaciones del mundo reflejadas en ella.⁴⁶ Para esto último, es necesario examinar, más que los aspectos formales, los “tópicos” o sentidos globales del discurso⁴⁷ (lo que comúnmente se llama “análisis del contenido”) percibidos a través de los temas desarrollados por los predicadores dentro de un contexto socioeconómico, político y religioso específico.

Así, en el presente trabajo tomaremos en cuenta tanto el formato y el estilo de los discursos homiléticos sahumantinos, como los tópicos de los mensajes cristianos contenidos en ellos y su relación con el contexto en que fueron producidos, para identificar así las creencias ideológicas que dotaban de sentido a las relaciones socioeconómicas en proceso de construcción en Nueva España. Dado que el interés de esta tesis no es realizar una crítica literaria o retórica, ni aun una historia de la predicación, el análisis formal no es exhaustivo, pues está limitado a reconocer los recursos que Sahagún emplea para hacer llegar sus enseñanzas al auditorio náhuatl de mediados del siglo XVI, lo que en ocasiones lo lleva a retomar formas discursivas indígenas.⁴⁸

⁴⁵ *Cfr.* Taylor *op. cit.*, p. 52. Para esta autora, ver los sermones únicamente como ejemplos de oratoria es distorsionar su propósito y significado original, en que predicador y auditorio interactúan.

⁴⁶ En este sentido se dirige la mayoría de las obras en torno a la predicación aquí consultadas: Por ejemplo, Delumeau, Taylor, Burkhart, Déhouve, Klaus, etc. Para más detalles ver la bibliografía final.

⁴⁷ Dijk, “El estudio...”, p. 31-32.

⁴⁸ *Vid. infra*, p. 63-73.

1.2 PREDICACIÓN EN LENGUA NÁHUATL. SIGLO XVI

“y predicaban [a los indios] anunciándoles la doctrina cristiana ortodoxa con grande suavidad y dulzura.

“Aunque a los principios [los frailes] echaban mano de intérpretes, lograron, sin embargo, con el favor divino, poder hablar en breve tiempo la lengua de los mismos indígenas, principalmente la mexicana, más culta que las otras, y con tal perfección, que aun llegaron a escribir libros en ese idioma y a formar diccionarios, los cuales sirviesen de ayuda a los venideros en sus trabajos.” (Fray Diego Valadés)⁴⁹

Cuando los mendicantes emprendieron su labor apostólica entre los nahuas y demás grupos indígenas de lo que hoy llamamos Mesoamérica, una de las tareas que había que realizar con mayor urgencia era el aprendizaje de los idiomas locales para poder predicar a través de ellos, pues en opinión del franciscano Diego Valadés “nos parecía más fácil que nosotros entendiésemos su lengua que no ellos la nuestra”.⁵⁰ Los intentos primigenios de comunicar el mensaje cristiano en castellano o latín a través de intérpretes o con la ayuda de imágenes (“catecismos testerianos”) habían demostrado una utilidad limitada y deficiente en muchos sentidos, por lo que el camino más seguro a tomar en la empresa evangélica era el fomento de la formación lingüística de los frailes.

Esta decisión misional derivó en el estudio sistemático de las lenguas indígenas y la composición de numerosos textos de diversa índole: gramáticas y vocabularios para su estudio, doctrinas, confesionarios, sermonarios, etc. para el ejercicio sacerdotal e instrucción de los neófitos; así como historiográficos y lingüísticos en el caso de varias obras de Sahagún.⁵¹

⁴⁹ Diego Valadés, *Retórica Cristiana*. México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1989. p. [387].

⁵⁰ Valadés, *loc. cit.*

⁵¹ En otro espacio revisé diversas consideraciones de algunos autores respecto al significado simbólico de esta decisión que implicaba una mayor cercanía con el indio y una distancia respecto al conquistador español. Augusto Rojas, “De las penitencias a la penitencia. Sincretismo y conversión en el *Confesionario Mayor* de

Ahora bien, al optar por expresar el mensaje cristiano a los indígenas en sus propias lenguas, los mendicantes resolvían los problemas de comunicación más inmediatos; sin embargo, al mismo tiempo se les presentaba otro, el de -en palabras de Ángel Ma. Garibay- “transmitir a los nuevos conversos una religión que es a base de dogmas. Es decir, de pensamientos precisos, cortados e inalterables. La lengua no se oponía a la exactitud y a la precisión, pero tenían que ser muy cautos para no mal entender las palabras en que trasladaban los conceptos, inasibles a veces a toda mente humana.”⁵²

En verdad no se trataba de una empresa sencilla, pues la traducción podía traer consigo ciertos problemas de orden dogmático dado que, por un lado, los frailes tuvieron que expresar en dichas lenguas algunos conceptos religiosos nuevos o extraños a la tradición religiosa mesoamericana y, por otro, encontraron muchos paralelismos entre ambos sistemas religiosos y se vieron en la disyuntiva de optar por utilizar los mismos términos antiguos modificando en cierta medida el concepto aludido, o bien, evitar el uso de tales vocablos nativos y presentar la noción en latín o castellano cuando el peligro de confusión les pareció demasiado grande, aunque, según parece, no fueron muchas las nociones paralelas que, al menos en el caso de los franciscanos, quedaron fuera de la predicación cristiana.⁵³

Fray Alonso de Molina”. Tesis de Licenciatura en Historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005. p. 106-109.

⁵² Ángel Ma. Garibay K. *Historia de la literatura náhuatl. Segunda parte. El trauma de la Conquista (1521-1750)*. México, Editorial Porrúa, 1954. p. 163.

⁵³ Según Christian Duverger sólo aquellas palabras que tuvieran una muy fuerte carga ideológica meramente indígena y que representaran un alto riesgo de confusión fueron sustituidas, por ejemplo, el vocablo *nepaniuhoc* fue sustituido por su equivalente castellano -cruz- puesto que a los oídos nahuas aquél representaría la intersección de los ejes cósmicos; algo muy alejado de la noción de martirio que implica para los cristianos. Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 147-150. En torno al problema de la traducción y refuncionalización cristiana de conceptos y prácticas indígenas antiguas (penitencia y confesión) giró mi trabajo antes citado. Rojas, *op. cit.*, *passim*. Especialmente p. 109-114 y cap. VII.

Ahora bien, conviene advertir que tales paralelismos no se correspondían mutuamente de manera exacta; situación de la que muy probablemente eran conscientes los sacerdotes que más conocían la cultura indígena, por lo que debían ser muy cuidadosos con su re-utilización en un contexto cristiano. Por ejemplo, en ambas culturas existían nociones de un “más allá” después de la muerte. Para los nahuas, uno de los destinos de las “almas”⁵⁴ de los seres humanos era el *Mictlan*, literalmente “lugar de los muertos”, sitio oscuro, maloliente y gélido ubicado debajo de la superficie terrestre, dominado por el dios Mictlantecuhtli, “Señor del lugar de los muertos”, a donde llegaban las almas de hombres y mujeres de cualquier condición social para ser devoradas por el dios y ahí terminar definitivamente su existencia. El comportamiento “moral” en la tierra no cambiaba en absoluto tal destino.⁵⁵

Al revisar textos doctrinales en náhuatl, observamos que dicho vocablo indígena (*Mictlan*) fue refuncionalizado por los religiosos dentro de su prédica católica para referirse al “Infierno”. En este proceso, el *Mictlan* pasaría de ser un lugar frío donde se desvanecen las almas de las personas a uno caliente con llamas eternas, en donde los pecadores irredentos sufrirían tormentos igualmente eternos. Así, a pesar de las diferencias evidentes entre el *Mictlan* y el Infierno, los frailes del siglo XVI ponderaron más las similitudes y no vieron problema alguno en identificar a uno con el otro al momento de adoctrinar y predicar a los nahuas. No obstante, no podemos asegurar que la recepción del mensaje entre

⁵⁴ La noción de “alma” es un caso de paralelismo que no es exacto en ambas culturas, por lo que el uso de dicho término para el pensamiento religioso mesoamericano debe hacerse con muchas reservas. Sin embargo, la complejidad que representa este asunto requeriría de un estudio especial que rebasaría los límites del presente trabajo. Curiosamente, como veremos más adelante, se trata de uno de los conceptos donde los frailes decidieron no emplear ningún vocablo indígena.

⁵⁵ Lo único que determinaba el destino final después de la muerte era la forma de morir, puesto que si la causa de la muerte estaba relacionada con agua, el alma se dirigía al *Tlalocan* que era una especie de paraíso del dios de la lluvia Tláloc, pero si se trataba de guerreros muertos en combate o de mujeres que no sobrevivieran al parto, el destino era el Tonatiuh ichan (“Casa del Sol”), en donde estas almas acompañarían diariamente al Sol en su tránsito celeste.

los neófitos haya sido la deseada por los frailes y que no se hayan suscitado mezclas en las creencias respecto del inframundo.⁵⁶

1.2.1 Conjunción de dos tradiciones “retóricas”.

Además de las semejanzas relativas a nociones religiosas de ambas culturas, los sacerdotes europeos estudiosos de la sociedad náhuatl se encontraron con una importante tradición “retórica”⁵⁷ propiamente indígena: los *huehuetlatolli* o “palabra antigua”, los cuales –siguiendo a Thelma Sullivan- eran las oraciones retóricas en general, es decir, las plegarias, discursos, saluciones y demás alocuciones expresadas en un lenguaje tradicional, a través de las cuales eran transmitidos de una generación a otra los conceptos religiosos, morales y sociales de los nahuas.⁵⁸ Así, entre los *huehuetlatolli* tenemos tanto las oraciones a los dioses como los razonamientos que expresaban los gobernantes a la gente o a otros señores, las palabras de los padres a los hijos en diferentes etapas de la vida y numerosos discursos más, comúnmente asociados con fórmulas rituales.⁵⁹

Las recopilaciones más importantes del siglo XVI relativas a este género de pláticas u oraciones, fueron elaboradas por los franciscanos Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún hacia la primera mitad de esa centuria. Gracias a estos trabajos, los religiosos urgidos -como vimos más arriba- de predicar el evangelio en las lenguas indígenas,

⁵⁶ Una visión detallada respecto al problema del “Mictlan-infierno” la ofrece Berenice Alcántara en su trabajo titulado “El infierno en la evangelización de la Nueva España”. Tesis de Licenciatura en Historia. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1999. 245-30p., il.

⁵⁷ En este caso, el término “retórica” es usado de manera amplia como una categoría general de las formas del discurso público oral. Cfr. Miguel León-Portilla, “Huehuetlatolli: Antigua palabra. La retórica náhuatl.”, p. 23-26. En Helena Beristáin y Gerardo Ramírez Vidal (comps.), *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004.

⁵⁸ Thelma D. Sullivan, “The Rhetorical Orations, or Huehuetlatolli”, en Munro S. Edmonson (Ed.). *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*. Albuquerque, University of New Mexico Press, School of American Research, 1974, p. 82.

⁵⁹ Ver clasificación que propone Josefina García Quintana en “El *huehuetlatolli* –antigua palabra- como fuente para la historia sociocultural de los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 12, 1976. p. 63-69.

podieron acceder a numerosas fórmulas retóricas nahuas para hacer uso de ellas a tal grado que los *huehuetlatolli* de carácter pedagógico-moralizante (como las amonestaciones a los hijos) se transmitirían a los sermonarios y libros de doctrina dirigidos “a las manos ávidas de los cristianos nuevos”.⁶⁰

La “antigua palabra” como otros géneros discursivos nahuas se caracterizaba por el uso extenso de formas de expresión típicas de la lengua mexicana entre las que destacan las estructuras paralelas tales como el difrasismo y el paralelismo de concepciones, donde palabras o frases enteras aparecen organizadas en forma pareada para alcanzar diversos sentidos deseados en la expresión del discurso. Por un lado, el difrasismo es una fórmula donde se enuncian dos vocablos distintos, a través de cuya asociación semántica se pretendía expresar una idea distinta, por ejemplo, la fórmula *in mitl, in chimalli* (la flecha, el escudo) se usaba para significar *yaoyotl*, guerra. Por otro lado, el paralelismo de concepciones consiste en colocar dos frases complementarias generalmente sinónimas, o bien de sentido próximo, y a veces contrario, con el fin de dar una mayor amplitud al sentido que se pretende expresar; por ejemplo: *Tamoyahuatinemi, tecatocotinemi* (eres llevado por el agua, eres llevado por el viento).

Asimismo, un recurso muy socorrido es lo que Garibay llamó en su obra *Llave del Náhuatl*, la difusión sinonímica, es decir, la sucesión de varias palabras aparentemente sinónimas, pero que igualmente dan diversos matices al discurso como en el siguiente ejemplo: *¿Cuix nel timotlaliz? ¿Cuix timinayaz? ¿Cuix canapa tonyaz? ¿Cuix teixpampa*

⁶⁰ Garibay, *Historia...2a parte*, p. 15.

tehuaz? (¿Acaso, en verdad, te esconderás? ¿Acaso te ocultarás? ¿Acaso te irás? ¿Acaso huirás?).⁶¹

De esta manera, tales recursos podían ser aprovechados por los evangelizadores dentro de sus prédicas en lengua indígena, puesto que aquí encontraron un punto de comunión muy estrecho con su propia tradición retórica que también era muy afecta a comparaciones, analogías y semejanzas, tal como señala fray Diego Valadés, al recordar que esa era la manera de predicar de Jesucristo.⁶² Así, existían condiciones más que propicias para que tuviera lugar una “conjunción de tradiciones retóricas” que quedara plasmada en los sermones de los religiosos conocedores de las antiguas formas de expresión indígenas.

En contraste con los resquemores que despertaba entre los antiguos predicadores cristianos la adopción de la retórica clásica grecolatina por considerarla fuertemente ligada al pensamiento político y moral pagano, para ellos ajeno al cristianismo,⁶³ en la Nueva España del siglo XVI los religiosos –principalmente los franciscanos– asimilaron paulatinamente la “retórica” indígena sin que ello les representara mayores problemas. Charles E. Dibble llamó a este proceso la “nahuatlización” del cristianismo. A partir del análisis de diversos textos doctrinales de Bernardino de Sahagún, Juan Bautista y Juan de Gaona, el investigador estadounidense advirtió un progresivo aumento en la utilización de

⁶¹ Los ejemplos fueron tomados de Thelma Sullivan, *Compendio...*, p. 16-17, quien a su vez los extrajo del libro VI del *Códice Florentino*. La traducción es de la autora. Para un mayor conocimiento de las funciones y simbolismos relativos a las estructuras paralelas en el discurso náhuatl ver: Garibay, *Llave del Náhuatl*, p. 113-117; Alcántara, *Cantos...*, p. 191-195, y Dehouve, *L'evangelisation...*, p. 159-177. Esta última autora hace un análisis del este tipo de estructuras discursivas presentes en la retórica occidental y del resultado derivado del contacto con la tradición indígena que puede apreciarse en sermones jesuíticos en náhuatl.

⁶² Valadés, *op. cit.*, p. [203] Esta mención del franciscano va acompañada de una observación sobre el lenguaje pulido de los nahuas: “En relación con esto, nuestros indios occidentales son muy sobresalientes en sus comercios, los cuales siempre usan de semejanzas y comparaciones tomadas de otras cosas, para manifestar mejor la voluntad de su ánimo, y parece que se perciben más claramente en sus acciones y locuciones. Nunca faltan tampoco en su lenguaje las metáforas”.

⁶³ Recordemos que la integración de la retórica clásica en la predicación cristiana tardó más de tres siglos en concretarse en la obra de san Agustín. *Vid. supra*, p. 20.

recursos “literarios” de raigambre indígena. De acuerdo con sus observaciones, mientras fray Bernardino es discreto en sus textos respecto de la recuperación del estilo florido de la lengua náhuatl, Juan Bautista y Gaona adoptan muy favorablemente el modo del *huehuetlatolli*, a grado tal que el primero transcribe párrafos de discursos antiguos recogidos por fray Andrés de Olmos y los matiza con inserciones propiamente cristianas.⁶⁴

1.2.2 Sermonarios nahuas del siglo XVI.

De las obras doctrinales en lenguas indígenas, las escritas en la lengua de los mexicas fueron las más abundantes en el siglo de la Conquista, debido principalmente a que era el habla más difundida en el centro del virreinato. La mayoría de ellas fueron escritas por manos franciscanas; orden habituada a “recibir y conservar los antiguos métodos, las normas de pensamiento y acción que no chocaban directamente con el dogma o la moral católica”, de manera que “la pléyade de misioneros seráficos acogió y fomentó los modos de expresión literaria de los antiguos”, situación que se reproduciría en Nueva España al contacto con las culturas indias.⁶⁵

Pronto se vio la necesidad de elaborar catecismos para dar una instrucción inicial a los nahuas en las cosas de la fe cristiana. Más adelante, debieron aparecer los primeros sermonarios, pues era la predicación desde el púlpito la que lograría consolidar la conversión de los nahuas y su inmersión a la vida y moral cristianas. Asimismo, aparecieron otros textos auxiliares en la predicación, tales como confesionarios, vidas de santos y demás obras devocionales.

⁶⁴ Charles E. Dibble, “Nahuatlization of Christianity”, en Munro S. Edmonson (Ed.), *op. cit.*, p. 225-233.

⁶⁵ Garibay, *Historia...*, 2ª. parte., p. 12-13. Por su parte dominicos y, en menor medida, agustinos fueron proclives a no adaptar las viejas usanzas indias, aunque hubo excepciones. *Idem.*, p. 25, 192-199.

En el caso específico de los sermonarios en náhuatl elaborados por franciscanos, encontramos numerosas referencias en las crónicas. A partir de tales referencias, Robert Ricard señala al menos trece textos de esta naturaleza compuestos entre 1524 y 1572.⁶⁶ Seguramente el último tercio del siglo XVI vio la aparición de más sermonarios hasta llegar a uno de los más notables a principios del XVII, fruto de los empeños de fray Juan Bautista. Entre la vasta cantidad de sermones en náhuatl compuestos en el siglo XVI, encontramos algunos que son traducciones de textos de prestigiados predicadores europeos, tales como el dominico Vicente Ferrer, de quien fray Andrés de Olmos tradujera al náhuatl y adaptara a las circunstancias novohispanas algunos discursos que reunió en su *Tratado de los Siete Pecados Mortales*. Era Vicente Ferrer un modelo de evangelizador que había predicado exitosamente a judíos y musulmanes entre los siglos XIV y XV,⁶⁷ por lo que posiblemente no haya sido éste el único caso en el que un fraile en Nueva España se inspirara en sus escritos para elaborar los propios en esta tierra de evangelización.

Ahora, si bien por el momento no es posible determinar –dada la escasez de estudios– qué cantidad de sermones en lenguas indígenas del siglo XVI fueron traducción de textos medievales, es presumible que una buena cantidad de ellos lo sea, pues, como señala Garibay, era práctica corriente en aquella época servirse libremente de las obras

⁶⁶ Alonso de Escalona, “Sermones en lengua mexicana”; Alonso de Herrera, “Sermonario dominical”; Alonso de Rangel, “Sermones del año en lengua mexicana”; Andrés de Olmos, “Siete sermones en mexicano”; Arnaldo de Basaccio, “Sermones”; Sahagún, “Sermones en mexicano”; García de Cisneros, “Sermones”; Juan de Gaona, “Sermones dominicales en lengua mexicana y Homilias varias de san Juan Crisóstomo traducidas en lengua mexicana”; Juan de Ribas, “Sermones”; Juan de Ramomanes, “Sermones”; Juan de San Francisco, “Sermones morales y panegíricos en lengua mexicana”; y Luis de Fuensalida, “Sermones”. Robert Ricard. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Apéndice I.

⁶⁷ Georges Baudot, “Prefacio”, en Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996. p. XII. Olmos también escribió un *Tratado de hechicerías y sortilegios*, tomado de la obra de otro autor europeo; fray Martín de Castañega o Castañeda, editado por el mismo investigador francés en 1990. Ver bibliografía al final de este trabajo.

ajenas.⁶⁸ Además, la publicación de sermones tenía como propósito fundamental que otros predicadores reprodujeran los discursos divulgados (impresos o manuscritos) ante sus propios feligreses.

Determinar si estamos ante traducciones al náhuatl de sermones medievales es importante, sobre todo para advertir las adecuaciones que el traductor efectúa y las interpolaciones de situaciones domésticas que no aparecen en el original europeo, para hacer más cercano su discurso a su propio auditorio y, por ello, más eficaz de acuerdo con las circunstancias propias de la evangelización de los indios.⁶⁹ Por otra parte, también es significativo identificar cuando los sermones han sido compuestos, desde su origen, para ser predicados ante los indígenas, pues ello supondría una mayor relación entre la temática de la predicación y el contexto histórico que rodeó su elaboración.

Finalmente, es necesario señalar que las colecciones de sermones en náhuatl como fuente para la historia de la evangelización en particular y de las relaciones interculturales en general, han sufrido prácticamente la misma suerte que la de sus contrapartes europeas, tal como revisamos al comienzo de este capítulo; es decir, dichos documentos fueron desatendidos, en términos generales, por los historiadores durante largo tiempo.

Ya en los años cincuentas del siglo pasado, Garibay había llamado la atención hacia estos textos desde el punto de vista literario, clasificándolos como obras didácticas. Para este autor, tal conjunto de textos es, por una parte, “muestrario de lo que pueda dar de sí la lengua náhuatl, ajustada a expresar los más raros pensamientos y las más domésticas cuestiones. Por la otra, es ejemplo preciso y viviente de la manera que los frailes tuvieron

⁶⁸ Garibay hace un recuento de obras religiosas europeas traducidas al náhuatl, *Historia...*, 2ª parte, p. 173-183.

⁶⁹ Algunos ejemplos de ello los señala Baudot en su “Prefacio” al *Tratado de los siete pecados mortales* de Olmos, p. XIV-XVI.

para trasvasar en moldes de una nueva expresión los tesoros de la cultura milenaria de Europa.”⁷⁰ Sin embargo, dado el carácter general de su *Historia de la Literatura Náhuatl*, Garibay no puede abundar sobre las implicaciones de tenía ese “trasvase” de contenidos europeos a formas y moldes nahuas ni tampoco en lo que todo ello nos puede decir del contexto histórico de los sermonarios.

Es a partir de la segunda mitad de los años ochentas del siglo pasado que historiadores y especialistas de otras disciplinas afines han emprendido el análisis sistemático de sermones en lenguas indígenas, principalmente el náhuatl, generalmente interesados en estudiar la manera en que se hizo el “trasvase de contenidos” del que hablaba Garibay y los fenómenos de contacto intercultural en torno al mismo. En este trabajo ya hemos citado en varias ocasiones diversos estudios de Georges Baudot relacionados con sermones en lengua náhuatl. A ellos habría que agregar las investigaciones que ha emprendido Louise Marie Burkhart en universidades estadounidenses desde hace aproximadamente 20 años, también algunos trabajos de Barry D. Sell, Sussane Klaus y, más recientemente, Danièle Dehouve por mencionar algunos de los más destacados.⁷¹

Sea suficiente por el momento este esbozo de lo referente a la producción de sermonarios y la predicación en lengua náhuatl para tener una primera visión general del asunto que nos lleve a enfocarnos en la figura de Bernardino de Sahagún y su obra doctrinal. En los siguientes capítulos hablaremos del Sahagún predicador y de la confección de sus sermones para llegar posteriormente al análisis del contenido doctrinal y moral de

⁷⁰ Garibay, *Historia...*, 2ª. parte, p. 168.

⁷¹ Para una referencia exacta de las obras de estos autores consultar la bibliografía al final de este trabajo, o bien, las numerosas citas que de ellos aparecerán en los siguientes capítulos de esta tesis. Además de estas obras, no hay que olvidar el análisis pionero de Dibble de 1974, referido más arriba en la nota 49.

los mismos que constituye un conjunto de creencias ideológicas, correspondientes al contexto histórico de la evangelización de mediados del siglo XVI en el que fueron elaborados.

II. SAHAGÚN PREDICADOR

Hacia el final de su vida, fray Bernardino de Sahagún veía con cierta amargura la situación del cristianismo indiano tras medio siglo de campaña evangelizadora. En el *Arte adivinatoria* redactado en 1585, el franciscano lamenta el entusiasmo inicial de los Primeros Doce, quienes estaban convencidos de haber logrado una conversión exitosa de los indígenas en muy poco tiempo. En palabras de Sahagún, cuando él arribó a Nueva España como parte de la comitiva de frailes menores que acompañaba a fray Antonio de Ciudad Rodrigo en 1529, sus hermanos de orden los recibieron con las siguientes noticias: “la gente de esta tierra había venido a la fe tan de veras, y estaban casi todos bautizados y tan enteros en la fe católica de la Iglesia Romana, que no había necesidad ninguna de predicar contra la idolatría, porque la tenían dejada ellos muy de veras.”⁷²

Ante tales referencias, nuestro autor anota el siguiente comentario:

Tuvimos esta información por muy verdadera y milagrosa, porque en tan poco tiempo y con tan poca lengua y predicación y sin milagro alguno, tanta muchedumbre de gente se había convertido y unido al gremio de la Iglesia, y así dejamos las armas que traíamos muy afiladas para contra la idolatría, del consejo y persuasión de estos padres comenzamos a predicar cosas morales acerca de los artículos de la fe y de los siete sacramentos de la Iglesia, hallóse después de pocos años muy evidentemente la falta que de la prudencia serpentina hubo en la fundación de esta nueva Iglesia, porque se ignoraba la conspiración que habían hecho entre sí los principales y sátrapas de recibir a Jesucristo entre sus dioses como uno de ellos, y honrarle como los mismos españoles le honran, conforme a la costumbre antigua que tenían, que cuando venía alguna gente forastera a poblar cerca de los que estaban ya poblados, cuando les parecía tomaban por dios al que traían los recién llegados [...] y así esta Iglesia nueva quedó fundada sobre falso, y aun con haberle puesto algunos estribos, está todavía bien lastimada y arruinada.⁷³

⁷² Sahagún, *Arte adivinatoria*, “Prólogo”, en Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 382-383.

⁷³ *Idem*.

Desde la óptica de nuestro autor, la falta de “prudencia serpentina” de los primeros frailes condujo al ejercicio de una predicación más inclinada a asuntos morales que a doctrina para combatir la idolatría y no a la inversa como se esperaría de las prédicas hacia una población nueva en la fe.

No hay duda de que fray Bernardino pronto se daría cuenta de que las antiguas creencias religiosas de los nahuas sobrevivían con fuerza a pesar tanto de la destrucción material de los templos y de las imágenes de los dioses indígenas, como de la quema generalizada de los “códices” que registraban gran parte de la sabiduría e historia mesoamericanas. Sin embargo, el tránsito de nuestro autor desde una predicación predominantemente moral a una centrada en el combate frontal a la “idolatría” tomaría su tiempo. Como veremos más adelante, el conjunto de sermones resguardados en el Manuscrito 1482 de la Biblioteca Nacional de México, compuesto a lo largo de la década de 1540, revela a un Sahagún más bien discreto en cuanto al tratamiento de asuntos relacionados directamente con el culto a los antiguos dioses y preocupado en gran medida por situaciones vinculadas con el comportamiento cotidiano y la organización social de los nahuas. Esta tendencia se modificaría en la medida en que el autor profundizó en el conocimiento de la cultura indígena tal como se advierte en los textos para la predicación más tardíos como fueron las *Adiciones* y el *Apéndice a la Postilla*, donde los temas doctrinales para refutar las prácticas y creencias “idolátricas” de los nahuas atraen casi completamente la atención del franciscano.

A lo largo de las páginas del presente capítulo seguiremos la trayectoria de fray Bernardino en su faceta como longevo predicador; testigo por demás activo de muchas de las vicisitudes por las que atravesó la empresa evangelizadora en el centro de Nueva España durante sus primeras décadas. Debemos señalar que dicho seguimiento se presentará en

forma sumaria, puesto que pretender ofrecer aquí un estudio puntual de toda la obra doctrinal de Sahagún estaría fuera de toda proporción, dada la vastedad de los textos sahoguntinos para la conversión de los indígenas. Así, el ejercicio consistirá en trazar una línea pretendidamente coherente referente a la formación de nuestro autor recibida en el seno de la comunidad franciscana y a los objetivos pastorales que el religioso se impone a lo largo de su vida, según se desprende de un examen general de sus obras.

El nombre de Bernardino de Sahagún es, sin duda, uno de los más célebres cuando se evoca a los frailes mendicantes del siglo XVI que asumieron la tarea de llevar el mensaje evangélico a los pueblos indios mesoamericanos recién incorporados al dominio de la corona española, a fin de lograr su cristianización. Su renombre se debe principalmente al inapreciable legado para el conocimiento de la cultura náhuatl en tiempos de la Conquista, contenido en los doce libros que componen la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, obra en la que el franciscano -junto con sus ayudantes indígenas trilingües educados en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco- da cuenta de múltiples aspectos del culto a los dioses nahuas, las creencias respecto de la composición del cosmos y de su influencia en el ser humano, el cómputo del tiempo, la organización social y política antigua, las actividades económicas, la naturaleza novohispana y la historia indígena, además de ofrecer un amplísimo repertorio de vocablos y diversas formas de expresión verbal nahuas; todo esto basado en la información obtenida de ancianos nativos de Tepepulco, Tlatelolco y Tenochtitlan.

No obstante, además de esta importante obra, el franciscano compuso –también con la intervención los antiguos estudiantes de Tlatelolco- varios textos en lengua náhuatl cuyo contenido es de tipo doctrinal (sermones, cantares, vidas de santos, etc.) que reunidas

quizás podrían conformar un volumen tan extenso como la *Historia General*.⁷⁴ A través de tales escritos, Sahagún intenta poner al alcance de sus hermanos de orden algunas herramientas para comunicar a los indios el evangelio y la forma de vida cristiana de manera efectiva. Son, pues, obras para el ejercicio pastoral de predicadores y confesores.

Es preciso señalar que ambos grupos de obras no son en absoluto ajenas entre sí, puesto que las indagaciones sobre la cultura indígena también tenían como propósito fortalecer la actividad apostólica de los frailes. Para nuestro autor resultaba necesario conocer a fondo las creencias y costumbres antiguas de los indios para, de esa manera, orientar su predicación y, en general, todas las actividades del ejercicio pastoral en contra de aquello que considerara más perjudicial y contrario a la fe católica. El propio franciscano así lo expresa en el prólogo general a la *Historia*, donde compara el trabajo de los sacerdotes cristianos con el de los médicos, los cuales deben conocer la causa de las enfermedades para aplicar la medicina que en cada caso convenga. De igual forma, “los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitia de las medicinas y de las enfermedades espirituales; el predicador de los vicios de la república para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dixesen tocante a su oficio”⁷⁵

Así, fray Bernardino conjugaría ambas facetas de su actividad evangelizadora (estudio y predicación) a lo largo de su vida entre los nahuas. Ahora bien, en el presente

⁷⁴ Así entonces, tenemos ante nosotros posiblemente al autor más prolífico de la Nueva España del siglo XVI, quien –por cierto– sólo logró llevar una sola de sus obras a la imprenta.

⁷⁵ Sahagún, *Historia...*, Prólogo, v. I, p. 61. Cabe señalar que la analogía que involucra medicina y culto religioso parece provenir de una muy añeja tradición dentro del cristianismo que permanecía como una constante en los escritores eclesiásticos de la época, puesto que encontramos en diversas fuentes que era común referirse a vicios y pecados como “enfermedades del alma” y a los sacramentos como “medicina espiritual”.

trabajo nos ocupamos de un grupo de sermones en lengua indígena resguardados en la Biblioteca Nacional de México que, si bien representan tan sólo un fragmento dentro de esta amplia producción bibliográfica sahaduntina, resultan de especial interés puesto que, entre otras razones, fueron compuestos en fecha bastante temprana (década de 1540), momento en que Sahagún transita hacia el inicio formal de sus pesquisas sobre la cultura indígena, proceso que de alguna manera podremos ver reflejado en esta obra a través del análisis de las formas y temas de predicación, lo cual también nos permitirá conocer las preocupaciones pastorales del franciscano en esa época específica.

Más adelante volveremos sobre estos asuntos con mayor detalle, puesto que antes de emprender el estudio de estos discursos, es necesario que tracemos unas líneas que nos presenten la formación sacerdotal de Sahagún en el seno de la orden franciscana, lo que nos permitirá situar a nuestro autor como miembro de un grupo social determinado, al cual corresponde una interpretación particular del cristianismo y del trabajo de evangelización. Veremos que esto, a su vez, incidirá en la orientación de su predicación a los nahuas y en su convencimiento de la necesidad del estudio como parte imprescindible de la actividad pastoral.

2.1 Su formación.

En el prólogo a la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, nuestro autor se presenta como “fray Bernardino de Sahagún, fraile profeso de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, *de la observancia*”.⁷⁶ Asimismo, en otra parte nos dice que él llegó a tierras novohispanas como parte de un grupo de “veinte frailes de San Francisco *de la*

⁷⁶ *Idem*. Las cursivas son mías.

observancia".⁷⁷ Así entonces, podemos apreciar que el propio Bernardino estaba interesado en informar no sólo sobre su pertenencia a esta orden religiosa sino en precisar su adhesión y formación dentro de la vertiente *observante* del franciscanismo, la cual se había desarrollado en Europa desde el siglo XV como reacción al relajamiento de las costumbres dentro de la comunidad, llamando a los *hermanos menores* al seguimiento estricto de los fundamentos espirituales que habían dado origen a la orden fundada por Francisco de Asís; esto es, "vivir en obediencia, en castidad y sin propio y seguir la doctrina y vida de Nuestro Señor Jesucristo".⁷⁸

Para la época en que Sahagún tomó el hábito (probablemente hacia la década de 1520), la observancia había alcanzado gran fuerza en España favorecida por la Corona y, en su momento, por el cardenal -y confesor de la reina Isabel- fray Francisco Jiménez de Cisneros, también franciscano observante, mientras que los "conventuales" (la otra gran rama de la orden, de costumbres más laxas en términos de pobreza) perdía preponderancia.

La influencia del cardenal Cisneros, quien impulsó la reforma del clero hispánico, no se hizo patente únicamente en la expansión de la observancia dentro de la orden franciscana, sino que repercutió también en la creciente importancia de los estudios en la formación de los sacerdotes con lo que se buscaba "un renacimiento del humanismo cristiano".⁷⁹ Ahora bien, es necesario señalar que tales medidas cisnerianas no fueron recibidas con entusiasmo por todos los observantes puesto que los de tendencia más mística rechazaban la instrucción en filosofía y ciencias profanas por considerarla ajena a la regla

⁷⁷ Sahagún, *Arte Adivinatoria*. "Prólogo", en García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 382. Las cursivas son mías. Además de éstos, existen otros testimonios de fray Bernardino de la misma índole.

⁷⁸ Primera regla, cap. I. Citada por Antonio Rubial, *La hermana pobreza*, p. 18. Sobre las diversas corrientes del franciscanismo ver el primer capítulo de la misma obra.

⁷⁹ Rubial, *opt. cit.*, p. 51.

original e incluso contraria al ideal de pobreza.⁸⁰ No obstante, entre los conventos franciscanos que se adhirieron a la reforma cisneriana estaba el de Salamanca donde fray Bernardino se formó como *hermano menor*.⁸¹

No tiene nada de sorprendente que estos religiosos dieran tan grata bienvenida a las disposiciones del cardenal Cisneros puesto que, al parecer, tenían un estrecho vínculo con la prestigiada universidad de aquella ciudad, dentro de cuyas aulas se vivía una efervescencia intelectual de tintes humanistas transformadores. Ahí estudiaba Sahagún al mismo tiempo en que tomaba el hábito de San Francisco. Esta situación le permitió a nuestro autor, junto con sus hermanos del convento salmantino, contar con una religiosidad observante -inspirada en las enseñanzas de Cristo desprendidas de los evangelios, centradas en la penitencia, la renuncia a los bienes terrenales y la obediencia- y que a su vez admitía “la renovación, la crítica, el estudio y que identifica la educación como un apostolado”.⁸²

Así, la suma valoración de los estudios humanísticos que se vivía en la época y que Cisneros plasmó en sus acciones reformistas –como el proyecto de la Biblia políglota- dejaría una marca indeleble en el joven Sahagún, que se dejará ver en su trabajo misional en Nueva España, donde las indagaciones sobre la lengua, historia y demás expresiones culturales emprendidas por el fraile acerca de los nahuas, habrían sido inspiradas inicialmente por su convicción apostólica.

⁸⁰ El recelo de respecto de los estudios no era nuevo en absoluto dentro del franciscanismo. De hecho, el propio fundador daba muestras de sus resquemores hacia la filosofía y las ciencias naturales; sin embargo, con el tiempo la formación intelectual se fue afianzando con el fin de servir de instrumento a la investigación teológica y a la predicación. Cfr. Herrero Salgado, *op. cit.*, p. 479-485.

⁸¹ Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990, p. 19-21.

⁸² Bustamante García, *op. cit.*, p. 24. La Universidad de Salamanca, fundada a principios del siglo XIII, era hacia comienzos del XVI "uno de los principales focos de la cultura en Europa occidental" con maestros tan destacados como Fernán Pérez de Oliva, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Juan López de Palacios Rubio. Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún*, p. 33-32

2.1.1 El perfil del predicador franciscano.

Hemos señalado que los Hermanos Menores observantes buscaban el apego a los preceptos religiosos originales del franciscanismo. Ahora bien, ¿qué dicen las primeras reglas de la orden respecto de la predicación? De acuerdo con la tradición hagiográfica, un día del año 1208, Francisco experimentó un vuelco espiritual después de escuchar a un sacerdote leer y explicar el sentido del capítulo 10 del evangelio de Lucas en el que Jesús envía a sus discípulos a predicar el reino de Dios y a no poseer bienes materiales.⁸³ Esto fue lo que impulsó al *Poverello* a fundar una orden religiosa que cumpliera con dicha encomienda.⁸⁴ Así entonces, en la Primera Regla de la orden se esbozan las líneas que deben seguir los predicadores menores, mismas que aparecen con mayor claridad en la Segunda Regla o Regla bulada (1223), donde se dice: “Amonesto además y exhorto a estos mismos hermanos a que, cuando predicán, sean ponderadas y limpias sus expresiones[...] para provecho y edificación del pueblo, pregonando los vicios y las virtudes, la pena y la gloria, con brevedad de lenguaje, porque palabra sumaria hizo el Señor sobre la tierra”.⁸⁵

De esta manera, los primeros franciscanos se aproximaban a la homilía que practicaban los antiguos cristianos y se apartaban de las formas retóricas escolásticas de compleja elaboración que ganaban terreno en otros círculos eclesiásticos.⁸⁶ Además, los principales temas tratados en sus discursos eran el reino de Dios, el menosprecio del mundo, la obediencia y la mortificación del cuerpo; en suma, la penitencia. Dicha predicación de cariz más bien emocional contrastaba, por ejemplo, con la de los dominicos; más proclives a la argumentación lógica y racional. Sin embargo, con el paso del tiempo,

⁸³ “Id, yo os envío como corderos en medio de lobos. No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias, y a nadie saludéis por el camino”. (Lc, 10:3-4).

⁸⁴ Herrero Salgado, *op. cit.*, p. 408. *Apud.*, Tomás de Celano, *Vida primera de San Francisco*. Este autor es uno de los primeros hagiógrafos del santo a quien conoció en persona.

⁸⁵ Citado en Herrero Salgado *op. cit.*, p. 438.

⁸⁶ *Cfr.* Herrero Salgado, *op.cit.*, p. 441-450 y Murphy, *op. cit.*, p. 306.

tales contrastes disminuyeron dado que en ambas congregaciones se adoptó y cultivó con esmero el sermón universitario o temático, cuyas características formales y estilísticas tan rígidas y definidas provocaron que, para comienzos del siglo XVI, las diferencias entre los sermones franciscanos y dominicos fueran mínimas; acaso los discursos de estos últimos contenían divisiones más elaboradas.⁸⁷

Con todo, el movimiento reformista que recorría la cristiandad europea desde fines del siglo XV –del cual los observantes franciscanos fueron sólo una expresión- y que veía en el cristianismo primitivo el modelo para sus acciones pastorales, revitalizaría paulatinamente la sencillez del discurso homilético.⁸⁸

En resumen, tenemos pues, que nuestro autor se desarrolló en España dentro de un ambiente de franciscanos *observantes*, inclinados hacia el estudio humanístico, no por mera inquietud intelectual, sino como parte sustantiva de su preparación como predicadores, cuya actividad desde el púlpito estaría, de alguna manera, inspirada en los consejos del fundador de la Orden, con los temas penitenciales como uno de los asuntos centrales de la predicación.

⁸⁷ *Cfr.* Herrero Salgado, *op. cit.*, p. 421-413 y Taylor, *op. cit.*, p. 62. Es posible que las mencionadas diferencias en la predicación dominica y franciscana puedan explicarse, al menos en parte, a partir de los distintos objetivos iniciales de ambas órdenes. La organización creada por Domingo de Guzmán tenía como prioridad contrarrestar el empuje de la “herejía” albigena en el sur de Francia que negaba varias creencias sostenidas por la Iglesia Católica como el infierno y los sacramentos, además de que ponía en duda la legitimidad de la jerarquía eclesiástica. Por ello no debe extrañar que los dominicos se hayan ejercitado en la defensa del dogma a través de argumentos bastante elaborados que se reflejarían en sus sermones. Por su parte, Francisco se preocupó en primera instancia en realizar una predicación moral (sobre “vicios y virtudes”) entre los católicos de relajadas costumbres de su entorno. Al respecto, según el capuchino Mons. Felder, la predicación dogmática comenzó entre los franciscanos a partir del contacto con los infieles y con los herejes. Citado en Herrero Salgado, *op. cit.*, p. 443.

⁸⁸ *Vid supra*, p. 22-23.

2.2 La actividad apostólica de Sahagún.

Desde su llegada a Nueva España hacia 1529, fray Bernardino ocuparía alrededor de 60 años de su vida para poner en práctica, entre la población náhuatl, los preceptos apostólicos que acabamos de esbozar. Así, el estudio de la lengua indígena predominante en el centro de lo que hoy es México se convirtió en la prioridad inicial de nuestro autor. El cronista franciscano Gerónimo de Mendieta escribía, hacia finales del siglo XVI, respecto de Fray Bernardino de Sahagún que recién llegado a Nueva España, hacia fines de 1529, “aprendió en breve la lengua mexicana, y súpola tan bien, que ninguno otro hasta hoy se le ha igualado en alcanzar los secretos de ella, y ninguno tanto se ha ocupado en escribir en ella”.⁸⁹

Es de presumirse que nuestro autor inició su aprendizaje de la lengua náhuatl tan pronto como tuvo contacto con los indígenas, lo que pudo tener lugar incluso antes de arribar a las costas veracruzanas en 1529, pues acompañaban a los frailes en su navegación desde España algunos nahuas que Cortés había llevado consigo unos años antes a la Península y que ahora regresaban a casa.

Entre 1530 y 1535 Bernardino habitó en los conventos de Tlalmanalco y Xochimilco, sitios de población náhuatl, en donde seguramente ejerció su aprendizaje de la lengua mexicana. En 1536 asistió a la fundación del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco y, a partir de entonces, laboró como maestro de latinidad. Poco tiempo después, su dominio de la lengua indígena era suficiente como para poder fungir como intérprete en juicios que fray Juan de Zumárraga, en su calidad de inquisidor apostólico, levantó entre 1538 y 1539

⁸⁹ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. V, cap. XLI, v. I, p. 380. Sahagún llegó como parte del grupo de religiosos que fray Antonio de Ciudad Rodrigo, uno de los Primeros Doce, reclutó en España entre 1526 y 1529. Es posible que el arribo a costas americanas no se haya logrado sino hasta comienzos de 1530. *Vid.* Bustamante García, *op. cit.*, p. 30-32. Para una visión general de las obras de nuestro autor ver la tabla bibliográfica Sahaguntina que presenta Jiménez Moreno en su *Fray Bernardino de Sahagún y su obra*. México, Editorial Pedro Robredo, 1938.

en contra del cacique don Carlos Ometochtzin de Tetzoco y otros naturales mexicanos, por su retorno a la religión de sus ancestros. De acuerdo con León-Portilla, dicha experiencia debió incitar al fraile a conocer más acerca de la cultura de los nahuas, pues para entonces era evidente que la religión antigua no había sido olvidada y que los esfuerzos de los evangelizadores habían sido hasta ese momento, en gran medida, infructuosos.⁹⁰

Es así como hacia 1540 Sahagún dio inicio a la que sería una prolífica producción escrita; labor que se prolongaría durante algo más de cuatro décadas, tiempo en que fray Bernardino combinaba las labores propias del sacerdocio con el estudio de la lengua y cultura nahuas y con la elaboración, revisión, corrección y ampliación de sus escritos sobre las “antigüedades” indígenas y aquellos de índole propiamente doctrinal, los que en conjunto, recordaremos una vez más, constituían las dos caras de la misma moneda, puesto que el objetivo primordial de unos y otros textos era ofrecer herramientas a los demás frailes, para utilizarlas en su prédica cotidiana y afianzar el cristianismo indiano. A propósito de ello, Sahagún manifiesta en el prólogo al libro X de la *Historia General*:

Si bien se considera la predicación evangélica y apostólica, hallarse ha muy claro que la predicación de los católicos predicadores ha de ser vicios y virtudes, persuadiendo lo uno y disuadiendo lo otro y lo más continuo ha de ser el persuadirlos las virtudes teologales y disuadirlos los vicios a ellas contrarias. Y desto hay mucha materia en los seis libros primeros desta historia, y en la postilla sobre las epístolas y evangelios de los domingos de todo el año que hice, y muy más resolutamente en la doctrina christiana que los doce primeros predicadores predicaron a esta gente indiana, la cual yo, como testigo de vista, copilé en esta lengua mexicana, y para dar mayor oportunidad y ayuda a los predicadores desta nueva iglesia en este volumen he tratado las virtudes morales, según la inteligencia y práctica y lenguaje que la misma gente tiene dellas.⁹¹

⁹⁰ León-Portilla, *Bernardino...*, p. 84.

⁹¹ Sahagún, *Historia...*, Pról. Lib. X, v. II, p. 855. Si bien fue la preocupación evangelizadora del franciscano la motivación inicial para recopilar la vasta información sobre la cultura indígena que se reúne en esta *Historia General*, autores modernos han señalado que en ocasiones se alcanza a advertir que dicha motivación pasa a segundo plano frente al interés e incluso admiración que las despertó en el religioso

Aquí podemos observar que, en primer término, fray Bernardino remite al lector-predicador de su época interesado en encontrar material para la labor evangélica, al contenido de distintos libros de la *Historia* en los que trata acerca del culto a los dioses indígenas, la “astrología judiciaria”, “agüeros y abusiones”, además 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”.⁹² En seguida, sugiere la consulta de distintos textos suyos específicamente elaborados para ser empleados en los oficios católicos: la *Postilla de las Epístolas y Evangelios* y los *Colloquios de los Doce y Doctrina Christiana*; obra redactada en 1564, en la que se reconstruyen los diálogos que sostuvieron los primeros doce franciscanos en Nueva España con los señores y sacerdotes nahuas en 1524, tres años después de la derrota de los mexicas en Tenochtitlán a manos de las tropas de españoles, nahuas y totonacos comandadas por Hernán Cortés.⁹³

Finalmente, resulta no menos relevante que fray Bernardino considere útil para la predicación el indagar, recopilar y traducir la información referente a lo que él calificaba como “virtudes morales” de los nahuas “según la inteligencia y práctica y lenguaje que la

⁹² Palabras que sirven de título al libro VI de la *Historia*, en el cual quedaron reunidos numerosos *huehuetlatolli*; discursos a los que hicimos referencia en el primer capítulo de este trabajo y que causaron admiración en Sahagún y varios religiosos más, al grado de que se hicieron diversos esfuerzos por *cristianizarlos* o, si se prefiere, *nahuatlizar* el cristianismo a través de ellos. Páginas adelante examinaremos la manera en que tales formas discursivas están presentes en los sermones de nuestro autor.

⁹³ La *Postilla* y los coloquios referidos por fray Bernardino en prólogo al libro X de la *Historia*, inicialmente formarían parte de una sola obra compuesta por cuatro libros, entre los que figuraban una doctrina y una crónica sobre la evangelización primitiva. El propio fraile indica que el proyecto de elaboración de ésta última fue abandonado, mientras que la declaración o postilla de las epístolas y evangelios se prepararía como un volumen aparte. Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*. Edición facsimilar de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Fundaciones de Investigaciones Sociales, 1986, f. 27v-28r. Por otra parte, la historicidad de los diálogos entre sacerdotes indígenas y españoles que el franciscano recrea “como testigo de vista” 40 años después de haberse llevado a cabo ha sido discutida por diversos investigadores modernos. Al respecto ver Bustamante García, *op. cit.*, p. 163-164, y Klor de Alva, “La historicidad de los ‘Coloquios’ de Sahagún” en Ascensión Hernández de León Portilla (ed.) *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*. México. Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 180-218

misma gente tiene dellas”, lo que nos hace pensar que el religioso identificó, en algunos aspectos de la forma de vida de los indígenas, elementos equiparables a la moralidad cristiana que quizás podían seguirse fomentando en los sermones católicos, por lo que resultaba necesario reproducirlas apeándose a la manera en que se concebían, practicaban y expresaban.

Así, el esfuerzo apostólico de nuestro autor se vio cristalizado en numerosos escritos, tanto aquellos que en el siglo XVI eran considerados *historia moral*, como los de índole doctrinal: los unos para conocer múltiples aspectos de la cultura de los nahuas; los otros para cristianizarlos, lo que significaba no sólo enseñar a los indígenas los preceptos del catolicismo, sino refuncionalizar y reorientar aquellas creencias y prácticas autóctonas que se creyeran compatibles con la religión y forma de vida cristiana, situación de la que encontraremos varios ejemplos dentro de los sermones sahuaguntinos.

Un vistazo a la producción bibliográfica de Sahagún nos ayudará a obtener un panorama general de ambas facetas de su labor evangelizadora, las cuales –como se puede apreciar– corren de forma paralela a lo largo de los años. De tal manera es probable que existan ciertas influencias recíprocas o correspondencias entre ambos grupos de obras. Ésta es una de las tareas respecto del estudio de la obra sahuaguntina que, me parece, no se ha explorado lo suficiente y sobre la cual el presente trabajo pretende hacer algunas aportaciones,⁹⁴ principalmente en cuanto al origen de esta relación dado que los sermones comienzan a ser escritos en fecha bastante temprana y son revisados por primera vez al

⁹⁴ Dibble y Mikkelsen suponían que existía una independencia entre la elaboración de la *Historia* y los textos doctrinales, debido a la notable ausencia de elementos retóricos indígenas (relacionados con el *huehuellahtolli*) en obras como el sermulario. Charles E. Dibble y Norma B. Mikkelsen, “La olografía de Fray Bernardino de Sahagún”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* (En adelante *ECN*), vol. IX, 1971. p. Sin embargo, diversos autores como Anderson y Baudot han señalado lo contrario tanto en sermones como en cantares. *Vid.* Anderson “Sahagún’s Doctrinal Encyclopaedia” en *ECN*, v. XVI, 1983, p. 109-122 y Baudot, “Los huehueltolli en la cristianización de México: Dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún”. En *ECN*, v. 15, 1982. p. 125-145.

momento en que se recogen los discursos de la “palabra antigua”, lo que constituye el primer paso de Sahagún hacia un estudio más profundo de lengua y cultura nahuas.

Como se puede apreciar en el Cuadro 1, la década de 1540 marca el inicio de la actividad de escritorio de fray Bernardino, ocupado en redactar obras necesarias para la predicación cotidiana. Asimismo, hacia finales de dicho decenio, comienza la indagación sobre la cultura de los nahuas, con un interés fundamentalmente práctico y lingüístico, pues se trata de la recopilación de *huehuetlahtolli*, presumiblemente efectuada para adecuar mejor la forma y el estilo de su discurso cristiano, al que sus feligreses nahuas habían estado acostumbrados.

Durante la siguiente década, Sahagún prefiguró lo que sería la base de su tarea de investigación sobre las creencias, prácticas e historia de los nahuas, que desarrollaría incansablemente durante el resto de su vida. Al mismo tiempo, observamos que el único texto devocional compuesto durante los años de 1550 es la *Psalmodia*, consistente en cantares para ser entonados en los oficios católicos, que tiempo más tarde sería revisada y preparada para su publicación.

Posteriormente, notamos una prolífica actividad durante el decenio de 1560 en la composición de los textos primigenios de la *Historia General*, a la vez que se revisa el *Sermonario* y se redactan las obras que presumiblemente constituirían una “Enciclopedia doctrinal”: los *Colloquios y doctrina christiana*, la *Postilla*, así como una versión revisada de la *Psalmodia*.

Cuadro 1. Cronología de la producción bibliográfica de fray Bernardino de Sahagún.⁹⁵

Obras doctrinales	Años	<i>Historia General</i>
Se inicia la composición del <i>Sermonario en lengua mexicana</i> y probablemente una primera versión de la <i>Postilla de las Epístolas y Evangelios</i>	1540	
	1547	Recopilación de <i>huehuetlatolli</i>
Posible corrección del sermonario	1548	
	1553-1555	Recoge y redacta en náhuatl testimonios tlatelolcas de la conquista de Mexico-Tenochtitlan.
Se “dicta” la <i>Psalmodia christiana</i> (cantares)	1558-1561	Redacción en Tepapulco de los <i>Primeros Memoriales</i> compuestos de 4 capítulos: Dioses, Cielo e Infierno, Señorío y Cosas humanas
	1562	Revisión y adición de los textos primitivos en Tlatelolco; los capítulos se convierten en libros y se añade un quinto sobre cosas naturales (<i>Memoriales en tres columnas</i>)
Revisión, corrección y adiciones al sermonario	1563	
Preparación de los <i>Colloquios y doctrina christiana</i> , además de una nueva versión de la <i>Postilla</i>	1564	
	1565	Reordenación en México de los textos e integración de los libros de “Retórica” y “Conquista”. La obra amplía su contenido con temas como el calendario ritual, “agüeros y abusiones”, comercio, partes del cuerpo humano, enfermedades y “vicios y virtudes”. (Manuscrito perdido, pero es posible que los <i>Memoriales con escolios</i> sean fragmentos del texto original).
Revisión de la <i>Postilla</i> y la <i>Psalmodia</i>	1567-1569	Examinación de los doce libros que componen la <i>Historia</i> . Retiro de apoyo económico.
	1570	El provincial Alonso de Escalona ordena dispersar los manuscritos por diferentes conventos franciscanos. Sahagún compone un <i>Sumario</i> de toda la obra y un <i>Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios desta Nueva España usaban en el tiempo de su infidelidad</i> , enviado al Papa Pio V. Prólogo de los doce libros.
<i>Exercicio quotidiano</i>	1574	Fray Miguel Navarro, Comisario general de la orden franciscana, restituye los manuscritos a Sahagún
	1575-1576	Traslado en limpio de los doce libros en náhuatl, acompañados de traducción al castellano (<i>Códice florentino</i>)
<i>Additiones y Apéndiz a la Postilla</i>	1579	
Publicación de la <i>Psalmodia</i>	1583	
	1584-1585	<i>Calendario mexicano, Arte adivinatoria y Relación de la Conquista desta Nueva España</i> ; nuevas versiones de lo anotado en los libros II, IV y XII de la <i>Historia</i> .

⁹⁵ El presente cuadro no pretende ser exhaustivo. La única intención es ofrecer un seguimiento esquemático del proceso de elaboración de las obras de nuestro autor. Los datos se basan principalmente en Josefina García Quintana, “Fray Bernardino de Sahagún”, en *Historiografía mexicana, vol. I. Historiografía novohispana de tradición indígena*. Coord. José Rubén Romero Galván. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003. p. 197-228, Bustamante García, *op. cit. passim* y Jiménez Moreno, *op. cit.*, tablas bibliográficas. Es necesario advertir que no se incluyen obras como *Vida de San Bernardino*, *Manual del Christiano*, el *Arte de la lengua mexicana* y *Vocabulario apéndiz* y otros opúsculos que se conocen sólo por referencias aisladas y cuya fecha de elaboración es bastante incierta.

En relación con dichos textos podemos señalar que, en términos generales, existe una preocupación en fray Bernardino por reproducir formas de expresión propias de los discursos de los antiguos nahuas, aunque siempre con cierta moderación.⁹⁶ Cabe mencionar que el fraile declara en distintas oportunidades que para lograr tal objetivo contó con la participación de sus estudiantes indígenas del Colegio de la Santa Cruz.⁹⁷

Por otra parte, se observa desde esta época una importante inquietud de nuestro autor por combatir abierta y frontalmente a través de sus textos doctrinales las creencias y prácticas del antiguo culto mesoamericano, muchas de las cuales permanecían vivas en los pueblos nahuas. El ejemplo más claro de ello es el libro de los *Colloquios y doctrina christiana*, el cual además de contener una exposición concisa de temas básicos de la religión traída del Viejo Mundo, presenta referencias explícitas a los dioses mexicas bajo epítetos propios de demonios para reiterar las cualidades compasivas del *Dios verdadero*. Como una breve nuestra de lo anterior transcribimos enseguida las palabras que, de acuerdo con el texto de los *Colloquios*, uno de los franciscanos dirigió a los señores indígenas respecto de sus antiguas divinidades:

Y luego, de día en día, demandan sangre, corazones. Por eso son muy temibles a la gente, mucho provocan el miedo; sus imágenes, sus hechicerías, son muy negras, muy sucias, muy asquerosas. Así son los que vosotros tenéis por dioses, a

⁹⁶ Entre los investigadores que han analizado tales obras desde múltiples ópticas están: Arthur J. O. Anderson, Miguel León-Portilla, Jorge Klor de Alva, Berenice Alcántara, Christian Duverger y varios otros. Si bien fray Bernardino recurre en sus obras doctrinales al uso de difrasismos y paralelismos semejantes al estilo de los *huehuetlahtolli* indígenas, no se puede decir que haya pretendido reproducir o imitar al máximo esos discursos de la antigua palabra, como sí lo hicieron décadas más tarde, ya en el siglo XVII, fray Juan Bautista y fray Juan de Mijangos. (Cfr. Garibay, *Historia...*, 2ª parte, p. 666-697). En el siguiente capítulo de este trabajo veremos cómo se manifiesta esta inquietud de nuestro autor en el *Sermonario en lengua mexicana*.

⁹⁷ En el caso del libro de los *Coloquios...*, fray Bernardino indica que los diálogos entre franciscanos y señores y sacerdotes nahuas se habían conservado en papeles y memorias, los cuales se convirtieron “en lengua mexicana bien congrua y limada” en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en el año de 1564 “con los colegiales más hábiles y entendidos en la lengua mexicana y en la lengua latina que hasta ahora se an en el dicho colegio criado; de los cuales uno se llama Antonio Valeriano, vezino de Azcapuçalco, otro Alonso Vegerano, vezino de Quauhtitlan, otro Martín Iacobita, vezino deste Tlatilulco y Andrés Leonardo, también de Tlatilulco.” Asimismo, este grupo contó con la ayuda de cuatro ancianos indígenas versados en su lengua y en sus antigüedades. Sahagún, *Coloquios...*, “Al prudente lector”, p. 75.

quienes seguís como dioses, hacéis ofrendas. Ellos son los que mucho afligen a la gente, y los que en ella ponen suciedad.

Pero aquel, que es Dios verdadero, que gobierna, verdadero inventor de la gente, el verdadero Dador de la vida, el verdadero Dueño del cerca y del junto, aquél que nosotros os venimos a mostrar, él no es así.⁹⁸

Dicha tendencia a dedicar numerosos folios de sus textos para enfrentar los cultos indígenas antiguos aumentaría en los siguientes años, muy probablemente, en relación con el conocimiento cada vez más amplio de Sahagún respecto de la cultura náhuatl, en la que prácticamente todas las actividades cotidianas estaban ritualizadas y vinculadas con sus seres divinos, de tal manera que resulta comprensible que el fraile *descubriera* en casi todo lugar y momento la terca permanencia de prácticas *idolátricas* y lanzara duras recriminaciones en contra de los primeros evangelizadores que creyeron haber implantado exitosamente la fe de Cristo entre los indígenas.⁹⁹ Una obra tardía como el *Apéndice a la Postilla* (1579) es profusa –al menos por lo que se conserva de ella– en discursos para rebatir creencias, costumbres e instituciones antiguas como el *calmecac* al que “llamaban casa de tristeza, casa de llanto, casa de penitencias[...] Pero esto es una declaración mentirosa, un gran engaño, pues el Dios verdadero por quien se vive, quien nos creó, no

⁹⁸ Sahagún, *Coloquios...*, cap. IV, p. 125. El extracto es tomado de la traducción directa del náhuatl al español realizada por León-Portilla. En la versión náhuatl original de esta cita se observan antiguos vocablos para designar a la máxima divinidad, tales como *Teyocoyani* (“Inventor de la gente”), *Ipalnemohuani* (“Dador de la vida”) y *Tloque Nahuaque* (“Dueño del cerca y del junto”), precedidas de la palabra *nelli* (verdadero). *Idem.*, f. 31v y p. 124.

⁹⁹ Al respecto, debemos señalar que la primera cita del presente capítulo no es el único ejemplo de reproche hacia los primeros misioneros. Entre otros testimonios, tenemos el conocido pasaje del apéndice del Libro IV de la *Historia General* en donde fray Bernardino refuta duramente las cualidades que fray Toribio de Benavente, Motolinía, encontró en la antigua cuenta de los días o *tonalpohualli*. Dicha refutación pudo ser determinante en el conflicto que envolvió a Sahagún con el provincial fray Alonso de Escalona, quien ordenó la dispersión de los manuscritos primigenios de la *Historia General*. *Vid.* Nicolau D’Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952, p. 76-81.

nos creó para el llanto y la tristeza, sino para la alegría y las recreaciones, por eso nos creó”.¹⁰⁰

De esta manera, podemos señalar que, *grosso modo*, en la producción bibliográfica doctrinal de nuestro autor se advierte la intención de exponer el mensaje cristiano en un lenguaje “congruo y pulido” adecuado para los oídos nahuas, retomando formas de expresión de estirpe indígena, así como la progresiva preocupación por combatir las manifestaciones del culto indígena antiguo que el autor consideraba más perniciosas y perjudiciales para la efectiva implantación del cristianismo entre los pueblos nativos de la Cuenca de México.

Sin duda faltaría mucho más por comentar sobre la bibliografía doctrinal de Sahagún, pero consideramos que lo anterior es suficiente para contar con una visión panorámica de la faceta de fray Bernardino como predicador que nos permita emprender el estudio del *Sermonario en lengua mexicana* (Manuscrito 1482, BNM), situando a nuestro autor como miembro del grupo de franciscanos *de la observancia*, con una formación espiritual e intelectual dentro de su comunidad que lo inclinaba tanto a la exaltación de las enseñanzas de Jesús y del fundador de la orden de Hermanos Menores (penitencia, renuncia a los bienes materiales y obediencia, entre otros), así como al estudio humanístico para sustentar mejor su actividad apostólica entre los pueblos de la Nueva España.

Así, observaremos que en dicho *Sermonario* los temas de predicación relacionados con las enseñanzas arriba señaladas ocupan un espacio importante, a la vez que se percibe el esfuerzo inicial de Sahagún por construir discursos cristianos con un estilo retórico adecuado para el auditorio indígena, basado en los resultados de sus primeras indagaciones

¹⁰⁰ Sahagún, “Apéndiz” en *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*. Edición, paleografía, versión al español y notas de Arthur J.O. Anderson. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, p. 133.

sistemáticas sobre la lengua y cultura de los nahuas, así como probablemente en una mayor participación de sus colaboradores del Colegio de Tlatelolco. De todo ello nos ocuparemos en los capítulos subsecuentes.

III. LOS SERMONES SAHAGUNTINOS.

3.1 Los manuscritos.

Como hemos señalado en líneas anteriores, la composición de un *corpus* de sermones en lengua náhuatl hacia 1540 marca el inicio de la actividad de Bernardino de Sahagún como escritor. Investigadores modernos han observado que éste era el momento en que nuestro fraile fue trasladado del convento de Tlatelolco al de Huexotzinco, por lo que es muy probable que Sahagún haya realizado la redacción de sus sermones en ambos sitios,¹⁰¹ lo que a su vez marcaría igualmente el inicio del trabajo conjunto con los estudiantes nahuas del Colegio de la Santa Cruz, para elaborar textos de historia y doctrina en lengua mexicana.

En la actualidad se conocen dos copias manuscritas de estos sermones en las que fray Bernardino figura como autor. Una de ellas se conserva en la Biblioteca Newberry de Chicago con el número 1485 de la Colección Ayer, mientras que la otra permanece resguardada en la Biblioteca Nacional de México, marcada con el número 1482 del Fondo de Origen.¹⁰²

Tanto la historia como las características físicas de ambos manuscritos han sido descritas con mucho cuidado y minuciosamente por Jesús Bustamante García en su análisis crítico de los escritos sahguntinos. En esta oportunidad, tomaremos como base muchas de las apreciaciones que el investigador español hace al respecto y destacaremos únicamente

¹⁰¹ León-Portilla, *Bernardino...*, p. 85, *cfr.* Bustamante García, *op. cit.*, p. 87.

¹⁰² En adelante, cuando se trate del texto de la Biblioteca Newberry, nos referiremos a él tan sólo como "Manuscrito Ayer". También debemos señalar que todos los extractos de los sermones que aquí presentemos, proceden del manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, volumen que aparecerá citado como *Sermonario en lengua mexicana*, o bien, simplemente como *Sermonario*.

algunos aspectos que representan un importante punto de partida para dar paso al análisis de una selección de los discursos que fray Bernardino preparó para la predicación.

El primero de los ejemplares del sermonario de Sahagún del que se tuvo noticia por parte de los bibliófilos del siglo XIX es uno que perteneció a José Fernando Ramírez, quien con seguridad lo obtuvo de la biblioteca del convento de San Francisco de México. Este manuscrito pasó a manos de Alfredo Chavero, quien lo vendió a Manuel Fernández del Castillo, mismo que a su vez hizo lo propio en Londres, donde posteriormente fue adquirido por Edward E. Ayer.¹⁰³

Joaquín García Icazbalceta identificó en 1886 un códice diferente de sermones de nuestro autor, conservado en la Biblioteca Nacional de México bajo el título de *Sermones en mexicano*, encuadernado en un solo volumen junto con otros textos homiléticos, compuestos por el también franciscano fray Alonso de Escalona. Al principio del manuscrito aparece un índice del siglo XVI con el siguiente encabezado:

Tabla de los sermones que se trata en el presente libro primeramente vn auiento y sermones de la natiuidad del señor, y las dominicas lxxa. lxa. y La, y vna quaresma y Resurreccion, lo qual es compostura y lengua del padre frai bernardino de Sahagun.

Item se trata luego otro aviento con los demas que son fiestas y dominicas del señor y es, lengua del padre fray alonso de escalona.¹⁰⁴

Al no poder cotejar este sermonario con el encontrado por José Fernando Ramírez, García Icazbalceta no pudo determinar si éste se trataba de una copia o de una versión diferente. Debieron pasar varios años para que algunos especialistas hicieran las debidas

¹⁰³ Bustamante García, *op. cit.*, p. 66. En dicho recinto ha estado a la disposición de los investigadores interesados en la obra sahumantina, entre ellos Barry D. Sell, quien se propuso elaborar la traducción íntegra del documento. Lamentablemente, los resultados de esta encomiable empresa aún no han sido publicados. Una descripción pormenorizada del manuscrito la podemos encontrar en Bustamante García, *op. cit.*, p. 66-76.

¹⁰⁴ Sahagún, *Sermonario en lengua mexicana*, f. III. En el presente estudio sólo nos ocuparemos de los sermones sahumantinos y dejaremos los de Escalona para otra oportunidad. De esta manera, cuando hagamos referencia a dicho volumen estaremos hablando exclusivamente de los discursos de Sahagún, salvo cuando se indique lo contrario.

comparaciones con resultados distintos. Hacia 1971, Dibble y Mikkelsen opinaban que se trataba de textos idénticos y que muy probablemente el manuscrito de la Biblioteca Nacional era una copia de aquél de la colección Ayer.¹⁰⁵ Se pensaba que éste último documento era el original, toda vez que contiene anotaciones de la mano del autor, así como su propia rúbrica; elementos que están del todo ausentes en el volumen del repositorio mexicano.

Dicha opinión no fue discutida con amplitud hasta que Bustamante García realizara un cotejo directo y cuidadoso de ambos documentos. El especialista llegó a la conclusión de que sólo los quince primeros sermones de las dos colecciones se correspondían mutuamente de manera literal, aunque con la salvedad mencionada de que el manuscrito de la Biblioteca Nacional carece de las correcciones y agregados que Sahagún hiciera en 1563 directamente sobre los textos. Así, el investigador español deduce que desde el domingo de Adviento hasta el cuarto domingo después de Epinafia, ambos sermonarios serían copias casi coetáneas de un volumen anterior hoy perdido;¹⁰⁶ por otra parte, el resto de los discursos homiléticos difieren en su contenido, estilo e incluso en número: el Manuscrito Ayer cuenta con 64 sermones en total, de los cuales 49 no tienen paralelo en el códice de la Biblioteca Nacional; éste, por su parte, contiene 82 textos: 49 son de Sahagún (34 exclusivos de este manuscrito) y 33 de su compañero de orden fray Alonso de Escalona.¹⁰⁷

Bustamante García supone que la razón de tales diferencias estriba en que la composición de los sermones se desarrolló en dos momentos distintos: en una primera

¹⁰⁵ Dibble y Mikkelsen, *op. cit.*, p. 233.

¹⁰⁶ Bustamante García, *op. cit.*, p. 81. Este autor discute con mayor amplitud las diversas hipótesis que se han originado en torno a la confección de ambas copias del sermonario sahumantino; mismas que no consideré necesario reproducir en este espacio, puesto que prefiero anotar en las siguientes páginas algunas consideraciones que abonarían a favor de la propuesta de Bustamante en relación con la posibilidad de que el Manuscrito Biblioteca Nacional contenga sermones más antiguos que los de la Colección Ayer.

¹⁰⁷ *Idem.*, p. 59, 76, 82. Según el índice original del documento eran en total 92 sermones; los últimos 10, de Escalona, se perdieron.

instancia Sahagún habría redactado una colección homilética cuyo resultado final -a partir de su paulatino estudio sistemático de las formas discursivas nahuas- no le habría parecido del todo satisfactorio, por lo que decidió elaborar una nueva colección de sermones con un estilo más cercano a los *huehuetlahtolli*; misma que llegó a nosotros a través del Manuscrito Ayer. Circunstancias que señalaremos más adelante condujeron a que el volumen de la Biblioteca Nacional se confeccionara con prisas cuando dicha segunda versión del sermonario aún no estaba terminada (sólo se habían re-elaborado los primeros 15 sermones), por lo que en ella se reprodujeron los discursos de la primera etapa que aún no habían sido revisados y se complementó además con los textos de Escalona.¹⁰⁸

Es preciso que nos detengamos un instante en este punto para ubicar con mayor precisión los momentos en que se piensa que fray Bernardino se dio tiempo para redactar sus sermones, esto con el fin de entender mejor la hipótesis del erudito español que acabamos de esbozar, lo que a su vez nos servirá de preámbulo a la presentación y análisis de los textos seleccionados para el presente trabajo.

3.2 Momento de elaboración.

El título de puño y letra de Sahagún que encabeza el Manuscrito Ayer dice:

Siguense vnos sermones de dominicas y de santos en lengua mexicana: no traduzidos de sermonario alguno sino co[m]puetos nuevamente a la medida y la capacidad de los indios: breves en materia y en lenguaje congruo venusto llano y facil de e[n]tender para los que lo oyere[n] altos y baxos principales y macegales [sic] hombres y mugeres. Compusiero[n]se el año de 1540, anse come[n]zado a corregir y añadir este año de 1563 en este mes de julio. Infraoctava visitationis. El avtor los somete a la correction de la madre sancta yglesia romana co[n] todas las obras q en esta lengua mexicana a c[o]mpuesto fray b[er]nardino de sahagun.¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Idem.*, p. 86-90.

¹⁰⁹ Citado en Dibble y Mikkelsen, *op. cit.*, p. 232. El título es de la mano de Sahagún y está rubricado. Los datos contenidos en el encabezado de este manuscrito son muy importantes ya que dan las fechas de composición y revisión de los sermones y revelan el objetivo del autor de elaborar discursos originales según

Así, tenemos que el propio fraile da como fecha de composición el año de 1540, además de que indica el momento en que se someten a revisión y corrección, veintitrés años más tarde. Tales correcciones y añadidos son también de mano de Sahagún y aparecen a lo largo del volumen anotadas en los márgenes.¹¹⁰ Es importante resaltar que el autor menciona que, al mismo tiempo que realiza esta tarea, se dispone a entregar sus demás obras a la “correction” de la Iglesia católica. Al revisar la producción bibliográfica de Sahagún (Cuadro 1) vemos que a la fecha el fraile había redactado los *Sermones*, la *Postilla* y la *Psalmodia Christiana*; recopilado los *huehuetlahtolli* y ciertos testimonios tlatelolcas de la Conquista, además de haber culminado la confección de los *Primeros memoriales*. De tal manera, es posible que entregara todas estas obras en conjunto a las autoridades eclesiásticas para su examinación, tal vez no para ser consideradas para su publicación puesto que no estaban totalmente terminadas (como lo demuestran las adiciones al sermonario), sino para recibir la aprobación oficial además de recursos para continuar con su elaboración.

Por otra parte, también es importante señalar que para 1563, fray Bernardino se encontraba de nuevo en Tlatelolco, en una nueva etapa de trabajo intenso con sus estudiantes nahuas como Antonio Valeriano y Martín Jacobita, entre varios más, ampliando la información recogida en Tepepulco sobre múltiples aspectos de la cultura náhuatl. Así, entre tales ocupaciones, nuestro autor se dio tiempo para revisar sus sermones compuestos en 1540 y realizar todas las enmiendas que se aprecian en el Manuscrito Ayer.

Ahora bien, existe un testimonio más en este volumen que indica que la composición primaria de los sermones debió tomar bastante tiempo puesto que, en un breve

la “medida y capacidad de los indios”, además de que están pensados para ser escuchados y entendidos por cualquier individuo, sin importar su condición social ni su género.

¹¹⁰ Bustamante García, *op. cit.*, p. 71.

pasaje del sermón de víspera de Navidad, el predicador dice a su auditorio que Jesús nació hace 1548 años, lo que hace suponer que tal es la fecha en que fue escrito este sermón en particular.¹¹¹ De tal manera, se podría situar la confección original del sermonario sahumaguntino a lo largo de los años cuarenta, década que arrancaría para fray Bernardino con el recuerdo fresco de sus labores de traductor en el proceso inquisitorial que fray Juan de Zumárraga levantó contra Carlos Ometochtzin de Tezcoco en 1539, época en la que el franciscano transitó entre los conventos de México, Tlatelolco y Huexotzinco, recorrió numerosos lugares del valle de Puebla, atendió a enfermos hasta que él mismo se vio contagiado durante la peste que diezmó a la población indígena entre 1545 y 1546, además de que emprendió la tarea de recopilar aquellos discursos de la “antigua palabra” indígena que hemos mencionado en varias ocasiones.

Finalmente, el manuscrito de la Biblioteca Nacional ofrece elementos adicionales que permiten suponer que la escritura de este volumen pudo haber sido auspiciada por el arzobispo Zumárraga y que habría formado parte de su proyecto editorial junto con doctrinas y otros textos para la catequización de los nahuas. En el margen superior del folio III se aprecia una firma de difícil lectura porque está tachada y alterada, pero que

¹¹¹“in ye centzonxiuitl ipan caxtolpoualxiuitl omome, ipan chicuexiuitl”, o sea, $3 \times 400 (=1200) + 17 \times 20 (=340) + 8 = 1548$. Citado en Bustamante García, *op. cit.*, p. 75. El mismo dato se encuentra registrado en la el volumen de la Biblioteca Nacional, sin embargo, un anotador posterior de nombre fray Sebastián de Linares alteró esta fecha y sobrepuso la de 1583, probablemente el año en que revisó el manuscrito; acto que hizo confundirse a más de un historiador al tomar ésta última como anotación del propio Sahagún (Baudot, “Los huehuetlatolli...”, p. 128).

Ahora bien, Bustamante señala que también es posible suponer que la primera referencia que fray Bernardino hace sobre la fecha de elaboración de sus sermones (1540) sea más bien aproximativa y que la fecha más cercana al comienzo de composición sea 1548, principalmente porque el estilo de los discursos se asemeja a menudo al de los *huehuetlatolli*, de los cuales se afirma que el fraile no recopiló muestras sino hasta 1547. Sin embargo, como veremos más adelante, el Manuscrito Biblioteca Nacional ofrece elementos para considerar el inicio de la confección del sermonario, efectivamente, desde épocas tan tempranas como 1540. Además, el hecho de que Sahagún mencione que fue en 1547 cuando recogió los discursos de la “palabra antigua” náhuatl, no quiere decir que desde años antes no hubiera tenido algún acercamiento con los mismos, puesto que su compañero de orden fray Andrés de Olmos había consignado algunos de estos textos desde finales de la década de 1530. *Cfr.* Bustamante García, *op. cit.* 75-90.

Bustamante descifra de la siguiente manera: “Del Obpo. D. Fr. Joan Cumarr [rúbrica]”; es decir, “Del Obispo Don fray Juan de Zumárraga” a la que un “fray Sebastián de Linares” sobrepuso la suya.¹¹² De acuerdo con el bibliógrafo, la firma de Zumárraga permite fechar la elaboración del documento antes del 3 de junio de 1548, día de la muerte del prelado.

Así, lo anterior explicaría la urgencia por presentar al arzobispo una colección completa de sermones para el año litúrgico católico. Dado que la nueva versión sahumantina no estaba terminada (sólo contaba con los primeros 15 discursos del año litúrgico), hubo la necesidad de completar el sermonario con los textos que Sahagún había preparado desde 1540 y con otros más de Alonso de Escalona.

Asimismo, ello también revelaría las razones por las cuales es posible identificar la presencia de tres grupos diferentes de sermones en la parte compuesta por fray Bernardino del sermonario de la Biblioteca Nacional. Como veremos en seguida, existen importantes variaciones estilísticas en los discursos, las cuales están asociadas, sin duda, a la paulatina profundización de nuestro fraile en el conocimiento de la lengua mexicana y de los recursos del habla pulida indígena, así como a la creciente participación de los colegiales nahuas de Tlatelolco en la elaboración de este tipo de obras.¹¹³

¹¹² *Idem.*, p. 77-78. Presumiblemente sea a este Sebastián de Linares a quien pertenecen algunas de las anotaciones que contiene el manuscrito como la indicada en la nota precedente.

¹¹³ Entre los testimonios que el franciscano dejó sobre la aportación de sus estudiantes indígenas a la confección de discursos para la cristianización, tenemos las siguientes palabras contenidas en la “Relación del autor digna de ser notada” de la *Historia General*: “Porque si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana que puedan parecer y sean limpios de toda herejía, son los que con ellos se han compuesto, y ellos, por ser entendidos en lengua latina, nos dan a entender las propiedades [sic] de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar; y las incongruidades que hablamos en los sermones o que escribimos en las doctrinas ellos nos las enmiendan, y cualquier cosa que se ha de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto[...].” Sahagún, *Historia...*, Libro X, v. II, p. 931.

3.3 El Manuscrito 1482 de la Biblioteca Nacional.

En el presente trabajo no nos detendremos mucho en la descripción física del volumen de sermones que nos ocupa. Para abundar en ello remitimos al lector a los señalamientos que otros investigadores han hecho al respecto.¹¹⁴ Por el momento baste mencionar que se trata de un manuscrito en papel europeo, en buen estado, elaborado a dos tintas: negro para el texto náhuatl en general y rojo para títulos y palabras en latín o en romance. La letra es, además de bella, clara y bastante legible, aunque con algunas tachaduras y enmiendas que seguramente se derivan de errores del copista pues en ocasiones se advierte la reescritura de renglones o párrafos.

En su manufactura es posible identificar la participación de al menos dos amanuenses de acuerdo a las notables diferencias en el tipo de letra empleada. Con plena seguridad podemos decir que dichos copistas fueron indígenas, puesto que al respecto existen varios indicios, sobre todo en la transcripción de palabras españolas o latinas. Uno de los ejemplos más contundentes es la escritura de la palabra “inDulgentia”, en donde se advierte que el amanuense entendía que se trataba no de uno, sino de dos vocablos de distinta procedencia, puesto que las primeras dos letras (in) se presentan plasmadas con tinta negra, mientras que el resto de la palabra (Dulgentia) aparece escrito en rojo. Ello indica que quien copiaba el texto probablemente entendía que en este caso “in” era lo que los gramáticos conocen como el prefijo posesivo de la tercera persona del plural (su), a la vez que “Dulgentia” era la palabra europea afectada por dicho prefijo. Así, para el copista,

¹¹⁴ Si bien aún hace falta un estudio pormenorizado sobre los elementos materiales del manuscrito en cuestión, existen algunas descripciones más o menos detalladas en: Roberto Moreno de los Arcos, “Guía de las obras en lenguas indígenas existentes en la Biblioteca Nacional”, en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, núm. 17, p. 126-128 y Bustamante García, *op. cit.*, p. 76-83

el sermón no estaría hablando de “la indulgencia”, sino de “su *dulgencia*”, es decir, “la *dulgencia* de ellos”.¹¹⁵

La primera foja –no numerada– del sermonario contiene el encabezado que reproducimos más arriba, además del índice de los sermones sahumantinos. Recordemos que en total este *Sermonario en lengua mexicana* reúne 82 textos para la predicación, de los cuales los primeros 49 son de la autoría de fray Bernardino de Sahagún; todos ellos correspondientes a tiempos del año litúrgico.¹¹⁶

3.3.1 Los conjuntos homiléticos.

Una revisión general del sermonario de Sahagún permite identificar tres grupos de textos con distintas variaciones estilísticas y de contenido. Estos grupos deben corresponder a tres etapas distintas en la composición de la obra (Cuadro 2). Debemos señalar que el orden cronológico estimado difiere de la secuencia de aparición de los textos. De acuerdo con Bustamante, el grupo más temprano (Grupo A) está compuesto únicamente por tres sermones largos (f. 31-46v) del tiempo de Septuagésima. El siguiente (Grupo B) está conformado por 31 sermones breves (f. 47-116v) de los tiempos de Cuaresma, Pasión y Pascual: desde el Miércoles de Ceniza hasta la semana posterior al Domingo de Resurrección. Cabe señalar que estos sermones aparecen en el manuscrito con una

¹¹⁵ Sahagún, *Sermones...*, Feria 6a in parasceue, 3ª parte, f. 111r-112r. En un análisis sobre el lenguaje utilizado en obras doctrinales en náhuatl, Barry Sell señala que los vocablos españoles incorporados al discurso en lengua mexicana rápidamente fueron tratados como cualquier palabra nativa, es decir, que se vieron afectadas por los numerosos afijos propios del náhuatl, por ejemplo Spū santo-*tica* (por medio del Espíritu Santo), *i-tlaçu-añan-tzi* (su preciosa alma + reverencial), entre otras. Sell, *Friars, Nahuas, and Books. Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications*. Tesis doctoral, University of California, Los Angeles, 1993, p. 75. Así, es posible que en el caso que aquí revisamos el amanuense haya identificado una asimilación del mismo tipo en la voz “indulgencia”. Para él, únicamente “dulgencia” sería el vocablo extranjero incorporado a su lengua madre.

¹¹⁶ En cambio, la sección correspondiente a los sermones de Fray Alonso de Escalona contiene, además de sermones de temporal, discursos del santoral, es decir, aquellos que se preparan para ser pronunciados a propósito de la celebración de un santo determinado. Por otra parte, en el Manuscrito Ayer sí se encuentran algunos sermones de santos sahumantinos.

numeración propia (del 1 al 31), lo que claramente indica su pertenencia a un mismo conjunto. Finalmente, el grupo de sermones más tardío (Grupo C) corresponde a 15 discursos breves de los tiempos de Adviento, Navidad y después de Epifanía (f. 1r-30v), sección que termina con un *Laus deo*, locución utilizada generalmente como marca final de texto. Este último bloque de sermones también aparece en el manuscrito de la Biblioteca Newberry.

Según Bustamante, los conjuntos A y B pertenecen a un sermonario primigenio que Sahagún se disponía a rehacer por completo para adecuarlo mejor a las formas discursivas indígenas y a las necesidades pastorales de la evangelización. Presumiblemente, fray Bernardino estaba lejos de haber concluido su tarea cuando se tomó la decisión de presentar al arzobispo Zumárraga una colección de sermones en lengua mexicana. De esta manera, la nueva versión del sermonario sólo abarcaba las primeras fojas del manuscrito, por lo que, para completar el año litúrgico, en el resto del volumen se copiaron discursos de la antigua obra e, incluso, de un sermonario también muy temprano elaborado por fray Alonso de Escalona.¹¹⁷

La presencia de estos tres bloques discursivos es de un gran valor puesto que nos permite apreciar el camino que siguió el autor para alcanzar, como resultado de sus afanes pastorales, lo que -en sus palabras- son unos sermones “a la medida y la capacidad de los indios: breves en materia y en lenguaje congruo venusto llano y fácil de entender para los

¹¹⁷ Fray Bernardino proseguiría después con la reelaboración del sermonario, plasmado en el manuscrito de la Colección Ayer. Bustamante García, *op. cit.*, p. 85-88. Como lo ha señalado este mismo autor, los discursos en conjunto cubren la predicación de cada uno de los domingos de los ciclos de Navidad y Pascua (desde Adviento hasta Resurrección) más algunas “ferias” o días de la semana de lunes a viernes, que son importantes en la liturgia cristiana como son las del tiempo de la Cuaresma. Además, se encuentran las fechas especiales referentes a la vida de Jesús como la Nochebuena, la Circuncisión y la Epifanía. El año litúrgico está incompleto pues faltan los domingos de Pentecostés hasta el último anterior a Adviento, sin embargo, estas ausencias se subsanan parcialmente con los sermones de Escalona.

que lo oyeren altos y baxos principales y macegoales hombres y mugeres”¹¹⁸. El siguiente cuadro nos ayudará a identificar las variaciones estilísticas y la secuencia en el proceso de composición.

Cuadro 2. Características formales de los sermones del Manuscrito 1482 de la Biblioteca Nacional¹¹⁹

Grupo A (f. 31-46v)	Grupo B (f. 47-116v)	Grupo C (f. 1r-30v)
<p>Estructura: Tema. Texto corrido. (Sólo uno está dividido en tres partes). Sucesión de diversos pasajes de la Biblia que son explicados y de los que se saca una enseñanza Lenguaje: Utilización predominante de recursos de la retórica cristiana tradicional (<i>divisio, auctoritates y similitudines</i>). Ausencia de formas expresivas de estirpe náhuatl (paralelismos y difrasismos).</p>	<p>Estructura: Tema. Introducción: Síntesis de la enseñanza principal del sermón, consejos prácticos, palabras de padres a hijos poco desarrolladas. 1ª parte: Consejos prácticos, breve exposición doctrinal, descripción de situaciones de la vida social. 2ª parte: Consejos para alejarse del pecado, recomendaciones para enmendar la conducta. 3ª parte: Recomendaciones para cumplir con obligaciones cristianas. Esta estructura es seguida de manera poco sistemática. Lenguaje: Uso sistemático de similitudines. Incidental empleo de paralelismos.</p>	<p>Estructura: Tema. Introducción: Síntesis de la enseñanza principal del sermón y consejos de padres a hijos que recuerdan a los <i>huehuetlatolli</i>. 1ª parte: Narración y explicación del pasaje de la Escritura que funge como tema. 2ª parte: Amonestaciones a pecadores. 3ª parte: Recomendaciones para enmendar la conducta y cumplir con obligaciones cristianas. Lenguaje: Profusión de paralelismos. Uso limitado de recursos retóricos de tradición europea.</p>

En dicho esquema observamos que, si bien los discursos del franciscano parten del formato del “sermón temático” toda vez que cada uno de ellos comienza por la enunciación

¹¹⁸ *Loc cit.*

¹¹⁹ La información que se resume en el presente cuadro está basada en observaciones propias y se apoya en las opiniones que al respecto han hecho Bustamante García, *op. cit.*, p. 76-90, Baudot, “Los huehuetlatolli...”, p. 142 y Sussane Klaus, *op. cit.*, p. 32.

del “tema” (lectura de una cita bíblica) a desarrollarse a lo largo del texto, existen claras diferencias en la estrategia seguida para exponer el mensaje, puesto que Sahagún se aleja progresivamente de los recursos retóricos propios del estilo universitario, mediante el abandono de las complicadas construcciones y divisiones argumentativas, con el fin de favorecer un estilo más sencillo y directo, apoyándose cada vez más en fórmulas discursivas indígenas

Recordemos que fray Bernardino señala el año de 1540 como fecha de composición de su sermulario, lo que ubica a esta obra como la primera entre los escritos de nuestro autor, anterior incluso al comienzo de sus indagaciones sobre la cultura de los nahuas. Si bien el religioso cultivó el estudio del náhuatl desde su arribo a Nueva España, suponemos que no comenzó a internarse plenamente en las sutilezas de la lengua sino hasta 1547 cuando se dio a la tarea de recopilar decenas de *huehuetlatolli*, en la misma época en que continuaba con la elaboración del sermulario. Esta situación explicaría los cambios graduales que observamos en los textos homiléticos del franciscano.

Así, los discursos para los domingos de Septuagésima a Quincuagésima (Grupo A) deben ser los más antiguos –redactados en 1540- toda vez que son los más alejados de las formas expresivas nahuas. En ellos apreciamos que el autor desarrolla el tema principalmente a partir de estrategias muy usadas en la oratoria sagrada europea. Por otra parte, suponemos que el Grupo B corresponde a una etapa intermedia en el proceso de composición del sermulario, en la que el franciscano se da cuenta de la necesidad de adecuar sus discursos a un público diferente al europeo. Es por ello que opta por un estilo mucho más sencillo e introduce numerosas situaciones de la vida práctica; sin embargo, para este momento su conocimiento de la “retórica” antigua indígena debía ser, en cierta medida, aún superficial puesto que la utilización de fórmulas nahuas, tales como los

paralelismos, es más bien esporádico¹²⁰ y la aparición de recursos homiléticos tradicionales como la *similitudo* (semejanza) sigue siendo constante.

Por último, es claro que los textos del ciclo de Navidad (Grupo C) fueron los de composición más tardía, la cual fue más o menos inmediata a la recopilación de *huehuetlatolli*,¹²¹ lo que permitió al franciscano incorporar de manera mucho más sistemática expresiones y construcciones discursivas típicamente indígenas como los paralelismos y el esquema de los consejos de padres a hijos,¹²² mientras que recursos como los *exempla*¹²³ y *similitudines* prácticamente están ausentes y la recurrencia a citas bíblicas (*auctoritates*) es mucho más mesurada que en los textos primarios.

Ahora bien, la extensión propia de esta obra de fray Bernardino (116 fojas manuscritas en náhuatl por ambos lados), arroja la necesidad imprescindible de realizar una selección de los textos que ofrezcan una mayor cantidad de información referente al tema particular de interés que ha motivado la presente tesis: la predicación moral y el impacto que se buscaba en la vida social de los nahuas.

3.3.2 Presentación del *corpus* de sermones.

Para el presente trabajo hemos seleccionado un conjunto de 15 sermones distribuidos a lo largo del *Sermonario en lengua mexicana* de Bernardino de Sahagún. El criterio empleado

¹²⁰ De los 14 sermones revisados pertenecientes a este grupo, sólo uno de ellos (Dominica 2ª in quadragesima) presenta un tímido intento de reproducir la fórmula indígena de los consejos de padres a hijos que encontramos en diversos *huehuetlatolli* y que es típica de los sermones del ciclo de Navidad.

¹²¹ Recordemos que en sermón de Nochebuena se lee la fecha 1548.

¹²² Llama la atención que los difrasismos, recursos importantísimos dentro de la expresión discursiva náhuatl, siguen estando ausentes en esta etapa dentro de la producción de sermones de nuestro autor.

¹²³ Danièle Dehouve notó que los mendicantes tendieron, en general, a una utilización modesta de *exempla* como parte de su predicación en Nueva España durante el siglo XVI. Al respecto, algunas fábulas de Esopo fueron traducidas al náhuatl para ser aprovechadas en los sermones (una colección de las mismas se encuentra en la Biblioteca Nacional). Por su parte, fray Andrés de Olmos introduce en sus discursos homiléticos estos pequeños relatos de la siguiente manera: “*yzcatqui neixcuitiliztli anoço tlamauicollí*” (he aquí un ejemplo o prodigio). Dehouve, *L’evangelisation...*, p. 61. Sahagún prescinde casi completamente de los *exempla*.

para realizar dicha selección se basó, en primer lugar, en la búsqueda de textos que enfatizaran la predicación moral sobre vicios y virtudes que aludieran a hábitos y formas de organización social y, en segundo lugar, en el interés de contar con textos provenientes de cada una de las tres secciones detalladas, con lo que será posible identificar cambios en la forma y el contenido de la predicación sahaduntina a lo largo del proceso de elaboración de los sermones.

Los textos que conforman el *corpus* para la presente investigación son:

Grupo A

Dominica in septuagesima (f. 31r-37r).

Grupo B

Dominica prima in quadragesima (f. 52r-54r)

Eadem dominica post prandium. (f.54r-55v)

Feria 4ª post dominica in quadragesima (f.55v-57r).

Feria 6ª post dominica in quadragesima (f.57v-58r).

Dominica 2ª in quadragesima (f. 59r-62r)

Feria 4ª post 2ª dominica in quadragesima (f. 63v-65r)

Feria 6ª post 2ª dominica in quadragesima (f. 65r-67r).

Dominica 3ª in quadragesima (f. 69r-71r).

Feria 4ª post 3ª dominica in quadragesima (f.73r-75r).

Feria 6ª post 3ª dominica in quadragesima (f. 75r-76v)

Feria 4ª post dominica in passione (f.92r-95v).

Feria 6ª in parasceue (f.108r-112v)

Grupo C

Dominica infraoctava epiphantie (f. 22v-25r).

Dominica 4a post epiphantie (f. 29r-30r).

Tenemos pues, dos sermones correspondientes al tiempo después de Epifanía (intermedio entre los ciclos de Navidad y de Pascua), uno al tiempo de Septuagésima, diez del tiempo de Cuaresma y dos al tiempo de Pasión (todos ellos del ciclo de Pascua). Se advertirá la ausencia de sermones de los tiempos de Adviento y Navidad. Ello se debe a que, en tales fechas, la predicación sobre vicios y virtudes queda relegada a otro momento. En su lugar, las palabras del sacerdote se orientan a la gloria celeste, el amor de Dios y Cristo como luz del mundo. Se trata, pues, de días dedicados a una predicación centrada en

la devoción a Jesucristo como salvador, desprendida de los anuncios de los profetas y la celebración de su advenimiento.

Así, una vez terminado el ciclo de Navidad, la predicación se vuelca –ahora sí– sobre la conducta de mujeres y hombres con constantes llamados al cambio de vida a lo largo del ciclo de Pascua, sobre todo durante el tiempo de Cuaresma, época de penitencia y arrepentimiento. En suma, es el momento más indicado para la predicación moral.¹²⁴

Hasta aquí hemos realizado un recorrido que nos ha llevado desde una aproximación a las especificidades del discurso homilético católico en general, hasta la identificación de algunas de las características formales más notables de los sermones compuestos por fray Bernardino de Sahagún durante la década de 1540. En dicho camino revisamos también la formación espiritual de nuestro autor, así como su proyecto bibliográfico misional que combinaba la investigación sobre historia, costumbres, creencias y lengua de los nahuas, con la producción de textos devocionales para adoctrinar a los indígenas tanto en el dogma como en la forma de vida “cristiana”. Es este último punto el que revisaremos en los capítulos siguientes. En primer lugar, partiremos de lo que Sahagún expone acerca del orden social y las autoridades encargadas de mantenerlo, para finalmente dar paso al análisis de las actividades particulares de la vida de todos los días,

¹²⁴ Los investigadores contemporáneos que se han acercado al estudio de los sermones de Sahagún han centrado sus indagaciones principalmente en los discursos del ciclo de Navidad. Al respecto, Burkhart analiza las implicaciones de las referencias celestes y lumínicas de Cristo y su asociación con creencias nahuas relativas a divinidades solares (“Solar Christ ...”, *passim*); Baudot se interesa por la utilización de recursos “retóricos” indígenas dentro del discurso cristiano (“Los huehuetlatolli..., *passim*.”), mientras que por su parte, Klaus examina el carácter “abstracto” de la predicación de Sahagún y Juan Bautista. Como señalamos en la introducción de este trabajo, la autora concluye que la enseñanza de la doctrina cristiana puede caracterizarse como “desenraizada”, puesto que percibe la ausencia de referencias amplias a situaciones concretas de la vida diaria de los nahuas (*Uprooted...*, p. 108, etc.); sin embargo, la autora no reparó en la relación entre tiempos litúrgicos y temas de predicación que venimos señalando. Si Klaus hubiera hecho la revisión de los discursos de Cuaresma, habría notado que el tono abstracto y simbólico de los textos de Adviento y Navidad se torna concreto y vinculado con la vida material de los individuos; aspectos necesarios para las amonestaciones morales.

que el franciscano cree importante abordar en sus sermones para instruir a los individuos con la intención de orientarlos hacia un comportamiento cristiano.

IV. PREDICACIÓN Y SOCIEDAD: JERARQUÍA ECLESIASTICA Y CIVIL

En el primer capítulo del presente trabajo realizamos una aproximación hacia las características formales del sermón y algunas de sus funciones sociales. Al respecto señalamos que para efectos de nuestro estudio, analizaremos los textos homiléticos como “discursos ideológicos”, en tanto se trata de locuciones cuyo propósito es difundir el “sistema de creencias” de un grupo social con el fin de dar fundamento a prácticas sociales determinadas. En el caso que nos ocupa, encontraremos que los sermones de fray Bernardino de Sahagún se inscriben, en primer lugar, en una ideología que el religioso compartía, en primer lugar, con la comunidad observante de frailes franciscanos y, en última instancia, con el grueso de los miembros de la Iglesia Católica. Así, éste es el contexto general del que partiremos para analizar la producción homilética de nuestro autor y su relación con la sociedad náhuatl a la que estaba dirigida.

Si atendemos a la definición de sermón que anotamos en el primer capítulo de este trabajo, observaremos que a ella corresponden en gran medida las dos facetas básicas del discurso homilético como predicación doctrinal y moral, puesto que la instrucción en la doctrina cristiana ofrece las bases para alcanzar una explicación y entendimiento de la composición del mundo, desde el punto de vista cristiano, mientras que las amonestaciones morales regulan el comportamiento individual y colectivo. Por último, ambos componentes en conjunto contribuyen a mantener la estabilidad en todos los niveles de una sociedad recientemente incorporada a los dominios de la corona española.

Baste lo anterior como preámbulo de la segunda parte del presente estudio y demos paso a la revisión del vínculo entre la predicación de nuestro franciscano y la organización

social, política y económica expresada en sus discursos. Para ello comenzaremos por analizar la imagen general de la estructura jerárquica de la sociedad que presenta Sahagún en el *Sermonario en lengua mexicana*.

4.1 Imagen de la sociedad.

En la segunda parte del sermón de la feria 4ª después del Domingo de Pasión, fray Bernardino hace una exposición de las partes del cuerpo humano donde menciona las funciones específicas que cumple cada una de ellas; las cuales son -en conjunto- tareas necesarias y benéficas para todo el cuerpo. Con ello, el religioso intenta dar un “ejemplo” (“*neixcuitilli*”) de la necesidad de la colaboración mutua y armoniosa entre las personas. Así, la sociedad es como el cuerpo humano. Este discurso se inspira sin duda en la idea expresada por Pablo respecto de la constitución de la Iglesia como cuerpo de Cristo (I Corintios, cap. 12; Efesios, cap. 4 y Colosenses, cap. 1).

He aquí la manera en que Sahagún expone la analogía:

[...] y de la misma manera, ahora te diré que nuestra cabeza es Nuestro Señor Jesucristo, porque está arriba, porque nosotros somos sus creaturas, sus macehuales, nos somete por completo a quienes somos gente del mundo, a la gente del *micltlan*, también a los ángeles, luego se digna favorecer a nosotros, sus macehuales. Y nuestro ojo derecho es él, su vicario, el santo padre, el gran *teopixcatlatoani*, que en verdad nos cuida a nosotros que somos gente del mundo, nos está mirando, así cuida nuestras almas. Y el signo de nuestro ojo izquierdo es él, el gran *Tlatoani* Emperador, de esta manera nos cuida en el mundo, de esta manera está mirando el agua, el cerro [la ciudad], para que se viva con prudencia, de esta manera supervisa, es responsable de la paz. Alguna vez ayuda a la Iglesia por medio del metal, por medio de la guerra. De esta manera bien juntas están las cosas en paz. También la oreja derecha de la gente son todos los confesores, los *sacerdotes*, de esta manera escuchan todos los diversos pecados que fueron hechos, perdonan a la gente por Nuestro Señor. Y nuestra oreja izquierda son los oidores, *tecuhtlatoque*, que escuchan a la gente que va ante ellos, de esta manera juzgan correctamente por Dios. También él, el gran *Tlatoani* Emperador, lo hace su facultad. Y el signo de nuestra esforzada mano derecha es la sólida justicia divina, pues es propiedad de Nuestro Señor, que es más admirable, más portentosa cuando entre la gente se hacen venerables imágenes de Dios. Ello es nuestra

excomuni3n, por eso mueren las almas de la gente. La muy portentosa justicia de la Iglesia, que es como la espada, la hacen los obispos, los patriarcas, pues la justicia del emperador solamente el cuerpo juzga. Y de esta manera, es a los cuerpos y a las almas de la gente que juzgan, por eso es muy terrible. Y el signo de nuestra mano izquierda son todos los que tienen a su cuidado la justicia, por ello, los jueces, alcaldes y gobernadores son responsables de la paz, de esta manera escarmientan, avergüenzan, castigan, cuelgan gente, queman, chamuscan; de esta manera cuidan la paz. Y el signo de nuestra lengua es el maestro, porque amonesta a la gente, le dice la palabra divina. Y nuestro pie derecho son los que enseñan lecciones, quiz3s de lat3n, o de canto, o lo que quieran decir las otras artes. Y nuestro pie izquierdo son los mercaderes, los labradores, todos los de los diversos trabajos; con ello se busca lo necesario para la vida aqu3 en la tierra. ¡Oh hijito m3o! ¿Qu3 escuchas en verdad? Porque somos personas podemos ser modelo, porque Nuestro Se1or Jesucristo es como nuestra cabeza.¹²⁵

El p3rrafo que acabamos de reproducir resulta interesante por varias razones, en primer lugar, constituye una muestra de la utilizaci3n del recurso ret3rico llamado *similitudo* o semejanza que mencionamos en el primer cap3tulo de esta tesis y que consiste en un ejercicio anal3gico entre un concepto abstracto (en este caso, la sociedad) y una imagen concreta (el cuerpo humano) con el fin de hacer comprensible el primero al auditorio a trav3s de la construcci3n de una imagen mental.¹²⁶ Tambi3n apreciamos uno de los pocos casos dentro del *Sermonario* en los que fray Bernardino hace uso de un difrasismo de tradici3n n3huatl: *in atl in tepetl* para referirse a la ciudad y m3s espec3ficamente, al 3mbito de poder del *uei tlatoani* o emperador. En contraste con la timidez en el uso de difrasismos, observamos una frecuencia notable en el paralelismo de concepciones a trav3s de la sucesi3n de vocablos o frases de sentido sinon3mico o muy

¹²⁵ Sahag3n, *Sermonario...*, f. 93r-94v. A lo largo del presente cap3tulo y de los subsecuentes, se retomarán varios pasajes del *Sermonario en lengua mexicana* (Ms. 1482, BNM) para el an3lisis de diversos aspectos de la predicaci3n de Sahag3n. En todos los casos aparecer3 3nicamente la traducci3n al espa1ol que he efectuado y se remitir3 al lector al ap3ndice de esta tesis en donde se ofrece la versi3n paleogr3fica del original en n3huatl. As3, para la cita que acabamos de reproducir, la referencia es: *Vid. infra*, Ap3ndice, p. 141-143.

¹²⁶ Sin embargo, es necesario se1alar nuestra extra1eza al advertir que el franciscano se refiere a esta comparaci3n como *neixcuitilli*; vocablo que regularmente se traduce como “ejemplo” o “modelo” y que dentro del marco de los sermones en n3huatl serv3a para designar a los peque1os relatos edificantes o *exempla*, los cuales, por lo dem3s, tambi3n ten3an la funci3n de crear im3genes mentales en los feligreses atentos a la predicaci3n del sacerdote. *Cfr.* Dehouve, *L'Évangélisation...*, p. 19.

cercano, por ejemplo: “*inic temacavitequi tepinauhtia tetlatzacuiltia tepiloa tetlatia techichinoa*” (“de esta manera dan castigo, avergüenzan, castigan, cuelgan, queman, chamuscan gente”).

Así, el franciscano se sirve de esta comparación para presentar un cuadro general de los miembros de la sociedad y su función dentro de la misma. Sobresale en este discurso el interés por describir el papel de las autoridades eclesiásticas y civiles, mientras que el resto de los sectores sociales apenas es mencionado. De esta manera, la jerarquía social es representada con Jesucristo como cabeza, en tanto supremo soberano del mundo,¹²⁷ cuyos ojos son el Papa (a quien se refiere mediante el neologismo *teopixcatlatoani*, gobernante de sacerdotes) y el Emperador. Ambos personajes tienen la responsabilidad de “vigilar” a los individuos para cuidar las almas de la gente y la vida pacífica en sociedad.

Debemos señalar que esta descripción difiere un tanto de uno de los discursos recuperados en el texto de los *Coloquios y doctrina cristiana*, en donde el Sumo Pontífice está situado como autoridad suprema en el mundo terrenal: “El sancto Padre gobierna en todo, lleva la delantera a todos, a los grandes gobernantes de la tierra, los nombrados reyes, también al gran gobernante, al emperador.”¹²⁸ Ignoramos las razones de dicha divergencia, pero ella podría explicarse por el hecho de que, si bien ambos discursos tienen la finalidad de adoctrinar a los feligreses nahuas, la alocución del *Sermonario* en su conjunto entraña la intención de fundamentar la potestad de los jerarcas eclesiásticos y civiles, y por lo mismo, la obediencia que cualquier cristiano le debe a tales personajes, mientras que en los *Coloquios* importaba resaltar la máxima autoridad de la Iglesia, puesto que, debemos

¹²⁷ Veremos que a lo largo del sermulario sahumuntino, el franciscano es enfático en el carácter de Dios como soberano del mundo, a quien en repetidas ocasiones se refiere como *tlatoani*.

¹²⁸ Sahagún, *Coloquios...*, cap. V, p. 133. Versión castellana de Miguel León-Portilla.

recordar, los interlocutores de los frailes en dichas pláticas eran gobernantes y sabios indígenas que ya habían admitido la soberanía del emperador Carlos V.

De vuelta a la descripción la sociedad cristiana como cuerpo humano contenida en el *Sermonario en lengua mexicana*, tenemos enseguida de los supremos jefes a los confesores y los miembros de la Audiencia, cuya tarea consiste en escuchar a la gente para perdonar los pecados e impartir justicia civil; por lo que son representados como las orejas de esa cabeza que es Cristo. Los brazos simbolizan a los funcionarios eclesiásticos y civiles que administran la justicia en sus respectivos ámbitos. Debe subrayarse que en este caso los actos de justicia que son enunciados por el fraile, son en su totalidad castigos tales como la excomunión, el ahorcamiento y demás acciones punitivas corporales ejecutadas para conservar la paz.

Por otra parte, los predicadores son simbolizados a través de la lengua, puesto que su trabajo es amonestar y adoctrinar oralmente a la gente. Finalmente, los pies representan tanto a los maestros (probablemente de escuelas conventuales), como a los mercaderes y labradores, quienes se dedican a los oficios necesarios para el sostenimiento de la sociedad. Tal es la única mención que merecen en este sermón los sectores sociales que no ejercen funciones de autoridad.

Debemos señalar que dentro de esta imagen de la sociedad como cuerpo humano, Sahagún siempre asigna los miembros del lado derecho para los sectores eclesiásticos, mientras que los laicos ocupan invariablemente el lado izquierdo. Hasta el momento no he encontrado suficientes elementos para dilucidar la razón de dicha distribución. Alfredo López Austin nos dice que en el mundo mesoamericano “el lado izquierdo tenía como valores positivos ser el lado del corazón y el que ocupaba el delegado más próximo a una autoridad. Los gobernantes supremos eran concebidos a la izquierda del dios que

representaban sobre la tierra, el sitio privilegiado para ejercer el mando en nombre de la divinidad”.¹²⁹ Al respecto, se podría decir que el sermón del franciscano reproduce la concepción indígena, de manera que las figuras de autoridad civil del nuevo orden colonial serían fácilmente asimilables para los oyentes nahuas como funcionarios debidamente constituidos según el pensamiento indígena. Sin embargo, es poco probable que tal haya sido la intención de nuestro autor, puesto que ello supondría un conocimiento nada superficial de la cosmovisión indígena; algo en lo que Sahagún se adentraría alrededor de una década después de haber terminado la versión de sus sermones registrados en el Ms. 1482 BNM. Con todo, se trate de una coincidencia accidental o no, la ubicación de gobernantes a la izquierda de Dios debió parecer familiar a los oídos nahuas, trazando una cierta continuidad entre el orden anterior a la Conquista y el que se construyó en los años posteriores.

Para continuar con la enunciación que hace el fraile acerca de los funcionarios de la Corona, es necesario mencionar que, si bien es claro que la intención de Sahagún es ofrecer un esbozo muy general –y por lo mismo, incompleto- de la composición de la sociedad. Resulta sorprendente, sin embargo, la ausencia de la figura del virrey; máxima autoridad civil en Nueva España. Recordemos que el virreinato fue creado hacia 1535 con Antonio de Mendoza como primer responsable de este cargo. Por ahora no tengo elementos para aventurar una hipótesis referente a esta situación; no obstante, veremos más adelante que

¹²⁹ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 175-176. *Apud.* Zorita, 81 y Durán, I, 54. El lado izquierdo estaba asociado, asimismo, con “la fuerza sobrenatural de los seres señalados por los dioses”. Por su parte, el lado derecho estaba asociado con actividades de destreza, así como con los sentidos de bondad, limpieza, pureza, paz, justicia, entre otros. Aunque algunas de estos sentidos pueden ligarse a las descripciones dedicadas a la figura de los sacerdotes católicos, en este caso el paralelismo no es tan claro como en el caso del lado izquierdo y los gobernantes. Además, cabe recordar que en el mundo mesoamericano no existía una división entre lo que llamamos ámbito civil y religioso. Así, Moteuczoma como *tlatoani* era gobernante de Mexico-Tenochtitlan, pero a la vez el sumo sacerdote.

fray Bernardino dedica algunas líneas para hablar de la función del virrey en otros sermones.

Es importante subrayar que a partir de esta comparación, el franciscano pretende comunicar a los feligreses lo que podríamos llamar la naturaleza “orgánica” de la sociedad, cuyos miembros –en estricto orden jerárquico- cumplen con funciones específicas que son necesarias para el bienestar de todo el conjunto. Tal imagen nos sirve como preámbulo para el análisis más detallado de la composición de la sociedad que expone Sahagún en sus demás sermones del manuscrito de la Biblioteca Nacional.

4.2 Dios-*Tlatoani*.

Tal como observamos en la cita anotada más arriba del sermón de la feria 4ª después de Pasión, Cristo aparece en el discurso del franciscano –no podría haber sido de otra manera- como la máxima figura por encima de toda la humanidad. La máxima dignidad de Jesús es expresada en incontables ocasiones a lo largo del sermonario sahanguntino casi siempre bajo la denominación de *Tlatoani* como se aprecia en el siguiente texto:

Cada día alabarás su nombre porque es Dios, porque es *Tlatoani*, porque es todopoderoso, porque es enteramente bueno, porque Él hizo toda la obra que podemos ver, por nosotros se dignó crearla. [...] ¿Pero, quién eres tú que deshonras su nombre? quizá por mentiras dices que conoces a Dios, quizás dices “he aquí la cruz”; esto es pecado mortal que cometes. Puesto que no estimas el nombre de tu Dios, de tu *Tlatoani*, aborreces tu alma. Por ello es necesario que confieses cuántas veces lo nombraste en vano, es necesario que lo digas.¹³⁰

Dado que Cristo es un soberano en la cima del mundo, los seres humanos le deben total obediencia. Esto constituye la primera y más importante obligación de cristiano, tal como se aprecia en el primer mandamiento del Decálogo y en la causa del pecado original, la cual radicó en la desobediencia de Adán y Eva al comer el fruto prohibido.

¹³⁰ Sahagún, *Sermonario...*, f. 58r. *Vid. infra, Apéndice*, p. 143-144.

Para exponer la necesidad de obedecer a Jesús, Sahagún utiliza como tema del sermón del domingo posterior a Epifanía, un fragmento del pasaje de Lucas 14:26: “Si alguno viene á mí, y no aborrece á su padre, y madre, y mujer, é hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su vida, no puede ser mi discípulo.” Al respecto, fray Bernardino amonesta a su auditorio de la siguiente manera:

Por causa de la obediencia a Nuestro Señor, es necesario que despreciemos nuestra riqueza, nuestros bienes, a nuestros padres, a nuestras madres, a nuestros parientes. Y los que se casaron por la Iglesia, ellos menospreciarán a sus esposas y también a sus hijos, por causa de la obediencia a Dios Nuestro Señor. Y también por ella despreciaremos nuestro honor, nuestra fama y también nuestra vida; porque sólo Él es el único Dios *Tlatoani*. Es muy necesario que todo sea despreciado por la obediencia [que le debemos]. Y ahora he aquí cómo has de aconsejar a tu hijito, tú que eres padre, tú que eres madre. Le dirás “¡Oh hijito mío! Cuida mucho, ama mucho la obediencia, la glorificación de Dios. Por causa de nadie ofendas a Nuestro Señor, por causa de nadie quebrantes la ley de Dios, aunque [sea] a causa del Emperador, o quizás de algún gran *tlatoani*, quizás por algún pariente tuyo, quizás por algún amigo tuyo, o quizás por mí que soy tu padre, quizás por tu madre. Entonces por causa de nadie ofenderás a tu Dios, tu *Tlatoani*. Es muy necesario que mueras, con tal de que no provoques pena en Dios, porque así lo hace el que es bueno de corazón, el que bien ama a Dios, etc.” Así amonestarás a tu hijito, tú que eres padre, tú que eres madre. Así nos aconseja nuestra madre la Santa Iglesia a todos nosotros que somos sus hijos, de esta manera mucho cuidaremos la obediencia y la glorificación de Dios.¹³¹

Este párrafo pertenece a la introducción del sermón para el primer domingo después de Epifanía, el cual resulta muy interesante por varias razones. En primer lugar, en él encontramos uno de los ejemplos de aquellos breves discursos a través de los cuales Sahagún pretende acercarse al estilo de los *huehuetlatolli* pedagógico-morales y que en sus sermones son introducidos bajo la frase “*Auh yn axca[n] yzca ynic ticnonotzaz in moplitzin in titetah in titenan*”, es decir, “y ahora he aquí cómo has de aconsejar a tu hijito, tú que eres padre, tú que eres madre”.

¹³¹ *Idem.*, f. 22v-23r. *Vid. infra*, Apéndice, p. 144-145.

En segundo lugar, la exhortación de obedecer a Dios parte del desprecio del mundo (bienes materiales, familia, honor), caro ideal del franciscanismo, para enseguida sobreponer la dignidad de Cristo a la de los hombres, así sean gobernantes o familiares cercanos. Al situar este discurso en la Nueva España de la década de 1540, pensamos que posiblemente fray Bernardino tenía todavía fresco en la memoria el caso inquisitorial que Zumárraga levantó contra Carlos Ometochtzin, dignatario de Tezcoco, de quien se dijo llamaba a sus gobernados a retornar a la antigua religión; situación que muy bien podía repetirse y por ello, había que prevenirla mediante los llamados a respetar la “ley de Dios” ante cualquier “desvío” de los gobernantes. Asimismo, las referencias de Sahagún al “desprecio” a los familiares (principalmente a los padres) enmarcan este discurso en el corte generacional que indujeron los religiosos como una de las estrategias de cristianización en tierras mesoamericanas que consistió en educar a los niños indígenas nobles dentro de los conventos, donde vivían como internos, de manera que devendrían en ayudantes importantísimos en la conversión, al grado de denunciar ante los frailes los ritos “idolátricos” de sus padres.¹³² Un ejemplo claro del “desprecio” a los padres por obediencia a Dios.

Líneas más adelante en el mismo sermón, fray Bernardino vuelve a insistir en el rechazo hacia los familiares cuando éstos incitan al “buen cristiano” a pecar o a faltar a sus deberes religiosos. El fraile reconviene:

Y si [tu padre o tu madre] se enoja contigo, no temas, esfuérate. Es sobremanera necesario que obedezcas a Dios quien te guardará de lo malo, de lo incorrecto, porque así dice la palabra divina [...] que debes obedecer principalmente a Dios, y

¹³² Uno entre varios testimonios al respecto lo encontramos en Motolinía. *Historia de los indios de la Nueva España*. México, Porrúa, 1990. Trat. I, cap. 2., p. 19.

no así a los mortales. Si te matara tu señor (*) o tu madre [...] porque no quieres obedecerlos en el pecado; sufre alegremente como los apóstoles [...] ¹³³

Como en otros casos dentro del sermonario sahaguntino, el autor llama a resistir frente a los pecadores incluso hasta alcanzar la muerte. La magnitud del corte generacional y la segregación entre cristianos e “idólatras” que se manifiesta en estas líneas es expresión, asimismo, de la “espiritualidad franciscana” de la primera mitad del siglo XVI –de la que hablamos páginas más arriba- que buscaba su inspiración en los tiempos del cristianismo primitivo en el que abundaron los mártires.

Antes de continuar, debo señalar que no pretendo afirmar que los comentarios respecto de las posibles “desviaciones” espirituales de los señores nahuas o al corte generacional dirigido por los frailes, sean las únicas razones para explicarse el sentido de la predicación de Sahagún en el sermón referido, sobre todo en un tema tan amplio y complejo como es la obediencia a Dios. De hecho, al hacer mención en castellano de la figura del Emperador, fray Bernardino deja ver que las autoridades españolas también están sujetas al supremo poder divino y que ellas son susceptibles asimismo de apartarse –en un momento dado- de los mandamientos de Dios y, por ende, de enfrentar la resistencia de sus súbditos cuando incitan al pecado.

Es evidente que la preocupación respecto del influjo perverso de los pecadores irredentos sobre el resto de la comunidad debe ser un asunto común a muchísimos sermones católicos a lo largo del tiempo; sin embargo, en los discursos sahaguntinos que

¹³³ Sahagún, *Sermonario...*, f. 24v-25r. *Vid. infra, Apéndice*, p. 145-146. (*) Es probable que en esta oración exista un “error” del copista, quien escribió *moteuh* (tu señor) en lugar de *motah* (tu padre), como se lee otras frases de igual índole dentro del mismo sermón y como correspondería de acuerdo con el contexto del discurso del fraile. No obstante, hay que conceder que dicho “error” no sería tal si consideramos que posiblemente para el amanuense indígena la frase “si tu señor te matara” expresaría una situación muy verosímil.

aquí revisamos se advierte un especial interés por aislar a quienes inducen a contravenir los preceptos católicos como se aprecia en la siguiente cita:

Dado que tus amigos te provocan a la embriaguez y a otros pecados [que dañan] tu alma, apártate de ellos, empújalos; te harán enfermar, harán enfermar tu alma. Recordarás que principalmente Dios debe ser obedecido. Si la mujer o quizás el varón te hacen pecar, es necesario que te apartes de ellos.¹³⁴

Recordemos que nuestro autor redacta estos sermones a tan sólo dos décadas del inicio formal de la evangelización de los pueblos indígenas en Nueva España con la llegada de los *Doce Primeros* franciscanos. Para entonces, la presencia en el seno de las comunidades nahuas de personajes que se opusieran abiertamente a las enseñanzas de los religiosos católicos no debió ser cosa extraña en absoluto.¹³⁵ De esta manera, los predicadores debían esforzarse en “proteger” a sus nuevos fieles del “asecho” de los revitalizadores de las antiguas costumbres. Más adelante veremos otras expresiones de esta misma preocupación.

4.3 La estructura eclesiástica.

Como apreciamos en la descripción general de la sociedad que hace Sahagún, Jesús, soberano del mundo, se apoya en las autoridades religiosas y civiles para “vigilar” el correcto comportamiento de los seres humanos. Es por ello que, después de la figura máxima de Dios, dichas autoridades merecen el honor, respeto y obediencia de los hombres. Tal asunto es abordado por el franciscano en un sermón dedicado a exponer los

¹³⁴ *Idem.* f. 53v. *Vid. infra, Apéndice*, p. 146. Fray Bernardino anota esta admonición a propósito de la instrucción doctrinal del primer domingo de *quadragessima* para efectuar una correcta confesión y prepararse para el sacramento de la comunión.

¹³⁵ Luis González Obregón publicó a principios del siglo XX una colección de documentos referentes a procesos inquisitoriales contra indígenas en las primeras épocas de la Colonia. Sin embargo, dichos textos únicamente dan cuenta de los asuntos cuya magnitud ameritó la intervención de inquisidores apostólicos (“idolatría”, apostasía”, ofensas contra los ministros religiosos, etc.). Así, es de suponerse que la incidencia de manifestaciones de rechazo a numerosos preceptos cristianos de menor importancia fue mayor.

sentidos del cuarto mandamiento del decálogo: honrar a los padres.¹³⁶ Revisemos en primera instancia la breve descripción de la estructura eclesiástica que expresa fray Bernardino:

He aquí otra manera de obediencia. Están los santos padres. Primeramente está san Pedro que es el vicario de Nuestro Señor Jesucristo. ¿Dónde está Nuestro Señor Jesucristo? Allá está, en el interior del cielo, aquí lo vemos en misa mediante la fe. Y como está allá en el cielo, entonces vino a vivir aquí en la tierra. Cuando murió, san Pedro lo representó, por ello él dirá lo que desea Nuestro Señor, porque es su vicario. Y cuando san Pedro murió, lo representó san Clemente. Cuando murió Clemente, vinieron a representarlo los *tlatoque* de los sacerdotes. Sin embargo, no se digna crearlos, sino que ellos, los cardenales, son personas escogidas, son elegidos con total orden, y el que fue escogido se establece como gran sacerdote; él además enseña lo que se hará en el mundo, su nombre es Papa, él entroniza, señala al gran soberano *Tlatoani* Emperador. Por eso es muy necesario que lo honremos porque es nuestro santo padre, tiene cuidado de lo que necesitan nuestras almas. También el patriarca, el arzobispo, el obispo son honorables. Y también amaremos a los padres de san Agustín, a los de santo Domingo, a los de san Francisco [y] a los clérigos. Deben ser honrados, deben ser cuidados en lo que necesitan, quizás comida. Si aquí llegaran clérigos, vosotros debéis honrarlos. Y allá está su comida, allá sus tomines que guardan. Y si llegaran aquí padres de santo Domingo, padres de san Agustín, vosotros los amaréis, los honraréis, les daréis lo que sea su necesidad, pues nada guardan de sus tomines, porque son pobres, buscan lo que vuestra alma necesita, porque ellos crían, dan de comer, levantan, siembran vuestras almas. También cuando te confiesas debes hacer lo que te mandan, obedece. Y de esta manera te amonesta la palabra divina, porque es lo que necesita tu alma. También nadie se burlará de ellos, nadie los afrentará, los contradirá, porque es necesario que sean honrados, porque gobiernan espiritualmente, tienen cuidado de nuestras almas. Y si murmuraste de ellos, por eso confíesate, o quizás no los obedeces en algo que te mandaron y por eso pecaste.¹³⁷

Tenemos, pues, a un sacerdocio católico encabezado por el Papa, elegido entre *tlatoque* o soberanos religiosos, los cardenales, quien ocupa el lugar y atribuciones que Jesucristo delegó en la persona de Pedro. Después de señalar el papel preponderante del Papa, Sahagún apenas hace una breve mención de los obispos y otros personajes análogos para, en seguida, hacer referencia a los miembros del clero secular y de las órdenes

¹³⁶ Feria 4^a, segundo domingo de cuadragésima.

¹³⁷ *Idem*, f. 64r-64v. *Vid. infra*, Apéndice, p. 146-148.

mendicantes establecidas en Nueva España. Aquí es notable la diferenciación establecida entre clérigos y frailes respecto de la posesión de bienes materiales por parte de los primeros y la alusión al voto de pobreza de los segundos, además de que se advierte un mayor interés en destacar las labores pastorales de éstos últimos. Con todo, fray Bernardino insiste en el respeto y obediencia que los feligreses deben a los sacerdotes católicos, cualquiera que sea su pertenencia (secular o regular) y deja ver que existía la posibilidad – hacia la década de 1540- de que las parroquias de indígenas pasaran del control de los franciscanos a los de otras órdenes, o bien, a la administración secular.

En el resto de sermones consultados no encontramos otras descripciones semejantes de la estructura eclesiástica –salvo en la comparación del cuerpo humano con la sociedad que citamos más arriba- lo que sí hallamos son más exhortaciones a amar y obedecer a los sacerdotes cristianos en general, así como fundamentaciones de la autoridad de la Iglesia, tal como se aprecia en el siguiente fragmento del sermón del segundo domingo de cuadragésima, donde fray Bernardino adoctrina respecto de las virtudes teologales. En relación a la fe, el franciscano apunta:

Porque sólo [hay] un Dios, bien debes creer enteramente en su divinidad, en tanto que es Dios, en tanto que es el Dueño del cerca y del junto, es verdadero, porque es Padre, porque es Hijo, porque es Espíritu Santo. Nunca comenzó, nunca empezó, en tanto que es Dios[...] Y cuando acabe el mundo, otra vez bajará acá a juzgar a los vivos y a los muertos ¿Por ventura, oh hijo mío, esto está así en tu corazón? Y debes creer que Dios Nuestro Señor colocó a la Santa Iglesia para que guardara su divinidad, los siete sacramentos y su aliento, su palabra, la que ahora escuchas, el Evangelio.¹³⁸

Así, la potestad de la institución eclesiástica y, por consiguiente de sus ministros, queda sustentada en la máxima figura de Dios. Ahora bien, tales líneas resumen, además, la

¹³⁸ *Idem.* f. 60r. *Vid. infra*, Apéndice, p. 148-149.

enorme complejidad de la conversión de los nahuas en aquellos momentos: en primer lugar, tenemos la enunciación del dogma cristiano del Dios *único y verdadero* que es a la vez tres personas distintas, con lo que se niega la divinidad de las antiguas deidades indígenas y se tropieza con la dificultad que representa el concepto de la Trinidad. El asunto se complica todavía más cuando el predicador nombra a Dios como el verdadero *Tloque Nahuaque* (“el Dueño del cerca y del junto”), el cual era uno de los apelativos de Tezcatlipoca o Titlacahuan, numen supremo en la antigua religión náhuatl, a quien los religiosos identificaron con Satanás.

Respecto de este dios, fray Bernardino apunta en la *Historia General* lo siguiente:

[...]decían que era criador del cielo y de la tierra, y era todopoderoso, el cual daba a los vivos todo cuanto era menester de comer y beber y riquezas. Y el dicho Titlacahuan era invisible y como escuridad y aire, y cuando parecía o hablaba a algún hombre, era como sombra. Y sabía los secretos de los hombres, que tenían en los corazones. Y le aclamaban rogando y diciéndole: “¡Oh dios todopoderoso que dais la vida a los hombres, que os llamáis Titlacahuan, hacedme merced de darme todo lo necesario para comer y beber, y gozar de vuestra suavidad y delectación porque padezco gran trabajo y necesidad en este mundo!”¹³⁹

Al comparar esta cita con su correspondiente en náhuatl encontramos las voces *tloquehe nahuaquehe*, así como *ipalnemoanje*¹⁴⁰ que Sahagún tradujo como “¡Oh dios todopoderoso que dais la vida a los hombres!”. Tras la lectura de este fragmento podemos afirmar que en el franciscano debió encontrar en Tezcatlipoca varios atributos del Dios de los cristianos: creador del mundo y de los hombres, invisible, todopoderoso, omnisciente y omnipresente como el aire, etc. Sin embargo, el dios de los nahuas era, para fray Bernardino, el mismísimo Lucifer quien afligía a los indígenas con sacrificios sangrientos.

¹³⁹ Sahagún, *Historia General*, lib. III, cap. 2, p. 306.

¹⁴⁰ Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Pal. y versión inglesa de Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research and the University of Utah, 1950. Hay varias referencias a estos nombres en los libros I, IV, VI y IX.

A pesar de ello, el franciscano estimó que los apelativos que hacían referencia a la máxima dignidad del dios creador podían ser arrebatados a ese demonio y reorientados hacia el “verdadero Dios”, único merecedor de tales atributos.

De esta manera, observamos que la creencia extranjera (el monoteísmo) se afianzaba –por paradójico que parezca- en la supervivencia y refuncionalización de una noción central del pensamiento religioso prehispánico. Por lo demás, el empleo de este mecanismo permitiría, así mismo, que el poder de las nuevas autoridades eclesiásticas y civiles no quedara sustentado en una figura divina del todo ajena.¹⁴¹

4.4 Jerarquía civil.

El mismo sermón sobre el respeto a los padres (4º mandamiento) citado más arriba es aprovechado por fray Bernardino para hacer una descripción de la jerarquía de autoridades civiles ocupadas en conservar la paz e impartir justicia en la tierra. Veamos la manera en que Sahagún se expresa al respecto:

También [debes honrar] a los que gobiernan, los que dirigen la justicia. El Emperador de esta manera hace justicia verdadera, de esta manera tiene el cuidado de la vida pacífica, porque así lo quiere Nuestro Señor, porque de él toma su dignidad de soberano, de esta manera gobierna también en el mundo, por Dios hace el bien. De esta manera serán castigados los pecadores, de esta manera nadie llevará una vida malvada. Y su cargo es la guerra, de esta manera hace que las cosas estén en calma. Y nombra en el cargo a sus guardianes, a sus vicarios, a sus cuidadores y también ellos hacen justicia verdadera. Será estimado el rey, también el virrey, el presidente, el corregidor, el alcalde, el gobernador, los alguaciles que con trabajo nos dirigen. Y la palabra de él es guardada, se observa porque de ella salen los mandamientos de Dios, por eso es necesario ¡oh hijito mío! que obedezcas la justicia que hacen, que guardes sus palabras.¹⁴²

¹⁴¹ Para conocer algunos ejemplos más en los que Sahagún emplea antiguos vocablos nahuas relacionados con Tezcatlipoca, para hacer referencia a Jesucristo ver: *Coloquios...*, *passim.*; *Apéndiz...*, p. 130; *Ejercicio cotidiano*, 152, 156 y 164, entre otros.

¹⁴² Sahagún, *Sermonario...*, f. 64v-65r. *Vid. infra*, Apéndice, p. 149.

En relación con la cita anterior, debemos subrayar la principal tarea que tiene en sus manos la máxima autoridad civil. Sahagún señala que el *Uey Tlatoani* Emperador (como regularmente es nombrado este personaje, salvo pocas excepciones como el párrafo citado, donde sólo aparece el vocablo europeo) es responsable de impartir justicia y conservar la paz en el mundo; para ello -no es de sorprenderse- una de sus herramientas es la fuerza ejercida a través de los funcionarios que componen toda la jerarquía civil, asunto que se repite en otros sermones y que está ligado indisolublemente con los castigos a los pecadores, tal como se puede observar en el siguiente extracto del sermón de la feria 6ª posterior al Domingo de Cuadragésima.

Una vez habiendo exhortado a los feligreses a cumplir con el quinto mandamiento (“no matarás”) y amar al prójimo, es decir, no causarle penas ni sufrimientos, fray Bernardino explica respecto de los deberes de las autoridades civiles lo siguiente:

Pero si dices que el gobernador, que los alcaldes afrentan, azotan a la gente, que de otras maneras castigan, ¿Por ventura no pecan? Es verdad ¡oh hijo mío! que no pecan porque su trabajo es castigar a los malvados, para que se cuiden, para que nadie peque, porque si no hacen su trabajo, de manera de castigar a los pecadores, eso enojará a Dios, quizá si sólo en vano castigara, que no por pecado, que sólo por enojo, por disgusto, entonces pecará. Pero si es por causa buena, recta, para que cuidar lo que necesita la gente, así lo hará. Y también si los padres castigan, riñen, azotan, no pecan, pues así es necesario porque tienen a su cargo el cuidado de lo bueno, de lo recto.¹⁴³

Resaltemos aquí el carácter llano y directo del discurso del franciscano para exponer la fundamentación de las actividades punitivas de los funcionarios de la Corona española. Tal parece que Sahagún no consideró necesaria la utilización de los recursos típicos de la retórica religiosa para expresar los aspectos corporales del castigo a los pecadores. De

¹⁴³ *Idem.*, f. 66r-66v. *Vid. infra*, Apéndice, p. 150.

hecho, ni siquiera se vale de hacer descripciones vivas de las aflicciones a que son sometidos los transgresores de la ley.

Por otra parte, también debemos señalar que el predicador aprovecha la oportunidad para legitimar los castigos físicos que los propios sacerdotes aplican directamente sobre hombres y mujeres; aspecto de la autoridad religiosa que está ausente en la sección dedicada específicamente a la exposición de la jerarquía clerical y al honor y obediencia que se le debe.

Dado que la facultad punitiva de las autoridades civiles es un asunto de primera importancia para el mantenimiento del orden de social, fray Bernardino reitera el fundamento divino de la misma y exhorta a los fieles a soportar los castigos de igual manera que otras aflicciones que aquejan al ser humano, puesto que todas ellas pueden considerarse como formas de penitencia que favorecen a las almas de las personas. Veamos lo que al respecto escribe el franciscano en el sermón del cuarto domingo después de Epifanía:

Y cuando la fiera o alguna persona nos maltratan, ocurre por mandato de Dios, porque para nosotros es necesario que nuestras almas sean favorecidas con la aflicción de nuestros cuerpos. Por eso es necesario que recibamos alegremente cuando nos ocurren cosas penosas, porque por eso se muestra cómo Dios Nuestro Señor nos ama. Así [dice] la palabra de Nuestro Señor: “*Ego quos amo arguo et castigo*” Apocalipsis 3[:19]: “Yo castigo a mis amados” [...] Cuando somos maltratados, es así que Nuestro Señor nos socorre. No es conveniente que temamos al demonio, ya que nada puede hacer porque está atado y cuando hace algo, Dios manda a sus *topilleque*, a los que tienen vara, a los alguaciles, que por su voluntad no prenden a la gente; castigan porque se los ordena el *Tlatoani* [...] se los ordena Nuestro Señor.¹⁴⁴

Así entonces, tenemos que los sufrimientos de los seres humanos ocurren por voluntad de Dios y son buenos porque fortalecen el alma (recordemos que uno de los ideales adoptados por el franciscanismo es el desprecio del cuerpo como vía para alcanzar

¹⁴⁴ *Idem.*, f. 30v. *Vid. infra*, Apéndice, p. 150-151.

el bienestar espiritual). Algunas de esas aflicciones carnales pueden provenir de lugartenientes del Soberano Divino como son los *topileque* o alguaciles, quienes son los encargados de “prender” y “castigar”. Cabe mencionar que el cargo de *topile* (de *topil* = palo o vara, unido al sufijo *-e* que indica posesión) ya existía dentro de la organización del *calpulli* prehispánico, el cual cumplía con funciones que hoy llamaríamos policiales y fue conservado por la administración colonial. Sin embargo, a sus antiguas actividades se le añadieron algunas nuevas como las de congregar a los indígenas para asistir a misa y aplicar penas y castigos a quienes faltaran a la iglesia, además de que se debían ocupar también de perseguir la supervivencias de la antigua religión.¹⁴⁵

Aquí resulta conveniente subrayar que, en el *corpus* de sermones revisado, los únicos cargos de la administración civil novohispana que son nombrados por Sahagún bajo nombres nahuas utilizados desde la época precortesiana, son *tlatoani*, *tecuhtli* y *topile*. El primero se refiere a distintas clases de grandes dignatarios como Emperador (*Uey Tlatoani*), cardenales (*teopixcatlatoque*) o –como hemos visto en varias ocasiones- al propio Dios; el segundo vocablo (*tecuhtli*)¹⁴⁶ aparece utilizado preferentemente en su forma abstracta para expresar la idea “Dios Nuestro Señor” o “Nuestra Señoría Dios” (*To-tecuyo* Dios) y en pocas ocasiones para dirigirse a los dignatarios indígenas que gobernaban sus localidades. Finalmente, *topile* aparece casi invariablemente acompañado del término castellano “alguacil” con lo que se da a entender a la población que se trata de un

¹⁴⁵ Cfr. Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español. 1521-1810*. México, Siglo XXI, 2000. p. 185-186. Observaciones sobre la utilización de vocablos castellanos para designar puestos altos de la jerarquía indígena (como gobernador o alcalde) y la conservación de nombres autóctonos para funcionarios del “común” (como *topile* y *tequitlato*) las podemos encontrar en: Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., 1991, p. 34-38 y Lockhart, *op. cit.*, p. 49-71. Este último autor sugiere que la palabra *topile* es de origen colonial puesto que la vara o bastón a que alude el término era el “principal símbolo de cargo de los españoles” p. 69.

¹⁴⁶ Originalmente nombraba al jefe militar del *calpulli* mesoamericano y los españoles tradujeron por “señor”.

funcionario de la autoridad española (diferente del *topile* antiguo, aunque igualmente con funciones policíacas).

Ahora bien, en el ámbito de la predicación moral todo género de pecadores, como los adúlteros, ladrones, homicidas y otros delincuentes, es potencialmente perjudicial para la conservación del orden y la paz en la sociedad. Así entonces, la disuasión desde el púlpito de cometer ilícitos y el ejercicio punitivo de las autoridades civiles son actividades que se complementan. Al respecto, podemos encontrar múltiples ejemplos en el grupo de sermones del tiempo de cuadragésima dedicados principalmente a la exposición del Decálogo; de ellos llama especialmente nuestra atención el discurso consagrado al octavo mandamiento¹⁴⁷ donde el fraile liga el tema del falso testimonio con las actividades de personajes que incitan a los demás a turbar el orden de la comunidad.

También nos ordena Dios que nadie revuelva a la gente, que nadie meta discordia entre la gente, que nadie provoque ira en la gente. Aquellos que así lo hacen son muy odiosos, malvados, son hijos del Diablo, puesto que el demonio no quiere que se viva pacíficamente, sólo quiere que se viva separadamente, pues mucho pecan aquellos que hacen que la gente se turbe, pues dañan la vida pacífica de la ciudad, también dañan a las almas de la gente y sus propias almas; muchas cosas se deterioran por causa del acto de revolver a otros, andan haciéndose como culebras de dos cabezas.¹⁴⁸

Es muy probable que entre esos “hijos del Diablo” nuestro autor tuviera en mente a hechiceros, “dogmatizadores” y demás personajes que atentaban contra las enseñanzas de los predicadores y, por consiguiente, contra el poder de las autoridades constituidas encargadas de mantener la paz en las comunidades. Finalmente, más adelante en el mismo sermón, fray Bernardino exhorta a su virtual auditorio primero a reconvenir a tales

¹⁴⁷ Feria 6ª del tercer domingo después de cuadragésima, f. 75r-76v. Este sermón es de particular interés porque en él se describen aspectos del modo de testificar ante las autoridades judiciales.

¹⁴⁸ Sahagún, *Sermonario...*, f. 75v. *Vid. infra*, Apéndice, p. 151-152.

alborotadores y, si no se retractaban, a denunciarlos ante el sacerdote para que recibieran una amonestación.

Este mecanismo de auto-vigilancia entre los habitantes de una comunidad lo encontramos también en otros textos doctrinales como el *Confesionario Mayor* de fray Alonso de Molina, lo que nos indica la preocupación por inculcar en los indígenas la obligación cristiana de estorbar las acciones de los gentiles y apóstatas, además de fomentar la acusación y el señalamiento de los mismos; notemos que dicha denuncia se hace ante el clero y no ante las autoridades civiles.¹⁴⁹

Por último, observemos que a diferencia de las descripciones acerca de las actividades del clero -en las que está ausente todo tipo de referencia a posibles equívocos o fallas que puedan ser cometidos- en estos textos Sahagún no omite mencionar que los encargados de velar por el orden de la sociedad pueden pecar en el ejercicio de sus funciones. Así lo expresa en el sermón de la feria 4ª, *Dominica Post Tertia*, en el que expone sus argumentos respecto de diversas clases de ladrones, entre los que se encuentran las autoridades corruptas:

[...] también cuando algunos quejosos se presenten ante el alcalde o quizás ante el juez, si su orden es recta, sentenciarán a la gente. Pero si una persona les da quizás oro o mantas, o una cosa para que sea escuchada, para que con eso reciba lo que quiere, si los que juzgan a la gente las toman, [entonces] son ladrones. Si así lo hicieron, se excusarán de sus palabras con las que establecieron sentencia y por eso confesarán el gran robo que hicieron. Y también si a escondidas pagan los borrachos a los *topileque* para que no los lleven a la cárcel, [entonces éstos últimos] son ladrones. Eso lo confesarán, etc.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Al respecto Molina anota las siguientes preguntas dirigidas al eventual confesante náhuatl: “¿Tienes todavía guardada alguna imagen del demonio o sabes que otro la tenga escondida? ¿Invocaste a algún demonio u otro le invocó delante de ti y no le estorbaste, ni le acusaste delante de la Sancta Madre Iglesia?” Alonso de Molina, *Confesionario Mayor en lengua mexicana*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, 1984, f. 21r-21v.

¹⁵⁰ Sahagún, *Sermonario...*, f. 74v. *Vid. infra*, Apéndice, p. 152. He de señalar que se trata de un extracto de no fácil traducción, puesto que cuenta con una sintaxis oscura, además de que parece no existir una correspondencia adecuada entre sustantivos que aparecen en singular y formas verbales en plural que expresan la acción de tales sustantivos (p.e. *intla q[ui]cuizq[ue] in tetlatzontequiliani*).

Con estas palabras Sahagún pretende instruir a sus feligreses, entre los que, en un momento dado, se podrían encontrar algunos alcaldes o alguaciles indígenas. De hecho, el sermón referido está dirigido en gran parte a personajes con un rango social elevado (una de las recomendaciones comienza con la frase “*yn ameuantin antetecvhtin anpipiltin*” = “vosotros que sois señores, que sois nobles”), quienes tienen diversos cargos en la administración local. Era necesario para el franciscano hacer amonestaciones directas al sector dirigente de las comunidades nahuas para fomentar actividades de un buen gobierno cristiano y reprehender las acciones de los funcionarios que se alejaran de ese ideal.

Mencionamos que en el *corpus* de sermones revisados no hay ninguna alusión a las faltas que pudieran cometer los ministros del culto católico, como sí las hay para los funcionarios civiles. La razón de ello es simple; el público para el que están pensados estos discursos es aquél de sangre y lengua náhuatl que podía estar compuesto por labradores, comerciantes, *topileque* e incluso dignatarios de mayor rango, pero nunca por miembros del clero, dado que los indígenas tenían vedado el acceso al sacerdocio católico por ser “tiernos en la fe”. Así, Sahagún se reserva las amonestaciones a clérigos y religiosos para sus escritos posteriores como el *Arte adivinatoria*,¹⁵¹ además de algunos prólogos a libros de la *Historia General*, de acceso exclusivo a sacerdotes.¹⁵²

¹⁵¹ Recordemos el tono de reproche cuando menciona lo que califica de falta de “prudencia serpentina” por parte de los primeros evangelizadores que creyeron con candidez que el culto prehispánico quedaba olvidado y el catolicismo se había implantado en tierra novohispana exitosamente.

¹⁵² En contraste, Pedro Catedra nos dice que el famoso predicador San Vicente Ferrer (siglos XIV-XV) sí denuncia en sermones populares pronunciados en España, los abusos de ciertos sacerdotes, por ejemplo “en el marco pedagógico, se insta a los campesinos para que se procuren clérigos no concubinarios, haciendo así del mismo pueblo el grupo de acción contra corruptelas muy extendidas y denunciadas desde hacía varios siglos.” Ello con el ánimo de impulsar una reforma pastoral en el seno del clero hispánico. El mismo Catedra apunta que “se ha sostenido que los predicadores populares de la baja Edad Media utilizaban argumentos anticlericales. Los sorprendemos en nuestros sermones no tanto al servicio de una doctrina social de carácter evangélico, cuanto por la necesidad de una reforma universal. Se trata de denunciar las malas artes de los clérigos para que cumplan con sus obligaciones salvándose y para que no precipiten a sus parroquianos en el pecado o en la superstición. En el pensamiento eclesiológico vicentino está todo menos la revolución social como camino de reforma”. *Op. cit.*, p. 231-238.

4.5 El fracaso de la “policía cristiana” entre los nahuas.

Una veintena de años después de la composición del *Sermonario en lengua mexicana* que aquí revisamos, fray Bernardino de Sahagún lamentaba los resultados del nuevo orden social implantado entre los nahuas. Tras una reflexión sobre las habilidades mecánicas e intelectuales de los indígenas, nuestro franciscano refiere en la “Relación del autor digna de ser notada”, de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, los rigores con que eran educados hombres y mujeres en el Anáhuac prehispánico y menciona que esa “forma de regir” estaba “muy conforme a la filosofía natural y moral”, porque las condiciones de dicha tierra y sus “constelaciones” propiciaban en los seres humanos comportamientos viciosos. Por eso, “la filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales que para vivir moralmente y virtuosamente era necesario el rigor y la austeridad y ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república”.¹⁵³

Enseguida, fray Bernardino señala el derrumbe de las antiguas formas de gobernar y sus consecuencias sobre la situación de los indígenas:

Como esto cesó por la venida de los españoles, y porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a las maneras 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. Necesario fue destruir las cosas idolátricas y todos los edificios idolátricos, y aun todas las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría [...], y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerlos en otra manera de policía que no tuviese ningún resabio de cosas de idolatría. Pero viendo agora que esta manera de policía cría gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras, las cuales los hace a ellos odiosos a Dios y a los hombres, y aun les causan grandes enfermedades y breve vida, será menester poner remedio [...]¹⁵⁴

Así, el religioso continúa su breve disertación, centrando sus razonamientos en la antigua severidad con la que eran castigadas las faltas y en las condiciones desfavorables

¹⁵³ Sahagún, *Historia...*, lib. X, cap. XXVII, p. 922.

¹⁵⁴ *Idem.*, p. 922-923.

del medio geográfico novohispano para el cultivo de las virtudes, lo que afecta de igual modo a los españoles residentes en esta tierra, y llega a la conclusión de que “si aquella forma de regir no estuviera tan inficionada de ritos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena” y provechosa para las repúblicas de indios y españoles, siempre y cuando fuera “cristianizada” y despojada de su contenido idolátrico.¹⁵⁵

En suma, Sahagún consideraba que vicios como la borrachera y la lascivia, según él extendidos ente la población náhuatl de la segunda mitad del siglo XVI, eran consecuencia de la implantación de un orden social y maneras de gobernar que no eran adecuados para el medio y las “constelaciones” que dominaban la tierra novohispana. Si bien a una distancia de casi cinco siglos podríamos hacer en el presente una lectura muy diferente acerca de la precaria situación en la que se encontraba postrada la sociedad náhuatl de aquellos años, probablemente coincidiríamos con el franciscano en que dicha situación se explica, en gran medida, por el dislocamiento de las estructuras sociales mesoamericanas.

4.6 Recapitulación.

Así entonces, encontramos en los sermones sahanguntinos del Manuscrito de la Biblioteca Nacional una serie de descripciones de las actividades de funcionarios civiles y eclesiásticos, las cuales están orientadas hacia dos puntos básicos: 1) Fundar en la autoridad de Dios, el ejercicio del poder por parte de estos personajes, y 2) Explicar el objetivo primordial de todos ellos consistente en el cuidado del bienestar material y espiritual de los miembros de la comunidad, para lo cual ejercen su facultad de castigar a los “pecadores”.

Tenemos pues, que los discursos homiléticos que Sahagún compuso durante la década de 1540 contienen, además de la consabida dosis de doctrina sobre los misterios de

¹⁵⁵ *Idem.*, p. 923.

la fe y las virtudes cristianas, una instrucción relativa a la composición de la sociedad tal como es pensada desde el catolicismo: con Dios (“único y verdadero”) como ser supremo, creador y máximo soberano del mundo, apoyado en sus “vicarios” religiosos y civiles, quienes cuidan “lo bueno, lo recto” para el mantenimiento de la sociedad misma.

La revisión de estos textos nos ha permitido constatar la importancia que tenía el adoctrinamiento de los indígenas respecto del funcionamiento de las jerarquías en la joven sociedad colonial, puesto que –evidentemente- la cristianización no consistía únicamente en la enseñanza de oraciones y prácticas rituales o en el convencimiento de la existencia de un solo Dios. El catolicismo que profesaban Sahagún y sus compañeros mendicantes no podía concebir una organización social que no estuviera fundamentada en las Escrituras. De esta manera, la predicación sobre los preceptos doctrinales y morales tenía que estar necesariamente asociada a la exposición de sus creencias sobre la sociedad.

Por último, es importante señalar que, si bien fray Bernardino partió de la base ideológica y cultural que le era propia para crear estos sermones, su propio conocimiento de la cultura náhuatl (más o menos incipiente para la fecha de composición de esta obra), así como su constante interacción con los indígenas, le permitió crear discursos que formalmente intentaban acercarse –aunque tímidamente- a la antigua retórica prehispánica, y que además incorporaban elementos del pensamiento mesoamericano (el concepto de *tloque nahuaque* es sólo un ejemplo) con lo que se construía una base conceptual en la que los oyentes nahuas podrían identificarse parcialmente, aunque por ahora es difícil determinar el resultado efectivo de este ejercicio al momento de que los sermones.

V. TEMAS MATERIALES DE LA PREDICACIÓN: TRABAJO Y RIQUEZAS.

Años después de la composición de estos sermones, fray Bernardino de Sahagún anotó en su *Historia General* que la predicación evangélica y apostólica ha de tratar de “vicios y virtudes, persuadiendo lo uno y disuadiendo lo otro. Y lo más continuo ha de ser el persuadirlos las virtudes teologales y disuadirlos los vicios a ellas contrarias”. Al momento de escribir estas palabras, el franciscano tenía en mente sobre todo los “vicios” relacionados con los hábitos que él consideraba “idolátricos” y “diabólicos” en la antigua religión mesoamericana, puesto que enseguida añadió en su texto: “Y desto hay mucha materia en los seis libros primeros desta historia, y en la postilla sobre las epístolas y evangelios de los domingos de todo el año que hice, y muy más resolutamente en la doctrina cristiana que los doce primeros predicadores predicaron a esta gente indiana”.¹⁵⁶

Cabe recordar que los primeros libros de la *Historia* tratan principalmente sobre los antiguos dioses nahuas, así como respecto de ritos, fiestas y oraciones a ellos asociados, además de las prácticas adivinatorias y agüeros de los indígenas. Lo anterior es un indicador del marcado interés que desarrolló fray Bernardino por extirpar la idolatría, una vez que profundizó en el estudio sistemático de la cultura náhuatl a partir de la década de 1550, lo que condujo al franciscano a redactar discursos de conversión –como los *Coloquios de los Doce*– entre cuyos objetivos estaba el de refutar a la religión mesoamericana. Sin embargo, como podremos observar en el presente capítulo, durante sus primeros años como evangelizador en la Cuenca de México, nuestro autor se preocupó por

¹⁵⁶ Sahagún, *Historia...*, Prólogo al libro, X, p. 855.

“vicios” que comprendían una extensa variedad que iba más allá de las creencias religiosas y prácticas rituales. Al respecto, veremos que uno de los asuntos que concentró la atención del fraile fueron las actividades económicas; concretamente la posesión de riquezas, el trabajo, el tributo y la vivienda.

Como mencionamos en la primera parte de este trabajo, la finalidad del sermón es instruir en la doctrina cristiana a los feligreses y al mismo tiempo amonestarlos respecto de su forma de vida. Esto quiere decir que el predicador enseña los fundamentos del dogma cristiano (predicación doctrinal), que deben reflejarse en el comportamiento de los seres humanos (predicación moral).

En términos del análisis que hemos emprendido, el discurso homilético de evangelización es un medio a través del cual se comunica el sistema de creencias del catolicismo, que implica la composición del mundo en su más amplia expresión -donde ocupan un lugar destacado la organización de la sociedad, la jerarquización de las autoridades y la subordinación de los individuos tal como examinamos en el capítulo precedente- y que, además, busca regular las prácticas sociales de los miembros de una comunidad, entre las que se cuentan las relaciones económicas. En el caso de los sermones sahogutinos, observaremos la manera en que el franciscano predicó respecto de la imprescindible participación de los indígenas en la dinámica económica del naciente virreinato.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Un análisis de todos los temas devocionales contenidos en el sermonario estudiado nos permitiría observar la exposición de las diversas facetas del “mundo” cristiano expresada por Sahagún. Por ejemplo, el más allá, la Creación, la Trinidad, la lucha “cósmica” del bien y el mal, las cualidades de la divinidad, etc. Sin embargo, los límites impuestos a esta investigación nos impiden efectuarlo por el momento.

5.1 Trabajo.

5.1.1 Faenas laborales y retribución celeste.

Las actividades laborales son materia de la predicación moral, toda vez que el trabajo es concebido como un acto que en sí mismo constituye una virtud que se contrapone a uno de los siete pecados mortales: la pereza. De hecho, era común en aquella época –como en la nuestra- decir que la pereza es la madre de todos los vicios; asunto al que Sahagún dedica algunos párrafos del sermón del domingo de Septuagésima.¹⁵⁸

Cabe decir que dicho discurso está consagrado a la exposición de la penitencia, altamente valorada por el franciscanismo, como medio para convertirse en “escogido” de Dios (la frase del Evangelio que funge como tema es “Porque muchos son los llamados y pocos los escogidos” Mt. 22:14). Al respecto, la predicación sobre el trabajo que presenta fray Bernardino cumple con una doble finalidad: espiritual y socioeconómica, puesto que el esfuerzo físico propio de las actividades laborales puede ser una forma de penitencia (sobre todo si es extenuante y no genera riquezas materiales) y como tal “enriquece” el alma de las personas. Por otro lado, trata además de las relaciones laborales establecidas en la sociedad náhuatl novohispana, ofreciendo al macehual explotado la esperanza de recibir su remuneración en el más allá.

De esta manera tenemos que después de hablar de la necesidad de cumplir adecuadamente con el sacramento de la confesión, el franciscano parafrasea parte de la parábola del amo que contrata a unos labradores para su viña, narrada en el Evangelio de Mateo (Mt. 20: 1-16):

¹⁵⁸ Sahagún, *Sermonario...*, f. 31r-37r. Recordemos que -siguiendo a Bustamante García- se trata de uno de los discursos más tempranos contenidos en el sermonario sahumantino.

Y acerca de eso, lo primero que nos aconseja Nuestro Señor, lo dice en el evangelio “*Jte et uos in uineam meam*”. Es decir, [“Id también vosotros a mi viña”, *Cfr.* Mt. 20:4]. Acerca de esto, la segunda cosa que nos dice es “*Quid hic statis tota die ociosi?*” [Mt. 20:6]. Es decir, “¿Por qué estáis aquí de perezosos todo el día?”.

Ahora, actuemos rectamente de acuerdo con lo que primero Dios Nuestro Señor nos aconseja, “para que así en mi sementera trabajemos”. Y así, “mi sementera” significa la Santa Iglesia. Y allá trabajaremos, de esta manera podremos salvarnos, pues es la penitencia por lo que lo alcanzaremos. Nuestra paga significa gloria y por eso Dios Nuestro Señor siempre nos aconseja el trabajo cuando todavía somos niños o cuando ya somos muchachos o cuando somos del todo fuertes o cuando ya somos viejos.¹⁵⁹

Respecto de este fragmento, hay que subrayar principalmente la simplificación del pasaje evangélico realizada por Sahagún, puesto transforma la narración simbólica indirecta (característica de la parábola) en expresiones salidas directamente de “Dios Nuestro Señor”, quien asume el papel del dueño de la sementera, mientras que la humanidad es representada por los jornaleros al servicio del amo, cuya recompensa o paga es la “gloria” ultraterrena. Detalles extras son omitidos con el objetivo de evitar distracciones o confusiones y atraer la atención hacia el punto que interesa al predicador.¹⁶⁰ Así, hombres y mujeres deben consagrarse, a través de la penitencia, al servicio hacia su Creador:

Yo os pregunto ¡oh hijos míos! aquél que es alquilado, ¿acaso por ser alquilado, de esta manera hará sólo lo que él quiere? ¿O quizá de esta manera hará lo que quiere quien lo contrató? Ahora vosotros queréis hacer sólo lo que es vuestra voluntad. Vivís contentos en el pecado y queréis que os pague Nuestro Señor[...] Y cuando habéis obedecido, que del todo termináis vuestra vida, a la postre queréis que os pague Dios Nuestro Señor. Ahora sabed que nadie puede servir a dos *tlatoque*. Es necesario que sirváis a uno, quizás a Dios, o quizás al Diablo. ¿A cuál de ellos vosotros tomaréis por vida? ¿La virtud o el pecado? Y el Diablo

¹⁵⁹ *Idem.*, f. 32r. *Vid. infra*, Apéndice, p. 153. Es necesario señalar que la primera cita latina del Evangelio no aparece acompañada de su respectiva traducción al náhuatl como es usual en el sermonario. Tan sólo encontramos la palabra *quitoznequi* (es decir), utilizada invariablemente en estos textos para ligar las frases latinas con la versión en náhuatl. También debemos señalar que hay una pequeña variación entre la anotación de esta cita de Mateo 20:6 y la versión del mismo pasaje que se halla en la *Vulgata*. En el sermonario se lee *Jte et uos in uineam meam*, mientras que en la Biblia de san Jerónimo el posesivo *meam* está ausente.

¹⁶⁰ El sermón prosigue con la exposición de varios pasajes de la Biblia referentes al trabajo y la pereza, alternados con exhortaciones a la penitencia. Debido a que pertenece al grupo de sermones más tempranos, abundan las citas latinas de la *Vulgata*, aunque pocas de ellas acompañadas de sus referencias precisas.

retribuye a la gente con el tormento infernal por causa del pecado; así lo dice san Pablo “*Stipendi[a] [en]im p[eccati] mors*” [Rom. 6:23] Es decir, que el pecado se paga con la muerte y Dios Nuestro Señor, por causa del servicio a él rendido, nos retribuye con la vida eterna en el cielo. Y por eso se muestra que algunos aquí en la tierra siempre viven trabajando, para que descansen por siempre.¹⁶¹

Aquí podemos observar que Sahagún reitera la obediencia que se debe prestar a Dios, no sólo como “patrón”, sino también como *tlatoani*, además de que señala la oposición entre Dios-virtud-penitencia-felicidad eterna y Diablo-pecado-holganza-tormento/muerte eterna. Al respecto, cabe señalar que si bien en el resto del sermón el franciscano insiste en dicha oposición, sus alusiones a las penas infernales son escuetas y se mantienen en el nivel general de “muerte eterna” o “sufrimiento eterno” sin referencias específicas a fuegos, castigos y otros horrores del Infierno. Tal parquedad en las descripciones del “Mictlan” cristiano es característica del sermonario que revisamos.¹⁶²

Por otra parte, las privaciones y los sufrimientos en la tierra tendrán su retribución después de la muerte. Tal es la promesa que fray Bernardino comunica a los macehuales. El jueves posterior al primer domingo de cuadragésima, Sahagún se dirige así a aquél que lleva una vida austerísima más por condición que por voluntad propia:

¡Oh hijo mío! Cuando te bautizaste Nuestro Señor te prometió felicidad y vida eterna en el cielo. Aunque soportes penalidades aquí en la tierra, tu sufrimiento se volverá alegría en el cielo. Como el pequeño macehual que cuando trabaja ya padece, luego piensa en su paga que quizás es medio tomín ¡Cuánto se consuela! De la misma manera pensarás ¡Oh hijo mío! Aunque aquí en la tierra suframos y que sobre ti ocurran penalidades, que mueras de frío, que mueras de hambre, que

¹⁶¹ Sahagún, *Sermonario...*, f. 35r. *Vid. infra*, Apéndice, p. 154-155.

¹⁶² Zaballa Beascochea realiza un estudio acerca de la predicación de la figura de Dios en las *Adiciones y Apéndice a la Postilla*, en el cual concluye que fray Bernardino opta por alejarse de la tendencia europea extendida desde el siglo XV de predicar sobre los terrores del Infierno y prefiere difundir una imagen amorosa de la divinidad cristiana para oponerla a la religión indígena “que estaba transida del sentimiento del temor; en la que lo grandioso y lo divino se relacionaban con lo dramático y en ocasiones con lo terrorífico”, *op. cit.*, p. 169. Según la autora, “era importante que el Dios Único no se asimilara con la máxima divinidad del panteón azteca” (p. 167).

estés enfermo en peligro de muerte ¡Ojalá que no! ¿Cómo se hará tu corazón? Si guardas la ley divina, allá en el cielo serás remunerado.¹⁶³

Finalmente, Sahagún se preocupa en su discurso por que las aflicciones de los macehuales -las cuales les ganarán la dicha celestial- no sean producidas por el abuso de los *pipiltin*, a quienes se dirige con las siguientes palabras:

[...] y si tu peón te fue a trabajar un día completo, le prometiste un tomín, le darás su salario. Si no lo diste, robaste, es necesario que lo confieses, con eso pagarás. También vosotros que sois *tetecvhtin* que sois *pipiltin*, no afligiréis a vuestros macehuales, no les exigiréis en vano gallina, cacao, lo que os es menester, porque ya buenos serán vuestros bienes, No los afligiréis, ninguna cosa en vano les exigiréis a ellos, solamente todo cuanto es su tributo [...] Y vosotros que gobernáis, ¡sed prudentes! cuando los macehuales hacen algo que es necesario para la ciudad no serán maltratados, además vosotros no les multiplicaréis el tributo, sino sólo lo suficiente, una cantidad moderada.¹⁶⁴

5.1.2 ¿Hacia una reconfiguración de relaciones de trabajo? El peonaje.

En distintas oportunidades hemos señalado los intentos de fray Bernardino para hacer inteligible el discurso cristiano frente a su virtual auditorio de nahuas formalmente convertidos, quienes aún tenían las prácticas religiosas mesoamericanas frescas en la memoria. En el caso que venimos revisando, mencionamos la simplificación del pasaje bíblico para ofrecer un mensaje directo; a ello habría que agregar que la imagen del macehual que trabaja las tierras de un *pilli* o labora en obras necesarias para la “ciudad” no era ajena a la realidad náhuatl anterior a la Conquista, por lo que era sencillo para el oyente

163 Sahagún, *Sermonario...*, f. 56v-57r. *Vid. infra*, Apéndice, p. 155. Destaca el contraste en el detalle entre la simple mención al sufrimiento en el Infierno de la cita anterior, con los padecimientos en la vida terrena aquí descritos. Una de las razones radica en la diferencia de épocas en que fueron redactados ambos discursos: el sermón de cuadragésima es más tardío, por lo que fray Bernardino tendría mayor dominio de la lengua náhuatl; sin embargo, hay que atribuir dicho contraste principalmente al marcado carácter terrenal de la predicación de todo el sermonario, el cual no cambió demasiado durante las tres etapas de confección del manuscrito. Las preocupaciones doctrinales contra las prácticas “idolátricas” y “demoníacas” se verían intensificadas en obras posteriores.

¹⁶⁴ *Idem.*, f. 74r-74v. *Vid. infra*, Apéndice, p. 155-156.

indígena poder identificar las situaciones descritas por el religioso. No obstante, hay un elemento en estas narraciones que bien pudo desconcertar al auditorio: el trabajo asalariado. Sahagún se refiere al peón contratado de la parábola bajo el término *tlaquehualli* que fray Alonso de Molina vierte en su *Vocabulario* por “alquilado o mercenario”. Dicho sustantivo se deriva del verbo *tlaquehua*, *nite-* “alquilar a otro”; no obstante, tal parece que dicho sentido no era utilizado originalmente en el ámbito de las faenas del campo y se restringía básicamente a las actividades de guerra. Más adelante veremos que, de ser así, nos encontraríamos ante uno de los innumerables casos en los que el contacto con la cultura española produjo una refuncionalización de los vocablos nahuas.

Al respecto, en primer lugar debemos recordar que la forma de producción agrícola en la Cuenca de México estaba basada en el trabajo comunal de los macehuales en las tierras igualmente comunales del *calpulli*, o bien en las tierras poseídas por los dignatarios. Conocemos algunos de los nombres que recibían estos trabajadores del campo a través del testimonio de Zorita, quien refiere cuatro tipos: *calpuleque*, *teccaleque*, “renteros” y *mayeque*,¹⁶⁵ pero de ninguna de las descripciones acerca de sus actividades se puede deducir que alguno de ellos *alquilara* su fuerza de trabajo. Por otra parte, los datos recogidos por el propio Sahagún años más tarde nos indican que sus informantes nombraban al labrador como *tlachihqui*,¹⁶⁶ es decir, “el que trabaja la tierra”, tal vez como nombre genérico del campesino. En ninguno de los casos mencionados se utiliza el término

¹⁶⁵ *Calpuleque*: trabajaban las *calpullali* o tierras del *calpulli* para su propio beneficio y para tributar al *huey tlatoani*. *Teccaleque*: labraban las *tecpantlalli*; tierras cuyo usufructo era disfrutado por *pipiltin* del *calpulli* local. Renteros: sin tierra de *calpulli* asignada, rentaban tierras ajenas, que podían ser de una comunidad vecina, de *pipiltin* locales, o bien, de las distribuidas al tlatoani. *Mayeque*: de posición similar a los renteros, pero con la diferencia de que estaban ligados de por vida a los dominios del dignatario en cuestión, a quien debían entregar tributo. Víctor M. Castillo Farreras, *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*. 3ª ed. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996. p. 85-86. *Apud*. Zorita, *op. cit.*, p. 113-114.

¹⁶⁶ Sahagún, *Florentine Codex*, lib. X, cap. 12, p. 41-42.

tlaquehua o sus derivados y tampoco es posible establecer alguna correspondencia entre las relaciones de trabajo agrícola existentes en el mundo prehispánico y la narrada en la parábola bíblica.

En contraste, dicho vocablo aparece en otras fuentes de tradición náhuatl claramente asociado a la acepción de alquilar “mercenarios”. Así, por ejemplo, encontramos en los llamados *Anales de Tlatelolco* que Axayácatl, *tlatoani* de Tenochtitlan, “*alquiló combatientes en todos los pueblos circunvecinos*” (“*ye yhuac nohuan motetlatlaquehui yn altepehuaca y tonahuac onoque*”) para conquistar a los tlatelolcas. Un poco más adelante insiste en que “de esta manera anduvieron los tenochcas *reclutando gente* en todos los pueblos” (“*Çan ihuin ynic motetlaquehuique tenochca y nohuan altepepan*”).¹⁶⁷

A su vez, en la *Leyenda de los soles* se narra que durante su migración en busca de un lugar definitivo para establecerse, los mexicas estuvieron 40 años en Chapultepec, donde “luego ya el colhua los *alquiló para hacer daño a otros*, el xaltocameca *vino a alquilarlos como mercenarios*” (“*niman ye quintetlaquehuia in colhua, quintlaquehuato in xaltocamecatl*”).¹⁶⁸

¹⁶⁷ Ms. Mex. 22 Bis de la Biblioteca Nacional de Francia, f. 5v. En *Anales de Tlatelolco*. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004, p. 26-29. En estos ejemplos hallamos *tlaquehua* bajo su forma reverencial: *tlaquehuia, ninote-* puesto el texto refiere a un *huey tlatoani* que ejecuta la acción de alquilar mercenarios, sin embargo, curiosamente es esta misma forma del verbo la que Molina traduce concretamente como “alquilar obreros”, a diferencia de la forma simple que vierte bajo la acepción más general de “alquilar a otro”. Más adelante examinamos las implicaciones del uso del reverencial para las relaciones laborales, por ahora nos limitamos a señalar que evidentemente el sentido del verbo en las frases citadas no alude a otros servicios que a los bélicos dado el contexto de la narración. (Aunque también debemos precisar que la gama de servicios de guerra no se limitaba a las actividades propiamente de combate, sino que podía incluir otras como la de transportar las cargas de armas y vituallas de los guerreros. *Vid.* Castillo Ferreras, *op. cit.*, p. 110-113)

¹⁶⁸ *Códice Chimalpopoca*, p. 83. En *Mitos e historias de los antiguos mexicanos*. Paleografía y traducciones de Rafael Tena. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 198-199. La versión castellana que presento es mía. Hemos identificado otros casos del uso de *tlaquehua* en el sentido de pagar los servicios de alguien para la batalla: Por ejemplo, *Manuscrito de 1553*. Archivo Municipal de Cuauhtinchan, Paquete II, Exp 9, f. 1r.

Si bien los ejemplos referidos muestran una evidente vinculación entre el sentido de “alquilar” (*tlaquehua*) y los servicios bélicos, por el momento no es posible afirmar que éste haya sido el único ámbito en el que tal término se empleara. Para ello sería necesario realizar una exploración mucho más amplia en un *corpus* documental más extenso, lo cual no estamos en condiciones de efectuar en el presente estudio. Al respecto, únicamente añadiremos que Víctor Castillo sugiere que *motetlaquehualtia* (traducción que Molina ofrece en la sección castellano-mexicano de su *Vocabulario* para el sustantivo español “ganapán”¹⁶⁹) etimológicamente significa “tener disposición o fuerzas (*ehua*) para utilizar o llevar algo en el torso (*tlactli*)” y que posiblemente esté asociado a otros personajes como los *tlameme* (los que llevan carga), que los españoles identificaron con los “ganapanes” de la Península, término que “no sólo hacía referencia al cargador sino al mandadero; al que se presta para cualquier tipo de trabajo sencillo y modesto, y por extensión, era también el hombre rudo y tosco; era, en fin, la gente desplazada hacia el extremo inferior de la escala social y por lo mismo, obligada a ganar su sustento en cualquier forma.”¹⁷⁰

Lo anterior ampliaría el sentido de *tlaquehua* hacia una multiplicidad de actividades simples que requieren de la fuerza del torso, pero no necesariamente ligadas al trabajo agrícola; de hecho, se trata principalmente de faenas más ligadas al trajín de los mercados o *tianquiztli* y, una vez más, al ámbito de las campañas de guerra en el caso de los cargadores que traían a costas tanto las armas como los víveres de los guerreros.¹⁷¹

Así, es indudable que la extensión semántica del multicitado vocablo para referir al “alquilado” agrícola o peón fue producto del contacto con la cultura europea y sus formas

¹⁶⁹ Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, f. 65r.

¹⁷⁰ Castillo Ferreras, *op. cit.*, p. 112.

¹⁷¹ *Idem.* p. 111.

particulares de organización laboral.¹⁷² Sin embargo, al respecto existe un problema adicional: la mano de obra asalariada en el campo era todavía marginal en el Altiplano Central cuando Sahagún compuso el texto que ahora revisamos (*circa* 1548).¹⁷³ De tal manera, es altamente probable que en este caso la exposición del pasaje bíblico –relato que refleja una organización del trabajo existente en el Viejo Mundo, pero ajena a Mesoamérica- haya condicionado el tratamiento de las relaciones laborales en el sermulario sahumantino, sin que haya operado una adecuación efectiva al medio indígena. Así, en este caso, es el lenguaje de los nahuas el que sufre adaptaciones con el fin de expresar un mensaje exógeno, pero que presenta problemas al tratar de encontrar un referente en las condiciones sociales establecidas en ese momento.

No obstante las dificultades señaladas, las cuales debieron constituir un obstáculo para que los feligreses comprendieran el discurso según los deseos del predicador, el resto de las situaciones a las que se hace referencia como el pago de tributo al *pilli* y el trabajo

¹⁷² Debemos mencionar que en español, la palabra “peón” también está asociada a las actividades bélicas puesto que no sólo hace referencia al trabajador que se emplea por un jornal, sino además al soldado raso. Es posible que ello explique el por qué fray Bernardino decidió emplear el vocablo indígena que designaba al guerrero a sueldo para nombrar al trabajador asalariado.

¹⁷³ Recordemos que la primera forma de explotación de la mano de obra indígena que se implementó en los campos de Nueva España fue la encomienda, basada en la obligación que tenían los pueblos de tributar en especie y en trabajo al encomendero al que se encontraran sujetos a cambio de que éste costeara la evangelización de aquéllos. Gibson da cuenta de las tensiones entre la Corona y los encomenderos durante la década de 1540, las cuales llevaron, entre otras cosas, a la eliminación del tributo de fuerza de trabajo en 1549 y al establecimiento del repartimiento (organización rotativa de la mano de obra de los pueblos indios), el cual suponía –a diferencia de su antecesora- la percepción de una remuneración por parte del trabajador. Ahora bien, aunque el trabajo individual asalariado debió aparecer durante los primeros años después de la Conquista, éste debió ser limitado y ajeno a las faenas agrícolas hasta el comienzo de la expansión de las haciendas en el último tercio del siglo XVI, momento en que el repartimiento se volvió inadecuado e insuficiente para las necesidades de los nuevos terratenientes, quienes optaron por asegurarse mano de obra fija en sus propiedades mediante el alquiler individual de peones (*tlaqueualli*, *motetlaqueualtiani*, según Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, f. 94v). Charles Gibson, *op. cit.*, p. 66-67, 228-232 y 251-254. Con todo, la adopción de esta forma de explotación de mano de obra agrícola debió ser aún más lenta en el seno del medio indígena en el que los viejos *pipiltin* y los funcionarios advenedizos al poder local (macehuales y mestizos privilegiados) continuaron beneficiándose de las maneras tradicionales de trabajo comunitario.

para las necesidades de la ciudad, así como los padecimientos propios de las labores duras en el campo y la pobreza del macehual, eran perfectamente conocidas por los nahuas.

Así, en términos generales, podemos resumir que el mensaje cristiano que fluye a través de las palabras de Sahagún intenta reconfortar a los nahuas desfavorecidos, basándose en un ideal de penitencia que purifica las almas de los hombres. Con sus palabras conmina a los indios a trabajar, pero sin acumular riquezas y a vivir sin lujos ni comodidades, dado que la recompensa o el pago por el esfuerzo por llevar una vida plena de aflicciones y penitencias no está en este mundo sino en el de más allá.

5.1.3 *Tlacoyotl* o “servidumbre”.

Entre los asuntos relativos a las propiedades materiales, se encuentra el tema de la posesión de “esclavos” (como lo podía entender un cristiano), desarrollado especialmente en el sermón de *Eadem dominica post prandium secunda in quadragessima*. En él, Sahagún expone la servidumbre bajo dos aspectos: uno mundano (cuando se refiere a las relaciones entre hombres de tipo “amo”-“siervo”), y otro espiritual (cuando quiere expresar el dominio del Diablo sobre los pecadores). Así lo declara en la introducción de dicho sermón:

La servidumbre* no es buena no es recta, no salió de Dios Nuestro Señor, sólo salió del *Tlacatecolotl*, él la comenzó, pues no es bueno el corazón de los que quieren [tener] siervos o quizá que desean la servidumbre. Puesto que Dios hizo con amor a los hombres y a los animales, a los que andan en cuatro patas, pues ellos nos pertenecen, para eso los creó Nuestro Señor, para que nos sirvan. Y no es bueno lo que hace aquél que esclaviza a otro. Dado que eres padre, que eres madre, aconsejarás a tu hijito, de esta manera no amaré la servidumbre, no hará

* Si bien la traducción común (repetida desde los primeros vocabularios náhuatl-español) de los términos *tlacohtli* y *tlacoyotl* por “esclavo” y “servidumbre” es en gran medida inexacta, aquí la conservamos por considerar que se apega al sentido que le quiso dar fray Bernardino desde su marco ideológico. Al respecto *vid. infra*, p. 112-114. Las formas poseídas de *tlacatl* (hombre, persona) tales como: *i-tlacauh*, *mo-tlacahuan*, etc. (literalmente “su persona”, “tus personas”) también son utilizadas por Sahagún para referirse a lo que él entendía como “esclavo”.

esclavos. Pues dos cosas escapan de la servidumbre: el cuerpo y el alma. Y de esta manera bien os declararé, etc. Ave María.¹⁷⁴

En cuanto al plano de las relaciones humanas de “servidumbre”, el franciscano amonesta a su virtual auditorio respecto de algunas prácticas antiguas (“*ynin cenca temamauhti yn anquichiuaya*”, es decir, “mucho espantó esto que vosotros hacíais”), tales como “hacer esclavas a las personas” (*tlacahuatia, mote-*) a causa de las deudas por el arrendamiento de tierra o por la falta en el pago de tributo.¹⁷⁵ Naturalmente, los destinatarios de esta prédica no podían ser otros que los económicamente privilegiados:

Y principalmente ellos los *pochteca* y los *tlatoque*, los *te[tecuhtin]* que mucho viven buscando sus esclavos. Y los que poseen personas de esta manera pecan porque dicen a sus personas: “que no te irás a ningún lugar, pues si te fueres a alguna parte, mucho te maltrataré, te azotaré.” De esta manera pueden hacerlos prisioneros, los atemorizan para que no se vayan a ninguna parte, y los encantan para que hagan lo que necesitan. Esto no es correcto, pues así hacen los que poseen esclavos, por eso ofendían a Dios Nuestro Señor. Por ende ¡oh hijo mío! cuando te confieses dirás: “yo tengo esclavo”.¹⁷⁶

En seguida, el franciscano se concentra en el acto de la confesión y llama al *tlacahua* a confesar cómo y por qué hizo “esclavo” a otro, además de que reitera el desprecio que Dios tiene por la “servidumbre”; sin embargo, extrañamente, no hay exhortaciones para liberar a tales personajes ni para darles un mejor trato. Únicamente encontramos una discreta recomendación: “...Dios Nuestro Señor aborrece la servidumbre.

¹⁷⁴ Sahagún, *Sermonario...*, f. 54r. *Vid. infra*, Apéndice, p. 156-157. Fray Bernardino emplea como tema del sermón, un breve fragmento del Evangelio (Juan 8:34) que dice: “*amen dico vobis qu[ia] omnis qui facit peccatu[m] [servus est peccati]*” (“en verdad os digo que todo el que comete pecado es siervo del pecado”), la cual es presentada en mexicano de esta manera: “*vel nelli namechiluia y[n] aquin q[ui]chiua tlatlacolli ytlacauh mochiua y[n] tlacate[colotl]*” (“bien verdaderamente yo os digo que aquél que hace pecado se hace esclavo del *tlacatecolotl*”).

¹⁷⁵ *Idem*. Simeon sugiere el vocablo *tlaca-tl* (“hombre, noble, señor, tierno, humano, casto, etc.”) como raíz de *tlacahua* (“Señor, dueño de esclavos” o más propiamente “poseedor de humanos”), cuya forma verbal es *tlacahuatia, mote-* (“hacer esclavo para sí a alguien”, o bien, “hacer a alguien de su posesión”). *Op. cit.*, p. 561-562. La referencia a que se trata de costumbre antiguas es hecha en forma explícita al introducir las descripciones mediante la frase: “hace ya largo tiempo ¡oh hijos míos! vosotros lo hacíais” (“*y[n] ya uehcauh n[o]pilhuane yn a[n]quichiuaya*”).

¹⁷⁶ Sahagún, *Sermonario...*, f.54r-54v. *Vid. infra*, Apéndice, p. 157-158.

Pero tú sabes si la abandonarás...” (“...ca in to[ecuyo] dios. ca quimotlaillittilia yn *tlaçoyotl*. Auh in teuatl ticmati y[n]tla ticcavaz...”).¹⁷⁷

Si bien Sahagún se interesa, aunque medianamente, en denostar y reprehender los actos mediante los cuales los *tlahtoque*, *teteuhtin* y *pochteca* solían “esclavizar” a otras personas, es muy probable que dicha predicación tuviera como finalidad principal ilustrar mediante situaciones sociales concretas el sentido cristiano de “servidumbre del alma” y así exponer las consecuencias del pecado como se menciona en el pasaje del Evangelio que funge como tema del sermón: “Jesús les contestó: En verdad, en verdad os digo que todo el que comete pecado es siervo del pecado” (Jn, 8:34). A partir de ello, el religioso menciona que el “pecado original” fue la causa por la que “nuestros primeros padres” Adán y Eva se convirtieron en “esclavos” del Diablo y transmitieron dicha condición a toda su descendencia. Sin embargo, Dios puede “borrar” esa servidumbre de los hombres mediante el bautismo y la confesión.

Ahora bien, tal exposición acerca de las servidumbres mundana y espiritual corresponde al esquema ideológico occidental, pero es expresada con términos nahuas que eran utilizados en el contexto dentro cultural mesoamericano para significar una realidad muy diferente a la europea, lo que implicó la ejecución de otra refuncionalización semántica parecida al caso del *tlaquehualli* que revisamos más arriba. Aquí, nuestro autor sigue la tendencia de la mayoría de los cronistas de su tiempo al identificar a un tipo de

¹⁷⁷ *Idem.*, f. 54v. El copista indígena escribió *tlaçoyotl* (preciosidad admirable o cosa inestimable, según Molina), en lugar de *tlacoyotl* (servidumbre). Como en el “error” de escritura señalado más arriba (*vid. supra*, p. 85-86), el cambio al sentido de la frase es notable puesto que así literalmente se lee “Nuestro Señor Dios desprecia la preciosidad”. Lo que más llama la atención es que el mismo “error” se repite en una ocasión líneas más adelante, pero *tlacoyotl* aparece escrita como tal seis veces en el mismo discurso. ¿Se trata de una simple equivocación al momento de anotar el texto? ¿o el amanuense entendió que en un momento se hablaba de “cosas inestimables” y en otro de esa situación peculiar del *tlacohtli* o “esclavo”? Por ahora no es posible determinarlo, pero lo que sí podemos asegurar es que tales cambios de unas palabras por otras que inciden radicalmente en el sentido del discurso, son un claro indicativo del carácter todavía ajeno y lejano del mensaje cristiano ante los oídos nahuas hacia mediados del siglo XVI.

individuo en la sociedad mexicana precortesiana, llamado *tlacohtli*, con los esclavos del Viejo Mundo, puesto que no gozaba de la misma libertad del común de la gente y porque era considerado “posesión” de alguien más. Al respecto, Víctor Castillo nos dice que tal identificación fue cuestionada por hombres como Vasco de Quiroga y fray Juan de Torquemada, pero generalmente gozó de aceptación a lo largo del tiempo, incluso entre investigadores modernos.¹⁷⁸ Después de examinar las características de estos personajes, Castillo demuestra que las condiciones de vida de los *tlatlacohtin* nahuas y los esclavos europeos diferían en gran medida, por lo que “no hay absolutamente ninguna razón para traducir, como se ha venido haciendo, *tlacohtli* como esclavo”.¹⁷⁹

El mismo autor menciona que la composición gramatical del vocablo en cuestión debe ser la raíz *tlaco* (adjetivo que denota mitad o medianía), unido al sufijo *-tli* con lo que se convierte en un sustantivo, cuyo significado es básicamente el mismo. Para apoyar esta hipótesis refiere, entre otras cosas, la predilección de Tezcatlipoca por los *tlatlacohtin* manifiesta en el trato suave que se les daba durante el día *ce itzcuintli* (uno perro) en que se celebraba a ese dios.¹⁸⁰

El vínculo entre el *tlacohtli* y Titlacahuan también se manifestaba en el marco de la celebración de la fiesta Toxcatl. Al respecto, el propio Sahagún recogió testimonios en los que se señala que un cautivo era constituido en *tlacohtli* (“*ipan qujoalixquetzaia tlacotli*”) para ser honrado durante un año como vicario (“*ixiptla*”) de Tezcatlipoca y, finalmente,

¹⁷⁸ Castillo, *op. cit.*, p.118-125.

¹⁷⁹ *Idem.*, p. 123. A pesar de esta aseveración, en el presente trabajo conservamos dicha tendencia y traducimos en los sermones *tlacoyotl* por esclavitud o servidumbre y *tlacohtli* por esclavo o siervo; pero no por ciega necesidad, sino porque nuestro objetivo es –lejos de discutir la organización social indígena anterior a la Conquista– examinar el sentido del discurso del franciscano desde su propio marco ideológico. Así, en este caso decidimos conservar la identificación equivocada que los europeos hicieron entre el *tlacohtli* y el esclavo para enfatizar que se trata de un contexto cristiano.

¹⁸⁰ *Idem.*, p. 119-121. *Apud.* Sahagún, *Historia General*, lib.VI, cap. I a VI. A Tezcatlipoca se debía, según los antiguos nahuas, el cambio de fortuna de ricos y pobres: el próspero podía verse arruinado por voluntad del dios, mientras que el miserable podía dejar de serlo. Los *tlatlacohtin* eran los únicos cuya condición no se modificaba por la acción de aquél.

sacrificado durante la fiesta en cuestión. Cabe señalar que en estas descripciones podemos encontrar una clara insistencia en las cualidades de medianía de este personaje, del cual se menciona que era “escogido, de buen aspecto, prudente, discreto, de cuerpo fuerte, delgado, como una caña, largo y delgado, como caña maciza, como una columna de piedra en todas partes; no con cuerpo de glotón, no gordo, tampoco muy pequeño, tampoco muy alto.”¹⁸¹

Lo anterior nos permite advertir que la predicación respecto de la servidumbre (del cuerpo y del alma) estaba rodeada de una trama de nociones tanto cristianas como mesoamericanas en gran medida opuestas entre sí, puesto que por un lado, en el contexto cristiano, la esclavitud tiene una fuerte carga negativa, ya que representa la más baja condición social del ser humano y, en términos espirituales, es la consecuencia más grave de los pecados cometidos e implican la sujeción al Diablo.

En contraste, el *tlacohтли* mesoamericano constituía un personaje de medianía social, puesto que no era pobre ni rico, que guardaba una cierta posición privilegiada frente a Tezcatlipoca, la deidad suprema, de la cual podía fungir como vicario antes de ser sacrificado en un ritual en el que se refrendaba el sometimiento al poder de Titlacahuan (literalmente “Nosotros somos sus personas”).¹⁸²

¹⁸¹ “*ca iehoatl ic pepenalo, in qualli itlachieliz, in mjmatqui, in mjmatini. In chipaoac ynacaio, cujllotic, acatic, piatic, iuhqujn otlatl, ipanocatemjmtic, amo tlaçolnacaio, amo tomaoac, amo no tetepiton amo no cenca quauhtic*” Sahagún, *Florentine Codex*, lib. II, cap. [24], p. 66. Cabe señalar que Castillo considera al cautivo de guerra (*malli*) como un personaje bien distinto al *tlacohтли*. Si bien ambos participaban de una libertad muy limitada, la función del primero era casi exclusivamente el ser sacrificado a los dioses, mientras que el segundo principalmente efectuaba servicios personales a su “dueño” como pago de deudas o como castigo por algún delito cometido; únicamente después de haber reincidido en faltas, el *tlacohтли* podía ser llevado a la piedra de sacrificios. Castillo, *op. cit.*, p. 121-125. En el pasaje citado, podemos observar un tránsito temporal entre ambos estados, puesto que se menciona que de la captura de varios prisioneros (*mamaltin*), uno de ellos era escogido y “constituido” *tlacohтли*, el cual viviría un año como vicario de Tezcatlipoca. Una vez más encontramos asociado dicho vocablo con el dios conocido también como Titlacahuan.

¹⁸² Con todo, tales oposiciones podían aparecer como un conjunto coherente en una cadena de asociaciones dentro del discurso de Sahagún: el Diablo es el origen de la esclavitud (*tlacoyotl*), Tezcatlipoca es el mismo que Satanás, quien había sometido como esclavos (*tlatlacohтин*) a los nahuas.

5.2 La posesión de bienes materiales.

5.2.1 Riquezas y pobreza.

Recordemos en primer lugar que la pobreza, como una condición virtuosa que acerca espiritualmente al ser humano con la divinidad es probablemente el sello más distintivo de los franciscanos, toda vez que es una expresión del desprecio del mundo y del aprecio de la penitencia.

Asimismo, conviene recordar que la frugalidad de la forma de vida de los macehuales maravilló a los primeros hermanos menores en la Cuenca de México, quienes no vacilaron en exaltar dicha condición. Al respecto, observaremos que el panorama idealizado de la humildad indígena que fray Toribio de Benavente Motolinía ofrece en la *Historia de los indios de la Nueva España* contiene rasgos muy similares a las recomendaciones de fray Bernardino a su virtual auditorio. Veamos.

Después de narrar la manera en que los tlaxcaltecas hacían ofrendas el domingo de Resurrección, Motolinía escribe:

Estos indios que en sí no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir ni alimentar. Su comida es muy paupérrima, y lo mismo es el vestido; para dormir, la mayor parte de ellos aún no alcanza una estera sana. No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados ni dignidades. Con su pobre manta se acuestan, y en despertando están aparejados para servir a Dios, y si se quieren disciplinar, no tienen estorbo ni embarazo de vestirse y desnudarse [...] Es mucha la paciencia y sufrimiento que en las enfermedades tienen; sus colchones es la dura tierra, sin ropa ninguna; cuando mucho, tienen una estera rota, y por cabecera una piedra o un pedazo de madero, y muchos ninguna cabecera, sino la tierra desnuda. Sus casas son muy pequeñas, algunas cubiertas de un solo terrado, muy bajo, algunas de paja, otras como la celda de aquel santo abad Hilarión, que más parecen sepultura que no casa; las riquezas que en tales casas pueden haber, dan testimonio de sus tesoros.¹⁸³

¹⁸³ Motolinía, *op. cit.*, trat., I, cap. 14, p. 58-59.

Por su parte, en el sermón del tercer domingo de cuadragésima -consagrado a hablar de los cuidados del cuerpo- fray Bernardino exhorta a vivir austeramente con las siguientes palabras:

No es bueno que te vistas con mantas labradas, empero sólo es necesario [que sean] modestas y [de] cuerdas concordadas. Es necesario que te cubras bien, no mostrarás tu carne [...] No te dormirás en cama, sino sobre un petate modesto. En cuanto a los viejos, es necesario que sus camas se extiendan en la tierra, en un lugar de tamaño mediano, para que no se pudra la madera [...] No comerás en exceso, sino que tendrás templanza para que sea bueno.¹⁸⁴

Más adelante retomaremos otros pasajes de este mismo sermón sobre los cuidados del cuerpo, fortalecimiento del alma, donde se proporciona importante información sobre diversas prácticas sociales. Por el momento sólo destacaremos que la austeridad de estas recomendaciones se asemeja notablemente a la descripción de Motolinía que citamos más arriba.

Ahora bien, es preciso mencionar que en este sermón el franciscano no hace referencias específicas a ningún sector de la sociedad, puesto que sus exclamaciones hacia el auditorio son muy generales: “hijo mío”, “tú, varón”, “tú, mujer”, etc. Si atendemos al testimonio de Motolinía sobre la forma de vida de los macehuales, quienes estaban imposibilitados de acceder a prendas ricas y manjares, podríamos pensar que los destinatarios de las arengas sobre la austeridad deberían ser los miembros de los grupos dirigentes indígenas. No obstante, desconcierta que, cuando explícitamente se refiere a los *pipiltin*, el franciscano se muestre más bien discreto en cuanto al desprendimiento de los bienes materiales como se aprecia en el siguiente extracto:

Algunos de los *tlatoque* [y] de los *tetecuhtin* tienen riqueza que pertenece a su *tlatocayotl*, a su *tecuoyotl*, la cual nunca pierden, nunca la arrebatan, en ningún lugar la abandonan, [ni] la dan. Ellos mismos se las transmitirán a sus hijos. Y

¹⁸⁴ Sahagún, *Sermonario...*, f. 70r-70v. *Vid. infra*, Apéndice, p. 158.

quizás tienen piedras preciosas, muy buenas esmeraldas, collares de oro, cajetes de oro, etc. “*Dedit[que] Abraham cu[nc]ta qu[a]e possederat Jsaac*”. [Y Abraham dio todo cuanto tenía á Isaac]. Gn 25:5. Sementeras, tierras, casas, chalchihuites, collares, piedras preciosas, oro, en *casa* (*) lo guardan. Y algunas veces lo manifiestan, lo muestran a la gente, lo muestran a sus hijos, con eso los consuelan, les dicen “estos son vuestros bienes, os pertenecen, pertenece a la *tlatocayotl*, a la *teucyotl*, a la *pillotl*, mucho los amaréis porque los dejaron al partir vuestros abuelos, vuestros bisabuelos. Y si vosotros bien obedeciereis al *tlatoani* rey, si nada hubiereis echado a perder. Y ninguno de sus vicarios os puede despojar, que así lo hace el *tlatoani*, por eso consuela a sus hijos que conocen sus riquezas, su *tlatocayotl*, por eso guardan su honor, para que puedan vivir de forma prudente y modesta, para que sean muy discretos. Del mismo modo lo hace nuestra madrecita la santa Iglesia, pues tiene riqueza que pertenece a su *tlatocayotzin*. No son collares de oro, no son esmeraldas o chalchihuites, no son sementeras o casas. Estas son cosas mundanas no muy dignas de ser estimadas, pues solamente las cosas celestes son cosas muy especiales que aventajan a las otras, pertenecen a nuestra alma.¹⁸⁵

Aquí podemos observar que las riquezas materiales son atributos ligados a las investiduras de los gobernantes y a la condición de nobleza, lo cual está fundamentado con la cita del Génesis 25:5 “Abraham dio todos sus bienes a Isaac”. Es notable la referencia a la conservación de joyas, tierras y otras riquezas para ser legadas de generación en generación de señores indígenas, no como patrimonio personal para la ostentación, sino como elementos propios del linaje y del cargo. Al respecto, fray Bernardino no pierde la oportunidad de expresar el menosprecio por las posesiones materiales; inferiores a las riquezas espirituales, las cuales son potestad de la Iglesia.

Como apuntamos más arriba, destaca el contraste entre la exhortación a la austeridad de la forma de vida que Sahagún hace, presumiblemente, a un público en general, mientras que cuando se dirige específicamente a la nobleza indígena lo que más le importa subrayar es la preservación de las posesiones de los *pipiltin*, puesto que, más que

¹⁸⁵ *Idem.*, f. 108r. *Vid. infra*, Apéndice, p. 159-160. (*) Posible lectura.

ser patrimoniales, estos bienes corresponden a la dignidad de los cargos de gobernación que este grupo ocupa.

Respecto del sostenimiento de los antiguos *tlatoque* y *teteuctin* en sus puestos de poder, el oidor Alonso de Zorita refiere en su *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España* que, una vez consumada la Conquista, los linajes gobernantes nahuas en general mantuvieron por algún tiempo los cargos en sus localidades, aunque ya como vasallos del rey de España y sujetos a la jurisdicción de las entidades administrativas de la Corona. Sin embargo, su autoridad pronto se vio amenazada por los intereses de encomenderos coludidos con funcionarios virreinales, como corregidores y alcaldes mayores, quienes ambicionaban tanto las tierras, como la fuerza de trabajo y el producto de la tributación de los pueblos indígenas a los señores naturales, lo que llevó en muchos casos al despojo y derrocamiento de estos últimos y a la elevación al poder local de macehuales y mestizos.¹⁸⁶

¿Podríamos afirmar que en esta cita Sahagún se pronuncia en contra de tal sustitución de los viejos linajes gobernantes? Es posible; sin embargo, la alocución del franciscano no parece demasiado contundente al respecto. Con todo, debemos señalar que, si bien las observaciones de Zorita -miembro de la Audiencia de México entre 1555 y 1565- son posteriores a la elaboración de los sermones sahaduntinos, es muy probable que el proceso de “disolución”¹⁸⁷ de la nobleza indígena se haya manifestado desde época temprana y nuestro autor se haya percatado de ello. Además, debemos enmarcar estas

¹⁸⁶ Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España*. 3ª. Ed. México, Universidad Nacional, Autónoma de México, 1993. Ver especialmente p. 38-51.

¹⁸⁷ Así llama José Rubén Romero Galván al transcurso de decadencia de los *pipiltin* como grupo privilegiado en la cima del poder político-económico náhuatl desde la imposición de la jerarquía europea después de la derrota mexicana, hasta su virtual desaparición en la primera mitad del siglo XVII. *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica Mexicana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, p. 153-158.

palabras de fray Bernardino dentro de las relaciones que los misioneros entablaron con sectores *pipiltin* de las sociedades nahuas, en los cuales encontraron apoyo para llevar a cabo sus tareas evangelizadoras en el virreinato. En el plan de conversión, la participación de los nobles era muy importante puesto que históricamente la cristianización de los pueblos había operado generalmente de arriba hacia abajo, comenzando por la conversión de los jefe políticos como en el paradigmático caso de Clovis, líder de los francos.¹⁸⁸

Ahora bien, en el tema de las posesiones materiales, las amonestaciones hacia los sectores privilegiados incluían llamados a realizar obras piadosas con los necesitados como se aprecia en el sermón del Domingo Infraoctava de Epifanía:

Y tú, tú que eres envidioso, que eres avaro. ¿Por ventura muy en el interior tomas ejemplo de tu Soberano, de tu Salvador? que por causa de la estima [que tienes] a tu riqueza, a tus bienes, ofendes a tu Dios, tu Señor, porque ves a los pobres, a los indigentes, a los enfermos que nada [es] su riqueza, que mueren de hambre, no quieres consolarlos, etc. Por causa del aprecio a tu riqueza, a tus bienes, ofendes a tu Dios, tu Señor, que te manda que ames a tu prójimo como a ti mismo te amas, etc. Te igualas al avaro, al glotón que no quiso ser misericordioso con Lázaro, pobre lleno de heridas. Por esto al Infierno lo arrojó Nuestro Señor, etc.¹⁸⁹

Es así que la manera como se expresa respecto de los atributos de la nobleza¹⁹⁰ es matizada no sólo con exhortaciones a llevar una vida modesta, sino también con arengas a favor de actos de misericordia para con los macehuales.

Así, el desprendimiento en relación con los bienes materiales opera en la predicación de Sahagún en dos niveles. Por un lado, tenemos las exhortaciones para llevar

¹⁸⁸ Cfr. Jacques LeGoff, “El Cristianismo medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta La Reforma (principios del siglo XVI)” En *Historia de las religiones Siglo XXI. Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes, I*. Henri-Charles Puech (dir.). México, Siglo XXI Editores, p. 68-69. Esto es lo que señala el historiador francés al hablar de la conversión de los emperadores romanos y amplios sectores de la burocracia romana, a partir del siglo IV y la posterior expansión del cristianismo entre los germanos. En cuanto a lo que se refiere a Nueva España, los casos de participación de “nobles” en la conversión abundan. Por otro lado, independientemente de su historicidad, el documento de los Coloquios de los Doce nos muestra la necesidad de empezar por el convencimiento y conversión de los líderes.

¹⁸⁹ Sahagún, *Sermonario...*, f. 24r-24v. Vid. *infra*, Apéndice, p. 160-161.

¹⁹⁰ Aunque en esta última cita además se debe considerar como destinatarios a los comerciantes o *pochteca* acaudalados.

una vida sumamente austera, cuando se trata de alocuciones hacia un público general, mientras que por otro hallamos referencias a las riquezas terrenales como atributo inseparable de la condición de *pillotl* o “nobleza” y de los cargos de gobierno, por lo que sus miembros deben procurar su cuidado y conservación, sin ostentar de ellas y siempre buscando favorecer a los menesterosos.

Al tratarse de un religioso de la orden fundada por el *Poverello* de Asís, “de la observancia”, sorprende que las amonestaciones relativas a la posesión de riquezas no sean abundantes, lo que nos hace suponer que nuestro autor no concebía la codicia como uno de los “vicios” principales de la sociedad náhuatl. Sin embargo, existe otra faceta de la temática de la propiedad que aún no hemos explorado y que ocupa un sitio importante a lo largo de nuestro sermulario: la disposición del espacio habitacional familiar cristiano. Desde mi punto de vista es uno de los asuntos más reveladores que podemos encontrar en los sermones, a través de los cuales se podría vislumbrar el impacto que la conversión tuvo en el ámbito íntimo del hogar.

5.2.2 La vivienda cristiana.

Sahagún dedica un grupo más o menos amplio de sermones (del primer domingo después de Cuadragésima hasta el domingo de Pascua) para exponer la necesidad de cumplir con los Diez Mandamientos. Al respecto, el franciscano hace referencia, en la mayoría de estos discursos, a la frase del Antiguo Testamento “El que guarda la Ley, guarda su alma; el que menosprecia sus caminos, morirá.” (Proverbios 19, 16).

Para ilustrar la importancia del cumplimiento de los preceptos divinos, nuestro autor recurre a una semejanza inspirada en una de las enseñanzas de Jesús que se puede resumir de la siguiente manera: la casa es la protección del cuerpo humano, de la misma manera

que los mandamientos lo son del alma. Así, una casa firme y bien dispuesta resguarda tanto el cuerpo de las personas como sus bienes materiales, mientras que la observancia de la ley divina protege al alma de la influencia de los pecados y del sufrimiento eterno en el Infierno.¹⁹¹

A lo largo de estos sermones, la predicación de fray Bernardino se desarrolla, como es habitual, en los planos espiritual y terrenal para adoctrinar, amonestar y recomendar cambios de costumbres entre los fieles. De tal manera, es posible encontrar en dichos discursos, tanto amplias enseñanzas doctrinales sobre los Diez Mandamientos, como detalladas descripciones de la casa-habitación adecuada para la forma de vida cristiana.

A partir de lo anterior, lo que nos interesa destacar en las siguientes líneas, es el nuevo modelo de vivienda que Sahagún presentó a los nahuas, modelo que -según el franciscano- beneficiaría a las personas y evitaría la comisión de diversos pecados propiciados por la “inadecuada” condición de las moradas indígenas tradicionales. En otras palabras, observaremos la manera en que nuestro autor concebía la reorganización del espacio habitacional, en el marco del proceso de evangelización.

Al respecto, conviene mencionar, en primer lugar, que las casas de los nahuas del siglo XVI estaban hechas, por lo general de adobe, vara y paja, con un encalado de estuco que servía para impermeabilizar las azoteas. Constaban de tres o cuatro habitaciones, dispuestas alrededor de un patio: cocina, dormitorio (compartido por toda la familia), un pequeño santuario doméstico y el baño o temazcal, aunque las viviendas más modestas no

¹⁹¹ Esta comparación se basa en uno de los pasajes evangélicos que narra la predicación de Jesús en Galilea. He aquí la versión de Lucas: “Todo el que viene a mí y oye mis palabras y las pone por obra, os diré a quién es semejante. Es semejante al hombre que, edificando una casa, cava y profundiza y cimenta sobre roca; sobreviniendo una inundación, el río va a chocar contra la casa, pero no puede conmovérla, porque está bien edificada. El que oye y no hace es semejante al hombre que edifica su casa sobre tierra, sin cimentar, sobre la cual choca el río, y luego se cae y viene a ser grande la ruina de aquella casa. (Lc 6, 47-49, *Cfr.* Mt 7, 24-29).

contaban más que con una sola pieza. Los cuartos no tenían ventanas; la única apertura era el vano de la entrada, el cual se cerraba con cortinas de telas o esteras.¹⁹²

Frente a tal situación, fray Bernardino no dudó en reconvenir a sus oyentes nahuas respecto de la necesidad de imitar el modelo español de vivienda: “Ved a los castellanos que muy buenas hacen sus casas, muy fuertes, por eso ahí crecerán sus hijos, sus linajes”;¹⁹³ modelo que contrastaba con las viviendas indígenas: “vuestras casas sólo son pequeñas y vuestras paredes sólo son de maderilla, no son fuertes, no son buenas. Por causa de eso muchas veces sois robados...”¹⁹⁴

De esta manera, el franciscano insistió en inducir a su auditorio a levantar un nuevo tipo de habitación, el cual –por lo demás– no debía ser del todo desconocido para los oyentes, puesto que era de esperarse que muchos de ellos hubieran participado en la construcción de las viviendas españolas, tal como se desprende de las palabras que Sahagún dirige respecto de la necesidad de dividir los dormitorios para los miembros de la familia: “...así como vosotros habéis hecho, habéis construido casa para la gente de Castilla separadamente, de esta manera habéis hecho sus casas, que allá vienen a alcanzar sus dormitorios para que no se metan entre vosotros. Hacedlo también así.”¹⁹⁵

Una de las recomendaciones más recurrentes es precisamente ésta que acabamos de enunciar. Al parecer, el dormitorio compartido por todos los miembros de la familia,

¹⁹² Escalante Gonzalbo, Pablo “La ciudad, la gente y las costumbres” y “La casa, el cuerpo y las emociones”. En *Historia de la vida cotidiana en México*. (Dir.) Pilar Gonzalbo. Tomo 1 *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. (Coord. Pablo Escalante). México, FCE, COLMEX, 2004. pp. 204-205, 231-323. Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*, p. 129

¹⁹³ Sahagún, *Sermonario...*, f. 69r. *Vid. infra*, Apéndice, p. 161. Toda esta predicación sobre la imitación de la vivienda española contrasta notablemente con la opinión del mismo fray Bernardino unos veinte años después, anotada en el *Apéndice a la Postilla*, donde exhorta a los nahuas a no seguir los hábitos de alimentación, bebida y comportamiento público en general de los ibéricos. Sahagún, *Adiciones...*, p. 115.

¹⁹⁴ Sahagún, *Sermonario...*, f. 65v. *Vid. infra*, Apéndice, p. 161.

¹⁹⁵ *Idem.*, f. 63v. *Vid. infra*, Apéndice, p. 161-162.

acostumbrado en Mesoamérica, fue una de las preocupaciones centrales de fray Bernardino, en cuanto a lo que se refiere al espacio habitacional:

[...]y tú harás tu casa buena que esté dispuesta quizá [por] tres piezas, cuatro piezas. En ella se necesita un lugar aparte donde duermas con tu esposa; aparte tu hijito. También aparte el caminante, los naturales de otra tierra, allá los harás dormir.¹⁹⁶

O si se quiere una exhortación más vehemente:

Ya habéis escuchado ¡oh hijos míos! que el bien de nuestro cuerpo es la casa, para que pueda huir del frío, del calor, del agua. Y no sólo se necesita una pieza ¿cuántas piezas serán? quizás tres, cuatro piezas, para que durmáis bien separadamente. Ojalá no hagáis como algunos que sólo [tienen] una pieza, esto es un jacalillo sólo de tierra con hoyos. Y de esta manera sólo duermen en un lugar. Esto no es bueno, no es propio de los humanos actuar así, por eso ¿cuántas piezas serán necesarias? De esta manera será buena la casa, aparte es que el padre dormirá y sus hijos, cada una de las personas de la casa aparte dormirá. Si así lo hicieréis, que cada uno de vosotros duerma aparte, es muy bueno, es señal de humanidad.¹⁹⁷

A pesar de la insistencia en el tema, en ningún momento nuestro autor menciona de manera explícita qué peligros morales se corren por no dormir en cuartos separados, aunque es de suponerse que sus preocupaciones están relacionadas básicamente con la sexualidad porque en su discurso señala que la casa pequeña es un *lugar sucio* y en otros sermones de nuestro autor observamos que la suciedad aparece asociada a los usos *ilícitos* del sexo.¹⁹⁸

Respecto de la distribución del espacio hogareño, Sahagún no aborda con detalle ninguna habitación más como la cocina o el baño, únicamente hace mención del altar familiar:

“...puesto que en un lugar aparte en su interior se rezará, se consagrará a Dios, allá se

¹⁹⁶ *Idem.*, f. 55v-56r. *Vid. infra*, Apéndice, p. 162.

¹⁹⁷ *Idem.*, f. 57v. *Vid. infra*, Apéndice, p. 162-163.

¹⁹⁸ He aquí algunos ejemplos: “Y tú, tú que eres negro, tú que eres sucio, que sensualmente das gusto a tu cuerpo, a causa de tu lujuria ofendes a Nuestro Señor, y apoyado en ella haces ilícito”. Y en un sermón dedicado a reprehender la lujuria, leemos: “eres puerco, no tratas bien a tu cuerpo y a tu alma, vives en el lodazal, en la mierda”. *Idem.* f. 24v. y 69r. *Vid. infra*, Apéndice, p. 163.

guardará la candela bendita, las ramas de árbol y la imagen de la cruz [y] quizá la palabra divina allá se guardará.”¹⁹⁹

Aquí debemos señalar que no queda claro si a dicho oratorio debía estar dedicada una pieza entera, o bien, un lugar asignado dentro de un cuarto común. Si se tratara del primer supuesto, podría pensarse que dicha distribución no sería ajena a la cultura de los nahuas, pues como mencionamos más arriba, la vivienda tradicional contemplaba una construcción específica para tal efecto.²⁰⁰ En este texto, lo que llama la atención sobremanera es la última frase en la que se hace mención de la *teotlatolli* o “palabra divina”, expresión que ordinariamente designa en el *Sermonario* a las Sagradas Escrituras. ¿Acaso se podría suponer que Sahagún pensó en la posibilidad de que los indígenas contaran con ejemplares de la Biblia en sus casas, a pesar de las conocidas restricciones relativas a la difusión de estos textos entre los fieles? Lamentablemente no tenemos elementos para confirmarlo. De hecho, la frase resulta demasiado ambigua; tanto, que bien podríamos suponer que, en efecto, se trata de una alusión a los textos sagrados, pero es igualmente probable que hiciera referencia a cualquiera otra obra devocional, o bien, a algún catecismo.

Como en los casos de la predicación relativa a riquezas y trabajo, estas exclamaciones estaban dirigidas especialmente a los gobernantes indígenas quienes debían ser un ejemplo para los macehuales, a los que se debía instruir respecto de la manera como debían construir sus casas. Además de la distribución del espacio, el fraile indica el tipo de materiales (piedra, cal, arenisca, madera, metal, etc.) que debían ser utilizados en la

¹⁹⁹ *Idem.* f. 73. *Vid. infra*, Apéndice, p. 163-164.

²⁰⁰ Subrayemos la ausencia de imágenes de santos y otros personajes en el altar, lo que corresponde a la espiritualidad centrada en la persona de Cristo, que por lo general difundieron los franciscanos durante la primera etapa de la evangelización. Cabe mencionar que una vez extendido entre las comunidades indígenas el culto a los santos, no fue ocasional que los nahuas levantaran construcciones específicas (*santocalli*) en sus viviendas para la custodia de sus imágenes devocionales. Lockhart, *op. cit.*, 99-100.

estructura toda: desde los cimientos, muros y azotea, hasta el desagüe, columnas, ventanas y puertas.

La solidez de las viviendas era importante, porque de esta manera tanto las personas como sus bienes, estarían a salvo de los rigores del clima, de los roedores, de las culebras y demás animales, así como –y esto es lo más importante- de los ladrones y otros pillos. Así, después de recomendar una casa grande y con puertas de metal, fray Bernardino añade:

[...] con eso nadie entrará allá de noche. Vosotros que sois padres, vosotras que sois madres cuidarán mucho el bien de vuestras hijas, para que nadie entre, [ni] el ladrón, [ni] el amancebado, para que no las deshonren con sus vicios. Porque así hacen los castellanos, cuidan mucho el bien de sus hijas, bien las encierran de noche, que si quieren evacuar el vientre, no salen, allá colocan cerca de ellas lo que necesiten para que evacúen, por eso bien guardan a sus hijos. Pero aquí vosotros no lo hacéis así, pues las personas de este mundo desean, siempre viven buscando bienes, posesiones, chalchihuites, oro, mantas.²⁰¹

Esta cita condensa la doctrina sobre la protección de los bienes materiales y del cuerpo -en este caso significado por la castidad de las hijas- con la insistente exhortación de imitar a los españoles en sus costumbres. En este discurso relativo a la habitación, Sahagún introduce un elemento desconocido por los nahuas hasta antes de la conquista europea: la puerta con cerradura. Como mencionamos antes, las casas tradicionales mesoamericanas carecían de un instrumento para cerrar de forma efectiva los accesos al interior de la vivienda. Las entradas eran cubiertas con mantas o petates; materiales que de ninguna manera podían representar un impedimento físico a cualquiera que tuviera la intención de traspasar el umbral de la casa. Dado que esto facilitaba las andanzas de ladrones y “amancebados”, era entonces necesario “enseñar” a los nahuas a proteger “mejor” sus hogares, mediante la adopción de instrumentos utilizados en las casas españolas, mismos

²⁰¹ Sahagún, *Sermones...*, f. 73r-73v. *Vid. infra*, Apéndice, p. 164.

que por su extrañeza en el mundo náhuatl debieron ser nombrados por el fraile en romance (por ejemplo: porta, ventana).²⁰²

En suma, Sahagún consideraba necesaria la transformación de la vivienda indígena, puesto que era incompatible con las instituciones y la forma de vida que se deseaba implantar entre la población nativa. La insistencia en las medidas de protección de la casa (junto con los bienes y las personas que la habitaban) indica que el sacerdote asociaba los robos, adulterios y otros pecados carnales a la precaria seguridad de las viviendas. Sin embargo, en realidad, estos ilícitos eran, en gran medida, una resultante de la convulsión que sufrieron las instituciones indígenas prehispánicas, las cuales tenían sus propios medios de coacción para evitar tales prácticas.

Así, las nuevas instituciones requerían que las viviendas se adecuaran a ellas: desde la distribución del espacio y los materiales de construcción, hasta las medidas de protección, todo lo cual incidiría, a su vez, en las relaciones personales establecidas en ámbito íntimo del hogar.²⁰³ Aquí conviene recordar que el discurso está elaborado a partir de las siguientes ideas fundamentales: el cumplimiento de los preceptos religiosos cristianos protege a las almas de las personas de la nefasta influencia del Diablo quien las

²⁰² Sólo en un caso fray Bernardino se aventuró a crear una especie de difrasismo para expresar un objeto europeo: *yn tlapiloni y[n] tepoztli*, literalmente “la banda para ceñir cabellos”, “el metal” con lo que quiso hacer referencia a la cadena de metal para cerrar las puertas. *Idem.*, f. 58r. Llama la atención que Sahagún no utilice un vocablo náhuatl para puerta, en contraste con lo que se puede apreciar en los vocabularios de Molina y otros nahuatlato novohispanos que emplean *tlatzacuilli* y otras voces derivadas. Los ayudantes del propio fray Bernardino apuntan *quautlatzacuilli* y *quautlatzacuillotl* en los libros IV y VI del *Códice Florentino* en referencia a tablas que cubren una entrada. Ello se podría deber al carácter temprano del texto, o bien (lo que es más probable) a que el franciscano quiso enfatizar mediante esto la imitación del modelo de vivienda español, puesto que las *tlatzacuilli* originalmente carecían de perilla y pernos.

²⁰³ En una futura investigación esperamos desarrollar de manera específica el problema de las transformaciones ocurridas en los patrones habitacionales nahuas después de la Conquista y sus implicaciones en las relaciones familiares y comunitarias. Por el momento sólo señalaremos que Lockhart afirma que si bien las técnicas constructivas, así como las formas de las casas de los indígenas y su ornamentación posiblemente cambiaron considerablemente, la distribución básica de tradición mesoamericana no cambió durante siglos, sino hasta épocas más recientes. Es decir, el esquema de construcción de uno, dos, tres o más edificios generalmente sin divisiones internas, distribuidos en torno a un patio central, continuó siendo la práctica común. Lockhart, *op.cit.*, p. 107. El autor dedica el capítulo III de su obra a la vivienda náhuatl.

incita a pecar, de la misma manera que una casa sólida y bien dispuesta protege a las personas y sus posesiones de peligros externos. En otras palabras, tal como los mandamientos del Dios cristiano proveen bienestar espiritual a los hombres (si éstos los guardan), el modelo de habitación europeo les ofrece seguridad física porque es grande, fuerte, cerrado, hace que los linajes se fortalezcan y, más aún, tal patrón habitacional es “señal de humanidad” (*tlacanezcayotl*).²⁰⁴

5.3 Recapitulación.

En conjunto, los textos revisados nos permiten identificar ciertas correspondencias entre las inquietudes doctrinales de nuestro autor con la reconfiguración de las relaciones materiales del momento. Así, la insistente valoración de los hábitos ascéticos -típica de la predicación franciscana- comunicaba al hombre común las bondades espirituales de la vida áspera y lo invitaba a laborar abnegadamente sin una retribución que le permitiera acumular riquezas banas. Ello resultaba especialmente significativo en una sociedad que experimentaba la consolidación del dominio español –literalmente en proceso de construcción- que requería imperiosamente de mano de obra que trabajara las tierras mercedadas a los conquistadores y que edificara las nuevas ciudades donde se asentarían los colonos y funcionarios españoles.²⁰⁵

²⁰⁴ Es de llamar la atención que en estos discursos el franciscano asocia regularmente la buena disposición de la vivienda con el bienestar del alma y en ocasiones parecería entrar en contradicción con los sermones citados más arriba puesto que en este caso, un buen techo, paredes firmes, puertas, etc. sirven para proteger los bienes y los cuerpos de las personas y así se fortalece el alma. Caso contrario a los argumentos sobre la aflicción y la pobreza que abren las puertas del cielo.

²⁰⁵ La predicación penitencial de Sahagún no se limitó a estos asuntos puesto que a tales trabajos habría que añadir el peso de los tributos que imponían encomenderos y autoridades coloniales (gobernadores indígenas incluidos), además del azote de las epidemias. Todo ello trajo consigo el incremento progresivo de las aflicciones de los macehuales durante las primeras décadas de dominio europeo.

Por otro lado, la importante labor de los *pipiltin* en el proceso de cristianización, de alguna manera justificaba la posesión de riquezas materiales por parte de los grupos dirigentes, puesto que, en el contexto ideológico de un franciscano del siglo XVI, la principal función de los gobernantes en cualquier sociedad cristiana, consistía en procurar el bienestar material, pero sobre todo, espiritual de sus súbditos, mediante obras de misericordia, impartición de justicia, entre otros actos más. Todas ellas, actividades que requieren de recursos. Es por ello que Sahagún amonesta a los miembros de la nobleza indígena que conserven las joyas, las tierras y otras posesiones que han heredado de sus antepasados como parte de la *pillotl*, la *tecuoyotl* o la *tlatocayotl*, es decir, como parte de sus cargos de gobierno. De esta manera, podemos afirmar que la predicación de fray Bernardino nos ofrece una muestra de la forma en que los religiosos se apoyaron en la nobleza indígena durante las primeras décadas de vida novohispana para difundir el cristianismo y las formas de organización social que le eran compatibles, al mismo tiempo que respaldaban el derecho de los antiguos *pipiltin* de conservar riquezas y privilegios materiales, así como su condición de dirigentes dentro de sus comunidades.

Asimismo, hemos observado que las alocuciones referentes al trabajo asalariado y la esclavitud hacen referencia a unas relaciones laborales en gran medida extrañas al mundo náhuatl precortesiano. En estos textos el fraile empleó los antiguos vocablos *tlaquehualli* y *tlacohtli*, refuncionalizándolos en el contexto del discurso cristiano con el doble propósito de describir tanto situaciones de la vida en sociedad, como la condición de los hombres frente a la divinidad. Así, por un lado, la noción de *tlaquehualli* (alquilado/peón) extendió su significado para hacer referencia no sólo a las faenas relacionadas con la guerra, sino también al naciente trabajo asalariado en el campo novohispano, además de que sirvió para

ilustrar el vínculo de los seres humanos con el Creador de la siguiente manera: Dios es un patrón que tiene peones a los que retribuye con su gracia y la gloria eterna.

Por otra parte, la noción de *tlacohtli* sufrió un cambio aun más profundo dentro de los sermones sahanguntinos, puesto que, mientras en el pasado hacía referencia a aquellos personajes de condición media que eran los preferidos de Tezcatlipoca (quien castigaba a los “amos” que los maltrataban), en estos discursos era utilizado fundamentalmente para reprender a *pipiltin* y *pochteca*, respecto de una antigua práctica que el fraile comparó con la esclavitud a la usanza del Viejo Mundo. Además, como en el caso de *tlaquehualli*, nuestro autor empleó la figura del *tlacohtli* (europeizada) para ilustrar la relación que el Diablo establece con los hombres que no cumplen con los preceptos de Dios y de la Iglesia: Satanás esclaviza a los pecadores, a quienes aflige y atormenta en el Infierno.²⁰⁶

Cabe mencionar que en esta predicación sobre el trabajo se puede observar una oposición implícita entre el nuevo orden social novohispano (inspirado en la religión Cristiana) y el orden indígena antiguo. En esta oposición, el trabajo asalariado es una práctica establecida por el régimen español y, al mismo tiempo, simboliza la relación del Dios verdadero con los hombres. Por su parte, la esclavitud es presentada como una costumbre usada en el mundo prehispánico, la cual era completamente reprobable bajo las nuevas circunstancias, ya que, desde el punto de vista del franciscano, la servidumbre representaba la tiranía ejercida por el Demonio sobre los pecadores irredentos.

Finalmente, la disposición de la vivienda es –además del intento más consistente de explicar los preceptos divinos a través de situaciones concretas de la vida de los seres

²⁰⁶ Es muy probable que estos vocablos nahuas utilizados por el fraile para designar al jornalero y al esclavo conservaran su antigua carga semántica indígena, lo que seguramente debió incidir en la comprensión del auditorio. Lamentablemente, los límites del presente trabajo nos impiden profundizar acerca de la recepción del mensaje cristiano.

humanos- una de las manifestaciones físicamente más representativas de la correlación entre el sistema de ideas del que participa Sahagún y la regulación de los hábitos de las personas, puesto que, para nuestro autor, tanto una determinada distribución de los espacios habitacionales, como la firmeza de la construcción, son fundamentales para propiciar virtudes cristianas y evitar el quebranto de los mandamientos divinos.

CONCLUSIONES

Para la década de 1540, cuando fray Bernardino de Sahagún trabajaba en la composición de los sermones que aquí revisamos, las órdenes mendicantes llevaban escasas dos décadas realizando las labores de evangelización; el Virreinato cumplía tan sólo un decenio de haberse constituido como tal con la llegada el virrey Antonio de Mendoza en 1535; los antiguos *pipiltin* indígenas conservaban atribuciones de poder en sus localidades; las encomiendas (particulares y de la Corona) dominaban el escenario económico en el centro de Nueva España, y el Emperador Carlos V promulgaba en España las “Leyes Nuevas”, que buscaban un cambio en la gobernación de las colonias, así como proveer de mayor protección a los vasallos indios. Así, podemos decir que la construcción de la sociedad novohispana se encontraba en un periodo que bien podríamos llamar de gestación.

Es evidente que la preocupación principal de nuestro autor, como la del resto de los frailes evangelizadores, era consolidar la devoción al “único y verdadero Dios” y con ello lograr la “salvación” de las almas de los indígenas en el más allá. Sin embargo, el funcionamiento de las nuevas relaciones sociales, tanto como su fundamentación en la palabra divina (*teotlahtolli*), resultaban igualmente necesarias e incluso inevitables, sobre todo en este contexto de gestación y construcción inicial. Entre los recursos con los que contaban los religiosos para transmitir sus mensajes, los sermones dominicales eran los más socorridos, como ocurría desde la Edad Media en la retórica cristiana.

Como señalamos a lo largo de este trabajo, en tanto que los sermones son discursos para la enseñanza, doctrina y enmienda de los vicios de los pecadores, vienen a constituir, al fin, instrumentos que regulan las prácticas sociales de toda comunidad. Asimismo, dado

que estos textos están constituidos, en principio, por creencias que son compartidas por un grupo social determinado, en este caso el de las comunidades religiosas, éstos pueden considerarse ideológicos que, por otra parte, poseen un sentido que propicia la oposición entre el predicador y su auditorio receptor, amonestado constantemente a causa de sus vicios. Ahora bien, dicho antagonismo puede ser particularmente patente en el marco de la predicación evangélica entre pueblos que se encuentran en pleno proceso de cristianización, como en el caso de los nahuas de mediados del siglo XVI.

De tal manera, podemos afirmar que el conjunto de sermones que aquí revisamos constituye una manifestación de las creencias respecto de la configuración de la sociedad indígena bajo el régimen español, las cuales eran compartidas, en principio, por la inmensa mayoría de los frailes y, en particular, por los que pertenecían al grupo de franciscanos de la observancia. Estos discursos se refieren a aquellos temas que a juicio de Sahagún constituían problemas de no poca monta en la transmisión de elementos doctrinales y morales urgentes de atender. Tales temas comprendían dogmas, rituales y mandamientos, así como significativas amonestaciones tendientes a normar las prácticas sociales que correspondían a la *policía* cristiana, es decir, al *orden* de la vida en sociedad regido por los preceptos religiosos del Cristianismo. Al respecto, hemos constatado la presencia sobresaliente de discursos orientados a dicha regulación, entre los que se encuentran los que se refieren a: la obediencia a las autoridades, la impartición de justicia, el mantenimiento de la paz social, la organización de las actividades laborales, la posesión de bienes materiales y la distribución del espacio casero.²⁰⁷ Por lo que toca a los discursos que se orientan a la

²⁰⁷ Algunos asuntos más sobre regulación de prácticas sociales, presentes en el sermonario sahaduntino se ha quedado por ahora en el tintero: un ejemplo son aquellas actividades relacionadas con el cuidado del cuerpo, tales como las prácticas terapéuticas y los usos del sexo.

represión de ciertos hábitos y creencias ligados a los antiguos dioses indígenas, llama la atención que su tratamiento sea más bien discreto.²⁰⁸

A lo largo de estas alocuciones son abordados varios temas típicos de la tradición homilética franciscana, tales como la obediencia, el desprendimiento de los bienes materiales, la austeridad en la forma de vida, las aflicciones corporales y varias expresiones más de penitencia, todo ello en relación con el desprecio del mundo y la esperanza en la retribución celestial. La predicación de estos tópicos aparece asociada a situaciones de la vida cotidiana, especialmente a aquéllas vinculadas con el trabajo, en las que, por un lado, se amonesta a los macehuales a laborar fuerte y abnegadamente, sin esperar riquezas terrenales, puesto que su paga está en el Cielo, y por otra parte, hay exhortaciones a los nobles para tratar con suavidad a sus servidores y para conducirse con prudencia, sin ostentar excesivamente sus riquezas. Asimismo, en estos discursos se anuncia, de alguna manera, la reconfiguración de las formas de explotación de la mano de obra, a partir de la aparición del concepto de trabajo agrícola asalariado, ajeno al mundo prehispánico y seguramente todavía muy poco extendido en aquella década de los años cuarenta.

De igual forma, en los sermones es posible encontrar elementos sobre los cuales se justificarían las funciones de los miembros de la jerarquía eclesiástica y del gobierno civil, lo que parece ser una inquietud importante dentro del sermonario sahumantino. Las autoridades de una y otra institución se encargaban de cuidar el bienestar material y espiritual de los habitantes de la comunidad y para ello hacían uso de actos punitivos sobre

²⁰⁸ En todo el sermonario se encuentran tan sólo dos referencias directas a los dioses indígenas; la primera en el discurso de la feria 4ª del domingo después de Cuadragésima (f. 55v-57r), y más adelante en el sermón del domingo de Pasión (86v-88r). Por ejemplo, después de exponer los artículos del credo, Sahagún exclama: “pero si no lo haces bien, si andas adorando cosas, si tomas por dios al Sol, a la Luna o quizás al fuego, al agua, quizás a los muertos [y] otras cosas que antiguamente se adoraban: Camaxtle Tezcatlipoca y también a los otros *tlacatecolo*. Esto no es bueno, no es recto que adores cosas, si así lo haces, por eso te confesarás [...]”. Sahagún, *Sermonario...*, f. 56v. *Vid. infra*, Apéndice, p. 164-165.

quienes representaban un peligro para el mantenimiento de la paz y el orden social. Para los años en que se componen estos sermones, los recuerdos de la antigua religión y forma de vida estaban aún frescos en la memoria de los nahuas adultos, por lo que el rechazo –abierto o soterrado- de ciertas enseñanzas de los frailes, debió ser más o menos común. Ante esta situación, fray Bernardino no escatimó en su prédica a realizar llamados a sus feligreses para alejarse de los pecadores y resistir su nefasta influencia, incluso con la muerte, aunque se tratara de los propios padres. Conviene señalar aquí que este tipo de predicación concuerda con la estrategia de los primeros frailes, según la cual, la actividad misional recaía sobre todo en las generaciones jóvenes, así como con el ideal de imitación de los tiempos del cristianismo primitivo, época en que los apóstoles y sus seguidores se enfrentaron a la oposición –muchas veces sangrienta- de los romanos paganos.

A través de una revisión general de la obra doctrinal de Sahagún, como la que efectuamos en el tercer capítulo de este trabajo, se observa que las preocupaciones doctrinales de nuestro autor transitaron del interés inicial por predicar temas morales sobre la composición de la sociedad cristiana, hacia la obsesiva búsqueda y refutación de las prácticas mágicas y religiosas que consideraba supervivencias del antiguo culto indígena, tal como se puede observar en el contenido de los *Coloquios*, en el cual sobresalen las refutaciones contra la idolatría.

Dicho tránsito hacia una predicación concentrada en reforzar los dogmas cristianos y en denostar la religión antigua, está asociado a la paulatina inmersión de fray Bernardino en el conocimiento de las creencias y costumbres mesoamericanas. Las infatigables indagaciones sobre la cultura náhuatl, condujeron a Sahagún a observar con una mirada escéptica los resultados de la conversión de los indígenas y a recriminar la falta de

“prudencia serpentina” del primer grupo de franciscanos que emprendieron las labores de evangelización, quienes habían informado a fray Bernardino, desde su llegada a Nueva España, que los nahuas habían renegado de sus antiguos dioses y aceptado plenamente el Cristianismo. Así, al referir este encuentro con sus hermanos de orden, nuestro autor comenta que él y sus compañeros recién llegados de Europa dejaron las armas que tenían afiladas contra la idolatría y comenzaron “a predicar cosas morales acerca de los artículos de la fe y de los siete sacramentos de la Iglesia”.²⁰⁹

La inquietud de nuestro fraile por crear instrumentos eficaces para la conversión de los nahuas, lo llevó a profundizar en el conocimiento de la lengua de sus feligreses y a indagar sobre las formas “retóricas” tradicionales de Anáhuac. Los resultados de la recopilación de *huehuetlahtolli* hacia 1547 se reflejaron en la elaboración y revisión de estos sermones, sobre todo en su última etapa.

En relación con los aspectos de la predicación examinados, podemos decir que el franciscano se valió, en términos generales, de un lenguaje llano y directo, con una utilización más o menos moderada de recursos retóricos de la tradición cristiana. Aquí nos referimos primordialmente a las *similitudines* como el caso de la comparación entre el cuerpo humano y la sociedad, ejercicio efectuado para crear una imagen de cohesión y colaboración entre los miembros de la comunidad con el máximo soberano a la cabeza de la misma. Fuera de esto, los demás pasajes se limitan a descripciones generales de las actividades y funciones de las autoridades: son representantes de Dios, vigilan, entronizan, crían las almas, juzgan, castigan, hacen la guerra, cuidan la paz, etc.

²⁰⁹ Sahagún, *Arte adivinatoria*, p. 382.

El afán por acercar el mensaje evangélico a los oídos nahuas se ve expresado principalmente en la incorporación de formas discursivas indígenas como algunos paralelismos de sucesión sinonímica, por ejemplo: “*titlachivalhuan timacevalhuan*” (somos sus creaturas, somos sus macehuales), “*yn itlacamacocha yn ivelamachtiloca yn dios cenca xicmocuitlavi cenca. Xictlaçotla*” (Cuida mucho, ama mucho la obediencia, la glorificación de Dios) y “*Auh quimixquetza yn itlapixcavan in ixiptlavan in itlamocuitlavicavan in no yevantin quichiva just[ici]a melavac*” (Y [el Emperador] nombra en el cargo a sus guardianes, a sus vicarios, a sus cuidadores. También ellos hacen justicia verdadera), y en mucho menor medida difrasismos como “*in atl in tepetl*” (el agua, el cerro = la ciudad) y “*aqualli ayectli*” (lo malo, lo incorrecto).

En síntesis, los recursos utilizados por fray Bernardino nos hablan de un claro esfuerzo por expresar sus ideas de forma sencilla, apartándose de la tradición retórica escolástica, pletórica de imágenes, divisiones y subdivisiones, y acercándose –aunque cautelosamente- a las formas del habla pulida de los antiguos mexicanos. De cualquier forma, el lenguaje con el que se expresa nuestro autor prescinde de construcciones elaboradas con lo que se pretendía lograr un entendimiento básico entre el auditorio indígena.

Presumiblemente, Sahagún no quedaría del todo satisfecho con los discursos resultantes y por ello los sometería a una nueva revisión hacia 1563, materializada en el Manuscrito Ayer, en el que también debe suponerse una mayor colaboración de sus antiguos estudiantes del Colegio de Tlatelolco. Allí lograría ofrecer sermones compuestos “a la medida y capacidad de los indios”, es decir, con una estructura y lenguaje más apropiados para los feligreses nahuas que aquéllos presentados en los discursos más tempranos de la primera y segunda fase del Manuscrito de la Biblioteca Nacional. Con el

tiempo, fray Bernardino confiaría más en el contenido moral de los *huehuetlahtolli* hasta el punto de considerarlos más provechosos que muchos sermones de predicadores cristianos e, incluso, reproducirlos como parte de una de las amonestaciones de que se compone el *Apéndice a la Postilla*.²¹⁰

Finalmente, no queda más que insistir en la necesidad de continuar la exploración de los textos devocionales compuestos por los religiosos durante los tres siglos de vida novohispana, desde una pluralidad de enfoques que enriquezca nuestro conocimiento sobre los distintos aspectos de la predicación del Cristianismo entre los indígenas en sus propias lenguas; desde los estudios formales que se interesan por los elementos lingüísticos de los discursos, hasta aquellos que destacan las dificultades del traslado de concepciones europeas a voces indígenas con la consecuente reinterpretación de la religión, pasando por las investigaciones que desentrañan la participación de los propios nahuas en la confección de estos textos.

Al respecto, considero que dicha diversidad de aproximaciones debe estar unida por un factor común: la dimensión social de la predicación; es decir, se debe emprender el estudio de estos discursos asumiéndolos como prácticas sociales en sí mismos, puesto que son a la vez vehículo y resultado de la interacción entre religiosos y feligreses, además de que su finalidad es primordialmente social, dado que a través de ellos se busca la conformación y cohesión de una comunidad en torno a los preceptos religiosos que se exponen.

En este sentido, el análisis de los sermones de Sahagún como discursos ideológicos apunta hacia el interés por mostrar un vínculo entre la predicación respecto de la

²¹⁰ Sahagún, “Apéndice...”, en *Adiciones...*, p. 104.

concepción cristiana de la sociedad y el proceso de construcción y consolidación del régimen colonial, el cual implicaba la reconfiguración de las relaciones sociales en el seno de las comunidades nahuas.

APÉNDICE

Para facilitar el cotejo de las traducciones presentadas en este trabajo, así como la consulta aislada de los pasajes seleccionados del *Sermonario en lengua mexicana* de fray Bernardino de Sahagún, a continuación se ofrece en dos columnas la transcripción paleográfica de los textos, acompañada de su traducción al castellano.

En el ejercicio paleográfico se respetó tanto la ortografía del original como su puntuación. Tan sólo se desataron entre corchetes las abreviaturas indicadas por una tilde sobre la palabra. Asimismo, se utilizan cursivas para indicar los vocablos latinos o españoles incorporados al discurso náhuatl.

El orden que seguimos es el mismo en el que fueron citados los textos en el presente estudio. Al final de cada cita se anota entre paréntesis el día del calendario litúrgico del sermón de donde tomamos cada extracto, así como el número del folio de referencia.

Epígrafe

[...] y[n] timomauhtiani y[n] ça[n]	[...] eres medroso, muy pequeña es tu fe,
tepiton motlaneltoq[ui]liz y[n]	te asusta la muerte, te asusta el hambre, te
mitzmauhtica miq[ui]ztli. i[n]	asusta la enfermedad. Dices: “quizás ya
mitzmauhtia mayanaliztli, y[n]	moriremos o ya nos enfermaremos o ya
mitzmauhtia cocoliztli, tiq[ui]htoa aço ye	tendremos hambre”. Si el sol es comido,
timi[ui]zq[ue], aço ye titococoq[ue] aço	si la luna es comida, si tiembla la tierra o
ye timayanazq[ue] y[n]tla tonatiuh	por alguna otra cosa te angustias, luego te
quallo anoço metztli quallo anoço	asustas; dices: “quizás ya moriremos o ya
tlallolini anoço ytla oc ce[n]tlama[n]tli	nos enfermaremos”, etc. Por esto
y[n]ic timihçauia nima[n] timomauhtia	muestras que tu fe aún no es grande,
tiq[ui]htoa aço ye timiq[ui]zq[ue] aço ye	todavía en verdad no te fías de Nuestro
titococoq[ue]. et. Jnin ca yc tineçi ca	Señor Jesucristo, todavía no tienes
ayamo vey in motlaneltoq[ui]liz ayamo	confianza en él, también así se muestra lo
vell itech timotemachia i[n] tot[ecuyo]	mucho que amas tu cuerpo. Por eso

ix°. ayamo ytehtzi[n]co timotlacaneq[ui]
 no ic neci ca ce[n]ca tictlaçotla
 y[n]monacayo, ca ce[n]ca tahvalloni
 tipinauhtiloni auh i[n]tot[ecuyo]
 mitzmotelchiuilia ca q[ui]motlaellitilia
 y[n] ce[n]ca q[ui]tlaçotla ynacayo y[n]
 ce[n]ca itech mochicava
 t[lalticpa]ccayotl y[n] necuiltonoliztli.
 (Dominica 4ª Post Epiphanie, f. 30v.)

mucho eres reñido, avergonzado, y
 Nuestro Señor te desprecia porque
 aborrece a quien mucho ama su cuerpo, a
 quien mucho se esfuerza por las cosas
 mundanas, por la riqueza.

Capítulo IV

[...] auh çan no iuhqui in axcan ya
 nimitzilhuiz ca in toztontecon ievatzin in
 to[tecuy]o i. x. yehica ca tlapac in ca ca
 [sic] titlachivalhuan timacevalhuan
 techmocenpachilhuia y[n] ceman[aua]c
 titlaca in mictlan tlaca no in *angelome*
 çan niman techmocentlatalhuilia in
 timacevalhuan. auh in toieccanixtelolo
 ca ievatl in ixiptlatzin in *s[anto] padre* in
 vei teopixcatlatovani in cema[naua]c
 titlaca vel techmocuitlavia
 techmotztilitica inic quimocuiitlavia in
ta[nim]a. etc. Auh in topochixtelolo ca
 ievatl inezca in vei tlatovani in
Emperador inic quimocuitlavia in
 cema[naua]c inic quimotztilitica in atl in
 tepetl inic vel tlamatcanemovaz inic ipan
 tlatoa in tlamatcaelitztli ca in quemanian
 quipalevia in *iglesia* tepoztica yaotica

[...] y de la misma manera ahora te diré
 que nuestra cabeza es Nuestro Señor
 Jesucristo, porque está arriba, porque
 nosotros somos sus creaturas, sus
 macehuales, nos somete por completo a
 quienes somos gente del mundo, a la gente
 del lugar de los muertos, también a los
 ángeles, luego se digna favorecer a
 nosotros, sus macehuales. Y nuestro ojo
 derecho es él, su vicario, el santo padre, el
 gran *teopixcatlatoani*, que en verdad nos
 cuida a nosotros que somos gente del
 mundo, nos está mirando, así cuida
 nuestra alma. Y el signo de nuestro ojo
 izquierdo es él, el gran *tlatoani*
 emperador, de esta manera nos cuida en el
 mundo, de esta manera está mirando el
 agua, el cerro [la ciudad], para que se viva
 con prudencia, de esta manera supervisa,

inic vel cepanca in tlamatcaieliztli no in teieccan nacaz ievantin in mochintin teiolcuitiani in *sacerdoteme* inic quicaqui in ixquich nepapan tlatlacoli in ochivaloc inic quitepopolhuia in ite[n]copatzinco t[otecuy]o auh in topochnacaz ievantin in *oidores* in techuctlatoque [sic] in quitecaquilia in neteixpan villi inic melavac tetlatzontequilia in itencopatzinco in *d[ios]* no iehuatl iveliliztica quichiva in vei tlatovani in *Emperador*. auh in toieccanma chicavac ievatl inezca in teiotica *Justi[ci]a* vel chicavac ca iaxcatzin in to[tecuy]o occenca vel maviztic vel temauhti in iquac tepan quichiva in ixiptlatzitzivan. *d[ios]* ca ievatl in t[o]escomunio ic miqui in *teanima* iuhqui *espada* in *igl[es]ia* *justicia* vel temauhti in q[ui]chiva ievantin in *obisposme* in *patriarchasme* ca in *iJust[ici]a* *emperador* çan tenacaio in quitlatzontequilia auh inin²¹¹ tenacaio y[n] quitlatzontequilia ivan *tea[nim]a* ipampa cenca temamauhti. auh in tomaopoch ca ievatl inezca in ixquichtin quimocuitlavia *Just[ici]a* inic ipan tlatova tlamatcaeliztli in *Juezes* in *a[lcal]des* in *conv[er]nadores* inic temacavitequi tepinauhtia tetlatzacuiltia

es responsable de la paz. Alguna vez ayuda a la Iglesia por medio del metal, por medio de la guerra. De esta manera bien juntas están las cosas en paz. También la oreja derecha de la gente son todos los confesores, los sacerdotes, de esta manera escuchan todos los diversos pecados que fueron hechos, perdonan a la gente por Nuestro Señor. Y nuestra oreja izquierda son los oidores, *tecuhtlatoque*, que escuchan a la gente que va ante ellos, de esta manera juzgan correctamente por Dios. También él, el gran *tlatoani* emperador, lo hace su facultad. Y el signo de nuestra esforzada mano derecha es la sólida justicia divina, pues es propiedad de Nuestro Señor, que es más admirable, más portentosa, cuando entre la gente se hacen venerables imágenes de Dios, ello es nuestra excomunión, por eso mueren las almas de la gente. La muy portentosa justicia de la Iglesia, que es como la espada, la hacen los obispos, los patriarcas, pues la justicia del emperador solamente el cuerpo juzga. Y de esta manera, es a los cuerpos y a las almas de la gente que juzgan, por eso es muy terrible. Y el signo de nuestra mano izquierda son todos los que tienen a su cuidado la justicia, por ello los jueces,

²¹¹ Posible lectura: inic.

tepihoa tetlatia techichinoa inic
 quimalhuia tlamamtcaieliztli auh
 tonenepil ca ievatl inezca in temachtiani
 inic tenonotzaquitelhuia in teotlatolli auh
 in toieccan icxi ievantin in nemachtiliztli
 quitemachtia in aço *latin* anoço cuicatl in
 nanoço [sic] oc cequi nemachtiloni ievatl
 q[uitoznequi] auh in topoch icxi ca
 ievantin in pochteca in tlalchihque in
 ixquich nepapantla tequipanoliztli inic
 ne tlaiecoltilo nica[n] tlal[ti]c[n]c
 onopiltzine quen ticmocaquitia ia nelli ca
 vel timachionezcaioque in titlaca ca in
 t[otecuiy]o *i. x^o*. iuhqui totzontecon.
 (*Feria 4^a Post Dominica in Passione*, f.
 93r-94v.)

alcaldes y gobernadores son responsables
 de la paz, de esta manera escarmientan,
 avergüenzan, castigan, cuelgan gente,
 queman, chamuscan; de esta manera
 cuidan la paz. Y el signo de nuestra
 lengua es el maestro, porque amonesta a la
 gente, le dice la palabra divina. Y nuestro
 pie derecho son los que enseñan lecciones,
 quizás de latín, o de canto, o lo que
 quieran decir las otras artes. Y nuestro pie
 izquierdo son los mercaderes, los
 labradores, todos los de los diversos
 trabajos; con ello se busca lo necesario
 para la vida aquí en la tierra. ¡Oh hijito
 mío! ¿Qué escuchas en verdad? Porque
 somos personas podemos ser modelo,
 porque Nuestro Señor Jesucristo es como
 nuestra cabeza.

momoztla e[sic] ²¹² ticyequitoz yn
 itocatzin ca teotl ca tlatovani ca
 mochiuelli ca cenquizca qualli ca
 yevatzin oquimochiuilli yn ixquich
 tlachiualli tiquitta vel topanpa
 oquimochivilli [...]. auh in ac tevatl y[n]
 ticavilquixtia ytocatzin aço ipan yn
 iztlacatiliztli tiquitoa quimati *d[ios]*.
 anoço tiquitoa izca *cruz* ynin ca

Cada día alabarás su nombre porque es
 Dios, porque es *tlatoani*, porque es
 todopoderoso, porque es enteramente
 bueno, porque él hizo toda la obra que
 podemos ver, por nosotros se dignó
 crearla. [...] ¿Pero, quién eres tú que
 deshonras su nombre? quizá por mentiras
 dices que conoces a Dios, quizás dices “he
 aquí la cruz”; esto es pecado mortal que

²¹² Parece ser una corrección.

temictiyani [sic] tlatlaculli ticchiva
 yehica amo ticmaviztilia yn itocatzin
 y[n] moteouh motlatocauh cac
 ticcocolia[n] y[n] ma[nim]a ypampa
 monequi timoyolmellauaz in quezquipa
 otictlapicteneuh monequi tiquitoz.
 (Feria 6^a Post Dominica in
 Quadragesima, f. 58r.)

yn ipanpa ytlacamacocho. to[tecuyo]
 moneq[ui] tictelchiuazque in totlatque in
 taxa. yn totavan yn tonava[n] in
 tonava[n]yolque. Auh in teoyotica
 omonamictique q[ui]ntelchivazque ynin
 namicvan yvan yn inpilluan in ipanpa
 ytlacamachoca yvelamachtiloca yn
 to[tecuyo] dios. yvan ipanpa
 tictelchiuazq[ue] in toteyo. in tomaviço
 ivan in tonemiliz yehica ca çan yceltzin
 teotl tlatovani vel monequi mochi
 telchivaloz yn ipanpa ytlacamachocatzin.
 Auh ynaxca[n] yzca ynic ticnonotzaz in
 moplitzin in titetah in titenan.
 tiq[ui]lhuiz notlaçopiltzine yn
 itlacamacocho yn ivelamachtiloca yn
 dios cenca xicmocuitlavi cenca.
 xictlaçotla ayac ypanpa
 ticmoyolitlactalhuiz in to[tecuyo] ayac
 ipanpa tiquitlacoç yn itenavatiltzin dios

cometes. Puesto que no estimas el nombre
 de tu Dios, de tu *tlatoani*, aborreces tu
 alma. Por ello es necesario que confieses
 cuántas veces lo nombraste en vano, es
 necesario que lo digas.

Por causa de la obediencia a Nuestro
 Señor, es necesario que despreciemos
 nuestra riqueza, nuestros bienes, a
 nuestros padres, a nuestras madres, a
 nuestros parientes. Y los que se casaron
 por la Iglesia, ellos menospreciarán a sus
 esposas y también a sus hijos, por causa
 de la obediencia a Dios Nuestro Señor. Y
 también por ella despreciaremos nuestro
 honor, nuestra fama y también nuestra
 vida; porque sólo Él es el único Dios
tlatoani. Es muy necesario que todo sea
 despreciado por la obediencia [que le
 debemos]. Y ahora he aquí cómo has de
 aconsejar a tu hijito, tú que eres padre, tú
 que eres madre. Le dirás “¡Oh hijito mío!
 Cuida mucho, ama mucho la obediencia,
 la glorificación de Dios. Por causa de
 nadie ofendas a Nuestro Señor, por causa
 de nadie quebrantes la ley de Dios, aunque

i[n]tlanel ypanpa *Emperador* anaço aca
 vei tlatovani anoço aca movanyolqui
 anoço aca mocniuh anoço nopampa y[n]
 nimota anoço ypanpa yn monantzin
 niman ayac ypanpa ticmoyolitlactalhuiz
 yn moteuh yn motlatocauh. occenca
 motech moneq[ui] yn timiquiz ynic amo
 ticchiuaz yyolitlacolocatzin in *dios* ca
 iuh quichiva in qualli yyollo yn vel
 quimotlaçotilia *dios. etc.* yeuatli ynic
 tinonotzaz mopiltzi[n] yn titetah in
 titena[n]. Ca iuh techmononochilia in
 tonantzin *s[an]cta yglesia* in timochintin
 tipilhuan ynic cenca tictocuitlavizque
 ytlacamacocho yvellamachtiloca in *dios*.
 (*Dominica Infraoctava Epiphanie*, f.
 22v-23r.)

[sea] a causa del Emperador, o quizás de
 algún gran *tlatoani*, quizás por algún
 pariente tuyo, quizás por algún amigo
 tuyo, o quizás por mí que soy tu padre,
 quizás por tu madre. Entonces por causa
 de nadie ofenderás a tu Dios, tu *tlatoani*.
 Es muy necesario que mueras, con tal de
 que no provoques pena en Dios, porque
 así lo hace el que es bueno de corazón, el
 que bien ama a Dios, etc.” Así
 amonestarás a tu hijito, tú que eres padre,
 tú que eres madre. Así nos aconseja
 nuestra madre la Santa Iglesia a todos
 nosotros que somos sus hijos, de esta
 manera mucho cuidaremos la obediencia y
 la glorificación de Dios.

Auh yntla motech qualaniz macamo
 ximomauhti: ximochicava. occenca
 monequi ticmotlacamachitiz in *dios* in
 mitzmocauallia aqualli ayectli ca iuh ca
 in teotlatolli [...]occenca tlacamachoz in
dios. yn amo yuh cemicac tlaca intla
 mitzmictiz in moteuh²¹³ yn mona etc.
 ynipanpa in amo tictlacamatiznequi yn

Y si [tu padre o tu madre] se enoja
 contigo, no temas, esfuérzate. Es
 sobremanera necesario que obedezcas a
 Dios quien te guardará de lo malo, de lo
 incorrecto, porque así dice la palabra
 divina [...] que debes obedecer
 principalmente a Dios, y no así a los
 mortales. Si te matara tu padre o tu madre

²¹³ Puede tratarse de un “error” del copista que escribió moteuh (que podría traducirse por “tu señor”) en lugar de motah (tu padre), puesto que es esta última palabra la que se encuentra en otras frases iguales dentro del mismo sermón donde se enlistan parientes.

ipan tlatlacolli xitlapaccaihiyohui, ca in yeuantin *Apostolome* [...] (*Dominica Infraoctava Epiphanie*, f. 24v-25r.)

y[n]tlanel mocniva[n] mitzcuitlaviltia. in tlauanaliztli. yva[n] in occequi tlatlaculli *manima[n]* xiq[ui]ntlalcauii xiquintopeua mitzcocolizcuitia quicocolizcuitia i[n] *ma[n]ima*. tiquilnamiquiz ca occenca tlacamachoz in *dios* intla çiuatl anoço oquichtli mitztlatalcolcuitia monequi tictlalcauiz. (*Dominica Prima in Quadragesima*, f. 53v.)

Izcatqui oc centlamantli in tetlacamatiliztli, ca yevantin in teoyotica tetavan vellachto yehuatl yn *s. pe[dro]* ca yxiptlatzin yn tot[ecuiiy]o *i.x*°. can in tot[ecuiy]o *i. xpo.* vmpa moyetztica yn ilhuica tliitic. nican tictottilia ypn [sic] y[n] *missa*. tlaneltoquiliztica. Auh ca vnpa. moetztica yn ilhuicac ca yn iquac omonemitico nican tlat[ti]c[a]c. yn iquac omomiquilli quimxiptla titevac yn *s. pedro* ynic yehuatl quitoz in tlein quimonequilitia tote[cuiy]o ca

[...] porque no quieres obedecerlos en el pecado; sufre alegremente como los apóstoles [...]

Dado que tus amigos te provocan a la embriaguez y a otros pecados [que dañan] tu alma, apártate de ellos, empújalos; te harán enfermar, harán enfermar tu alma. Recordarás que principalmente Dios debe ser obedecido. Si la mujer o quizás el varón te hacen pecar, es necesario que te apartes de ellos.

He aquí otra manera de obediencia. Están los santos padres. Primeramente está san Pedro que es el vicario de Nuestro Señor Jesucristo. ¿Dónde está Nuestro Señor Jesucristo? Allá está, en el interior del cielo, aquí lo vemos en misa mediante la fe. Y como está allá en el cielo, entonces vino a vivir aquí en la tierra. Cuando murió, san Pedro lo representó, por ello él dirá lo que desea Nuestro Señor, porque es su vicario. Y cuando san Pedro murió, lo representó san Clemente. Cuando murió

ixiptlatzin. Auh yn iquac omic. *s. pe[dr]o* quimixiptlatitevac yn *s. creme[n]te* in iquac micqui. *creme[n]te* yn nipa[n] val mixiptlatitaq[ue], inteopixcatlatoq[ue] tel amo çan quimochiuilia. Ca pepenalo yevantin *cartenalesme* tepepena centecpantlio [*espacio en blanco*] auh yn opepenaloc ca motlalia yn vei teopixqui. yevatzin quimomachitia yn tlein mochiuaz yn no yva[n] cemanauac ca yehuatl itoca *papa*. yevatzin quixquetza quimachiyotia yn vey tlatovani *emperador* yc cenca monequi tictomaviztililizque ca teoyotica totattzin quimocuitlavía y[n] ta[nim]a. ytech monequi no yeva[n]tin yn *patriarcha* in *arçobispo* y[n] *obispo* yni[n] cenca maviztiloni. Auh no yevantin tiquintlaçotlazque yn *sant augustin padreme* yn *s.to domingo* yn *san fra[ncis]co* yn *crericosme* camaviztililozque necuitlavilozque yn tlein yn tech monequi in aço in tlaqualtzintli intla nican valazque. *Crericome*. anquinmaviztililizque. Auh ca onca[n] inin tlaqual. onca yn *tomines*. quipia. auh intla *s.to domingo pa[drem]e* *s. augustin pa[drem]e* nican valazque anquintlaçotlazque anquinmaviztililizque. anquinmomaquilizque yn intech monequi ca atle quipia yn *intomines* ca motolinia

Clemente, vinieron a representarlo los *tlatoque* de los sacerdotes. Sin embargo, no se digna crearlos, sino que ellos, los cardenales, son personas escogidas, son elegidos con total orden, y el que fue escogido se establece como gran sacerdote; él además enseña lo que se hará en el mundo, su nombre es Papa, él entroniza, señala al gran soberano *Tlatoani* Emperador. Por eso es muy necesario que lo honremos porque es nuestro santo padre, tiene cuidado de lo que necesitan nuestras almas. También el patriarca, el arzobispo, el obispo son honorables. Y también amaremos a los padres de san Agustín, a los de santo Domingo, a los de san Francisco [y] a los clérigos. Deben ser honrados, deben ser cuidados en lo que necesitan, quizás comidita. Si aquí llegaran clérigos, vosotros debéis honrarlos. Y allá está su comida, allá sus tomínes que guardan. Y si llegaran aquí padres de santo Domingo, padres de san Agustín, vosotros los amaréis, los honraréis, les daréis lo que sea su necesidad, pues nada guardan de sus tomínes, porque son pobres, buscan lo que vuestra alma necesita, porque ellos crían, dan de comer, levantan, siembran vuestras almas. También cuando te confiesas debes hacer lo que te mandan,

quitemova in itech monequi ama[nim]a
ca yevantin quinemitia quitlaqualtia
queva quiteca yn ama[nim]a no yvan in
iquac timoyolcuitia yn tlein mitznavatia
xicchiva xictlacamati yvan inic
mitzmonochilia teotlatolli ca ytech
monequi in *manima*. no yvan ayac inpan
camanaloz ayac quimavilquixtiz
qui[n]tlavelnamiqi ca moneq[ui]
maviztililozque ca teeoyotica tepachoa
quimocuiitlavia yn *tanima*. auh intla
tiquinchicoito yc ximoyolcuiti anoxo
amo tiquintlacama yn itla yc
mitznavatique ca otitlatlaco. (*Feria 4^a*
Post 2^a Dominica in Quadragesima, f.
64r-64v.)

Ca çan ce teotl. ynin vel
timoceamacaneltoquitiz yn
iteoyotzi[n]. ynic teotl ynic tloq[ue]
nauaq[ue]. ya nelli. ca tetadtzin [*sic*] ca
tepiltzin ca .s.s. ayc otzintic ayc opeuh.
inic teotl[...] auh yn iquac tlamiz
cemanauac oc ceppa ualmotemouiz
quintlatzontequiliquih yn yolque in
mimicque yni[n] nopiltze cuix iuhca y[n]
moyollo. yvan titlaneltocez ca in
tot[ecuiy]o *d[ios]* oquimotlalili y[n] .s.
ygl[es]ia ynic quimopialia yn iteoyotzin

obedece. Y de esta manera te amonesta la
palabra divina, porque es lo que necesita
tu alma. También nadie se burlará de
ellos, nadie los afrentará, los contradirá,
porque es necesario que sean honrados,
porque gobiernan espiritualmente, tienen
cuidado de nuestras almas. Y si
murmuraste de ellos, por eso confiésate, o
quizás no los obedeces en algo que te
mandaron y por eso pecaste.

Porque sólo [hay] un Dios, bien debes
creer enteramente en su divinidad, en
tanto que es Dios, en tanto que es el
Dueño del cerca y del junto, es verdadero,
porque es Padre, porque es Hijo, porque
es *Espíritu Santo*. Nunca comenzó, nunca
empezó, en tanto que es Dios[...] Y
cuando acabe el mundo, otra vez bajará
acá a juzgar a los vivos y a los muertos
¿Por ventura, oh hijo mío, esto está así en
tu corazón? Y debes creer que Dios
Nuestro Señor colocó a la Santa Iglesia

in chico[n]tlamantli .s.cros. yvan yn
iihiotzin in itlatoltzin yn axcan ticcaqui
yevatl y[n] *Eva[n]gelio*. (*Dominica 2ª in
Quadragesima*, f. 60r.)

No yevantin in tepachoa yn teyacana in
justicia. yevatl yn *Emperador* inic
quichiva melavac *justicia* inic
quimalhuia tlamatcanemiliztli yn iuh
quimonequiltia tote[cuyo] ca yevatzin
ytechpatzincó quicui in itlatocayotzin
inic tepachova no ivan cemanavac ca
ipaltzincó y[n] *dios* tlayecchiva ynic
tlatzacuiltlozque tlatlacovani ynic ayac
nemiz tlaveliloc yvan itequiuh yyaoyotl
inic tlatlamatcanemitia Auh
quimixquetza yn itlapixcavan in
ixiptlavan in itlamocuitlavicavan in no
yevantin quichiva *just[ici]a* melavac
yevatl maviztilioz yn *rey* no yevatl yn
visorey yn *presidente* yn *coregidor* yn
alcalde in *convernador* in topilleq[ue] yn
tequitica tech yacana. Auh in itlatol
capialo ca necuitlavillo ca ytechpa quiça
in itenavatiltzin. *dios*. yc monequi
nopiltze tiquintlacamatiz in *just[ici]a*
q[ui]chiua ticpiaz in intlatol. (*Feria 4ª
Post 2ª Dominica in Quadragesima*, f.
64v-65r.)

para que guardara su divinidad, los siete
sacramentos y su aliento, su palabra, la
que ahora escuchas, el Evangelio.

También [debes honrar] a los que
gobiernan, los que dirigen la justicia. El
Emperador de esta manera hace justicia
verdadera, de esta manera tiene el cuidado
de la vida pacífica, porque así lo quiere
Nuestro Señor, porque de él toma su
dignidad de soberano, de esta manera
gobierna también en el mundo, por Dios
hace el bien. De esta manera serán
castigados los pecadores, de esta manera
nadie llevará una vida malvada. Y su
cargo es la guerra, de esta manera hace
que las cosas estén en calma. Y nombra en
el cargo a sus guardianes, a sus vicarios, a
sus cuidadores y también ellos hacen
justicia verdadera. Será estimado el rey,
también el virrey, el presidente, el
corregidor, el alcalde, el gobernador, los
alguaciles que con trabajo nos dirigen. Y
la palabra de él es guardada, se observa
porque de ella salen los mandamientos de
Dios, por eso es necesario ¡oh hijito mío!
que obedezcas la justicia que hacen, que
guardes sus palabras.

Auh intla tiquitoa yn *convernador* yn *al[cal]des* tepianuhtia temecauitequi yn oc cequi yn itetlatzacuiltia Cuix amo tlatlacova ya nelli nopiltze ca amo tlatlacova ca intequiuh in quintlatzacuiltizque tlaueliloque ynic tla mocuitlauizque ynic ayac tlatlaco. ca intlacamo quichivazque yntequiuh inic quintlatzacuiltizque tlatlacovani ca yc quimoquallanilizque yn *dios*. anoço intla çan tlapictli tetlatzacuiltiz in amo ica tlatlacolli in çan quallaniliztica netequipacholiztica ca tlatlaco. Auh intla ipa[n]pa qualli yectli inic temalhuiz ca monequi iuh quichivaz. çan no yoa[n] yn *padreme* intla tetlatzacuiltia teava temecauitequi ca amo tlatlacova ca iuh monequi ca quimalhuia in qualli yectli. (*Feria 6^a Post 2^a Dominica in Quadragesima*, f. 66r-66v.)

Auh yn iquac tequani anoço aca tlatcatl techtolinia ca itencopatzinco yn *dios* mochiva, ca totech monequi icneliloca yn *tanima* in itoliniloca tonacayo ic moneq[ui] ticpaccacelizq[ue] y[n]

Pero si dices que el gobernador, que los alcaldes afrentan, azotan a la gente, que de otras maneras castigan, ¿Por ventura no pecan? Es verdad ¡oh hijo mío! que no pecan porque su trabajo es castigar a los malvados, para que se cuiden, para que nadie peque, porque si no hacen su trabajo, de manera de castigar a los pecadores, eso enojará a Dios, quizá si sólo en vano castigara, que no por pecado, que sólo por enojo, por disgusto, entonces pecará. Pero si es por causa buena, recta, para que cuidar lo que necesita la gente, así lo hará. Y también si los padres castigan, riñen, azotan, no pecan, pues así es necesario porque tienen a su cargo el cuidado de lo bueno, de lo recto.

Y cuando la fiera o alguna persona nos maltratan, ocurre por mandato de Dios, porque para nosotros es necesario que nuestras almas sean favorecidas con la aflicción de nuestros cuerpos. Por eso es

iq[ua]c topa[n] mochiva tetolini ca ic neçi ca techmotlaçotilia to[tecuy]o ca iuh ca y[n] itlahtoltzi[n] to[tecuyo]. *Ego quosamo arquo et castigo. aporalip.3.* y[n] nevatl i[n] notlaçohua[n] niq[ui]ntlatzacuiltia [...] ca nica[n] neçi in iquac titolinilo ca yc techmocnelilia in totecuyo amo monequi tiquimacacizque yn tlacatecolotl. ca niman atle vel quichiva ca ilpitica auh in iquac itla quichiva ca quimonavatillia yn *dios* ca itopillecauh in yevantin topilleque yn *alvazilesme* ca amo çan moyocoya in teana yn tetlatzacuiltia ca quinmonavatilia yn tlatovani [...] ca quinmonavatilia in totecuyo. (*Dominica 4ª Post Epiphane, f. 30v.*)

no yua[n] techmonauatilia yn *dios* aiac tenepantlanemiz ayac teyollocoltiz ayac tequalancuitiz ynin yn aqui que quichiva cenca cocoliloni telchiualoni ca *d[iabl]o* ypilhua[n] yehica in tlacatecolotl amo q[ui]nequi ynic tlamatcanemouaz çan q[ui]neq[ui] nono[n]qua nemouaz ca ce[n]ca tlahtlacua yn a[qui]que q[ui]chia yn tenepantlanemi ca quihtlacoua y[n] altepetl ytlamatcanemiliz no yua[n]

necesario que recibamos alegremente cuando nos ocurren cosas penosas, porque por eso se muestra cómo Dios Nuestro Señor nos ama. Así [dice] la palabra de Nuestro Señor: “*Ego quos amo arquo et castigo*” Apocalipsis 3[:19]: “Yo castigo a mis amados” [...] Cuando somos maltratados, es así que Nuestro Señor nos socorre. No es conveniente que temamos al demonio, ya que nada puede hacer porque está atado y cuando hace algo, Dios manda a sus *topilleque*, a los que tienen vara, a los alguaciles, que por su voluntad no prenden a la gente; castigan porque se los ordena el *Tlatoani* [...] se los ordena Nuestro Señor.

También nos ordena Dios que nadie revuelva a la gente, que nadie meta discordia entre la gente, que nadie provoque ira en la gente. Aquellos que así lo hacen son muy odiosos, malvados, son hijos del *diablo*, puesto que el demonio no quiere que se viva pacíficamente, sólo quiere que se viva separadamente, pues mucho pecan aquellos que hacen que la gente se turbe, pues dañan la vida pacífica de la ciudad, también dañan a las almas de

q[ui]tlacoua y[n] tea[nim]a yau[n] yn
ima[nim]a mieclama[n]tli hitlacui yn
ipan tenepantlanemiliztli yuhq[ui]
maquizcocoua necoctzo[n]tecomeque
mochiuhtinemi. (*Feria 6^a Post 3^a*
Dominica in Quadragesima, f. 75v.)

no yua[n] intla a[lca]lde haço juez in
ihquac cequintin ymixpa[n] yazque
moteilhuiani ca innauatil melauac
tetlatzontequilizq[ue] Auh intla ce tlatatl
quimmacaz haço teocuitlatl ano tilmatli
ahnoço[sic] itla in ipanpa
tetla[ca]quililoz²¹⁴ inic macoz in tlein
quinequi intla q[ui]cuizq[ue] in
tetlatzontequiliani ca ichtequi intla yuh
oquichihque quicuepazque yn intlahtol
ynic quitlalihq[ue] *gententia* [sic] iua[n]
ic moyolcuitizque vei ichteq[ui]liztli yn
oquichihque no iua[n] in topileq[ue]
intla ichtaca quintlaxtlauia flaua[n]que
ypanpa amo q[ui]nvincazque teilpiloya[n]
ca ichteq[ui] ic moyolcuitiz. etc. (*Feria*
4^a Post 3^a Dominica in Quadragesima f.
74v.)

la gente y sus propias almas; muchas
cosas se deterioran por causa del acto de
revolver a otros, andan haciéndose como
culebras de dos cabezas.

[...] también cuando algunos quejosos se
presenten ante el alcalde o quizás ante el
juez, si su orden es recta, sentenciarán a la
gente. Pero si una persona les da quizás
oro o mantas, o una cosa para que sea
escuchada, para que con eso reciba lo que
quiere, si los que juzgan a la gente las
toman, [entonces] son ladrones. Si así lo
hicieron, se excusarán de sus palabras con
las que establecieron sentencia y por eso
confesarán el gran robo que hicieron. Y
también si a escondidas pagan los
borrachos a los *topileque* para que no los
lleven a la cárcel, [entonces éstos últimos]
son ladrones. Eso lo confesarán, etc.

²¹⁴ Tetla[ca]quililoz. Posible lectura.

Capítulo V

Auh yn itechpa yc centlamantli techmonochilia yn tote[cuyo] quimitalhuia yn ipan *euang[eli]o*. *Jte et uos in uineaz meaz. c.* Quitozneq[ui] jn itechpa yc ontlamantli teechmolhuilia [sic] *Quid hic statis tota die ociosi [Mt 20:6]* Quitoznequi. Tle yca yye cemilhuitl nican antlatziuhticate.

Yn axcan ma ticmellauacan ynic centlamantli. ca yehuaantzin tote[cuiyo] *dios* tech monochilia ynic yvi nomilpantzinco titlatequipanozque. Auh yn vi nomilli quinezcayotia yn *s[ancta]ta yglesia* Auh in oncan ticatequipanozque ynic vel titomaquixtizque ca yehuatl yn tlamaceualiztli ynic ticquicnipolhuizque y[n] totlaxtlauil yn quinezcayotia *gloria*. auh yn ipampa in tlatequipanol[i]ztli mochipa techmonochilia yn tote[cuyo] *dios* yn ihquac oc tipipiltotontin, ahnoço iquac yn ye titelpopochtin, ahnoço yhqvac yn ye tictlamantli ahnoço ihquac yn ouel tichicauaque. Ahnoço ihquac yn ye tiueuetque. (*Dominica in Septuagesima*, f. 32r.)

Y acerca de eso, lo primero que nos aconseja Nuestro Señor, lo dice en el evangelio “*Jte et uos in uineam meam*”. Es decir, [“Id también vosotros a mi viña”, *Cfr.* Mt. 20:4]. Acerca de esto, la segunda cosa que nos dice es “*Quid hic statis tota die ociosi?*” [Mt. 20:6]. Es decir, “¿Por qué estáis aquí de perezosos todo el día?”.

Ahora, actuemos rectamente de acuerdo con lo que primero Dios Nuestro Señor nos aconseja, “para que así en mi milpa trabajemos”. Y así, “mi sementera” significa la Santa Iglesia. Y allá trabajaremos, de esta manera podremos salvarnos, pues es la penitencia por lo que lo alcanzaremos. Nuestra paga significa gloria y por eso Dios Nuestro Señor Dios siempre nos aconseja el trabajo cuando todavía somos niños o cuando ya somos muchachos o cuando somos del todo fuertes o cuando ya somos viejos.

Mamechtlatlania [sic]²¹⁵ nopilhuane. yn aquin tlaqueualli cuix ic tlaquevallo ynic quichiuaz yn tlein çan yehuatl quinequi. anoce heuatl ynic quichiuaz yn tlein quinequi ynaquin oquimotlaqueui. yn axcan anquichiuaznequi, yn tlein çan amevantin amoyollotlahma tlatlaculpan anpactinemi yua[n] anquinequi yn amechmotlaxtlauiliz yn tote[cuy]o.~ [...] Auh yn ihquac oanquitlacamatque yn ouel anquitlamihque amonemiliz, çatepan anquinequi yn amechtlatlauiz yn tote[cuy]o *Dios*. yn axcan ma xicmatican ca ayac vel omentin tlahtoque qui[n]tlayecultiz: monequi ce anquitlayecultizque, ahço yehuatl yn *dios* anoço yehuatl yn tlacatecolotl. Ac [y]ehuatl anquimonemiliztizque yn qaltiuani ahnoçe yn tlatlaculli. Auh yn tlacatecolotl yn ipampa tlatlacolli quitetlaxtlauia yehuatl in mictlan tlaihyouiliztli, yn iuhqui quimitalhuia *s. p. Stipendi[a] [en]im p[eccati] mors* Quitoznequi In iyxtlahuaca [*debe ser itlaxtlauil*] tlatlaculli, yehuatl im miquiztli. Auh y[n] tote[cuy]o *dios* in ipa[m]pa in itlayecultiloca quimotetlaxtlaulia yn ilhuicac cemiac nemiliztli. Auh ic neci ca in cequintin

Yo os pregunto ¡oh hijos míos! aquél que es alquilado, ¿acaso por ser alquilado, de esta manera hará sólo lo que él quiere? ¿O quizá de esta manera hará lo que quiere quien lo contrató? Ahora vosotros queréis hacer sólo lo que es vuestra voluntad. Vivís contentos en el pecado y queréis que os pague Nuestro Señor[...] Y cuando habéis obedecido, que del todo termináis vuestra vida, a la postre queréis que os pague Dios Nuestro Señor. Ahora sabed que nadie puede servir a dos *tlatoque*. Es necesario que sirváis a uno, quizás a Dios, o quizás al Diablo. ¿A cuál de ellos vosotros tomaréis por vida? ¿La virtud o el pecado? Y el Diablo retribuye a la gente con el tormento infernal por causa del pecado; así lo dice san Pablo “*Stipendi[a] [en]im p[eccati] mors*” [Rom. 6:23] Es decir, que el pecado se paga con la muerte y Dios Nuestro Señor, por causa del servicio a él rendido, nos retribuye con la vida eterna en el cielo. Y por eso se muestra que algunos aquí en la tierra siempre viven trabajando, para que descansen por siempre.

²¹⁵ Por el contexto, la expresión debe ser “Namechtlatlania” con *N* inicial y no *M*, puesto que se trata de una exclamación en primera persona del orador, además de que tal como está escrita la palabra no hace sentido. La *M* indicaría un reflexivo que no puede anteceder al afijo –amech- (“a vosotros”).

nican t[lalticpa]c mochipa
tlatequipanohtinemi ynic cemicac
mocevizque.[...] (*Dominica in
Septuagesima*, f. 35r.)

Nopiltze in iquac timocuahatequi
mitztimoteneuilili yn totecuyo yn
ilhuicac papaquiliztli in cemicac
nemiliztli maçihui titlaihiyouiz nican
tlalticpac ca in motlaihiyouiz
papaquiliztli mocuepaz in ilhuicac ca in
macevaltzentli yn iquac tlatequipanoa yn
ya motoliniya niman quilnamiqúi yn
itlaxtlavil yn aço *medio tomin* yn aço
quexquich in moyollalia çan no iuh
tiquilnamiqúiz nopiltze maçivin nican
tlalticpac titoliniloz yvan yn occequi
mopan mochiuz tetolini yn ticecmiquiz
yn tapizmiquiz yn timococoz. macamo
quen ic mochiuaz yn moyollo intla
ticpiaz teonauatili vnpa titlaxtlaviloz yn
ilhuicac. (*Feria 4ª Post Dominica in
Quadragesima*, f. 56v-57r.)

[...] ivan intla motlaqueual
omitztlatequipanilhui cemilhuitl
ticteneuili ce tomin ticmacaz intlaxtlauil
intlacamo ticmacac otichtec monequi ic

¡Oh hijo mío! Cuando te bautizaste
Nuestro Señor te prometió felicidad y vida
eterna en el cielo. Aunque soportes
penalidades aquí en la tierra, tu
sufrimiento se volverá alegría en el cielo.
Como el pequeño macehual que cuando
trabaja ya padece, luego piensa en su paga
que quizás es medio tomín ¡Cuánto se
consuela! De la misma manera pensarás
¡Oh hijo mío! Aunque aquí en la tierra
suframos y que sobre ti ocurran
penalidades, que mueras de frío, que
mueras de hambre, que estés enfermo en
peligro de muerte ¡Ojalá que no! ¿Cómo
se hará tu corazón? Si guardas la ley
divina, allá en el cielo serás remunerado.

[...] y si tu peón te fue a trabajar un día
completo, le prometiste un tomín, le darás
su salario. Si no lo diste, robaste, es
necesario que lo confieses, con eso

ximoyolcuiti inic tictlaxtlauaz²¹⁶ no yn
ameuantin antetecvhtin anpipiltin yn
amomacevalhuan amo
anquintolinizq[ue] amo tlapietli
anquimihtlaniliz y[n] tolin yn cacauatl
in tlein amo tech monequi ca uel amaxca
yez amo anquintolinizque amo itla
tlapietli anquimihtlanilizq[ue] çan
yxquich in quexquich in tequiuh [...] yua y[n]
antepachoua xitlaixyeyecocan in ihquac itla q[ui]chiua
maceualtin in itech monequi altepetl amo motolinizque
no in tequitl maca aquin miequililizque
ma çan ye yxquich in quexquich in ya
ipan qualli, (*Feria 4^a Post 3^a Dominica
in Quadragesima*, f. 74r-74v.)

In tlacoyotl amoqualli amoyectli amo
itechpatzico oquiz in tot[ecuyo] d[ios]
çan itechpa oquiz in tlacate[colotl]
yehuatl oquipeualti ca in yevanti[n] in
qui[n]tlaçotla. tlacotin anoço in queleuia
tlacoyotl amoqualli y[n]yollo yehica in
dios ca oquinmotlaçochihui y[n] tlaca
auh in yolcame y[n] manenemi ca totech
poui yehuantin yc oqui[m]mochiuilli
y[n] tot[ecuyo] ynic

²¹⁶ Posible lectura.

²¹⁷ Ver la aclaración respecto de la traducción de los términos relacionados con la esclavitud y la servidumbre que se ofrece en el capítulo V de este trabajo. *Vid. supra*, p. 112-114.

pagarás. También vosotros que sois
tetecvhtin que sois *pipiltin*, no afligiréis a
vuestros macehuales, no les exigiréis en
vano gallina, cacao, lo que os es menester,
porque ya buenos serán vuestros bienes,
No los afligiréis, ninguna cosa en vano les
exigiréis a ellos, solamente todo cuanto es
su tributo [...] Y vosotros que gobernáis,
¡sed prudentes! cuando los macehuales
hacen algo que es necesario para la ciudad
no serán maltratados, además vosotros no
les multiplicaréis el tributo, sino sólo lo
suficiente, una cantidad moderada.

La servidumbre²¹⁷ no es buena no es recta,
no salió de Dios Nuestro Señor, sólo salió
del *Tlacatecolotl*, él la comenzó, pues no
es bueno el corazón de los que quieren
[tener] siervos o quizá que desean la
servidumbre. Puesto que Dios hizo con
amor a los hombres y a los animales, a los
que andan en cuatro patas, pues ellos nos
pertenecen, para eso los creó Nuestro
Señor, para que nos sirvan. Y no es bueno

techtlayecoltizq[ui]z. Auh ynin yn aqui[n] motetlacauatia amoqualli in quichiua yehica in titeta yn titena[n] ticnonotzaz in mopiltzin ynic amo quitlaçotlaz tlacoyotl amo motetlacauatiz. Ca ontlamantli ytechpa quiça in tlacoyotl yehuatl in tenacayo yvan in tea[nim]a. Auh inic vel namechmelauiliz, etc. *Avemaria*. (*Eadem Dominica Post Prandium*, f. 54r.)

vel nelli namechilua y[n] aquin q[ui]chiua tlatlacolli ytlacauh mochiua y[n] tlacate[colotl]. (*Eadem Dominica Post Prandium*, f. 54r.)

Auh occenca yehuantin in pochteca yvan in tlatoque yn tet[ecuhtin] yn cenca quitemottinemi intlacauan. Auh in yehuantin in tlacauaque inic tlatlacoua in intlacaua[n] quimilhuia macamo canapatiaz ca in tlaconatiaz cenca nimitztoliniz nimitztecauitequiz ynic vel q[ui]nmomaltia q[ui]ntemamahtia ynic amo ca[m]pa yazque yvan qui[n]tlacaviloua inic quichiua y[n]tech monequi ynin amo melauac yn iuh

lo que hace aquél que esclaviza a otro. Dado que eres padre, que eres madre, aconsejarás a tu hijito, de esta manera no amaré la servidumbre, no hará esclavos. Pues dos cosas escapan de la servidumbre: el cuerpo y el alma. Y de esta manera bien os declararé, etc. Ave María.

bien verdaderamente yo os digo que aquél que comete pecado se hace esclavo del diablo.

Y principalmente ellos los *pochteca* y los *tlatoque*, los *tetecuhtin* que mucho viven buscando sus esclavos. Y los que poseen personas de esta manera pecan porque dicen a sus personas: “que no te irás a ningún lugar, pues si te fueres a alguna parte, mucho te maltrataré, te azotaré.” De esta manera pueden hacerlos prisioneros, los atemorizan para que no se vayan a ninguna parte, y los encantan para que hagan lo que necesitan. Esto no es

quichiua yn tlacauaque yc
quimoyollitlalcalthuiya y[n] tote[cuyo]
dios yehica nopilce yn iquac
timoyolmelauaz tiquihtoz tlacotli y[n]
nicpia. (*Eadem Dominica Post
Prandium*, f.54r-54v.)

[...]ca in to[ecuyo] dios. ca
quimotlaillittilia yn tlaçoyotl²¹⁸ [*sic*].
Auh in teuatl ticmati y[n]tla ticcavaz[...]
(*Eadem Dominica Post Prandium*, f.
54v)

Amoqualli ticoquentiz amo tlamacho,
tel monequi çan tlaixyeeculi yvan
tlananamictilli yeuatl monequi vel
timotlapachoz amo ticnextiz in
monacayo [...] yn oncan ticochiz amo
pepechpan çan petlapan tlaixyeeculi
monequi yevantin yntech monequi in
pepechtli in vevetque niman yeuatl in
tlalli moteca qualli can tlaixyeeculli inic
amo palaniz quauitl. [...]amo
titequitlaquaz çan titlaixyeecuz i[n]nic
qualliyez. (*Dominica 3^a in
Quadragesima*, f. 70r-70v.)

correcto, pues así hacen los que poseen
esclavos, por eso ofendían a Dios Nuestro
Señor. Por ende ¡oh hijo mío! cuando te
confieses dirás: “yo tengo esclavo.

[...]Dios Nuestro Señor aborrece la
servidumbre. Pero tú sabes si la
abandonarás[...]

No es bueno que te vistas con mantas
labradas, empero sólo es necesario [que
sean] modestas y [de] cuerdas
concordadas. Es necesario que te cubras
bien, no mostrarás tu carne [...] No te
dormirás en cama, sino sobre un petate
modesto. En cuanto a los viejos, es
necesario que sus camas se extiendan en
la tierra, en un lugar de tamaño mediano,
para que no se pudra la madera [...] No
comerás en exceso, sino que tendrás
templanza para que sea bueno.

²¹⁸ Por el contexto debe ser *tlaçoyotl*, que aquí traducimos por “servidumbre”, puesto que *tlaçoyotl* haría referencia a algo “precioso” o “inestimable” (*tlaço*)

Yn tlatoque in teteuctin cequi quipia necuiltonoliztli in itech pouhtica yn intlatocayo in inteucyo yn aic quipoloa yn aic cana quicava acan quitemaca çan no yeuantin yntech quicauhtiazque yn inpilhuan. Auh in quipia aço chalchihuitl cenca qualli quetzalitzli teocuitlacozcaatl teocuitlacaxitl *etc. Dedit[que] Abraham cu[nc]ta qu[a]e possederat Jsaac Gn. 25[:5].* Milli tlalli calli yn chalchiuitl yn cozcatl in quetzalitzli y[n] teocuitlatl *casaco* quipia. Auh in quemanian quinextia quiteittitia quimittitia yn inpilhuan ynic quinyollalia quimilhuia ynin ca amaxca amotechpouhqui. Ytech pouhtica in tlatocayotl yn teucyotl in pillotl cenca anquitlaçotlazque ca oquicauhteuaque yn amocolhuan yn amachto[n]van. Auh intlaueel anquitlacamatizque yn tlatovani *Rey.* intlacatle anquitlacozque. Auh in ixiptlavan niman ayac velamechcuiliz. yn iuhquichiuay. tlatovani yc moyollalia

Algunos de los *tlatoque* [y] de los *tetecuhtin* tienen riqueza que pertenece a su *tlatocayotl*, a su *teucyotl*, la cual nunca pierden, nunca la arrebatan, en ningún lugar la abandonan, [ni] la dan. Ellos mismos se las transmitirán a sus hijos. Y quizás tienen piedras preciosas, muy buenas esmeraldas, collares de oro, cajetes de oro, *etc. “Dedit[que] Abraham cu[nc]ta qu[a]e possederat Jsaac”.* [Y Abraham dió todo cuanto tenía á Isaac]. Gn 25:5. Sementeras, tierras, casas, chalchihuites, collares, piedras preciosas, oro, *en casa*²¹⁹ lo guardan. Y algunas veces lo manifiestan, lo muestran a la gente, lo muestran a sus hijos, con eso los consuelan, les dicen “estos son vuestros bienes, os pertenecen, pertenece a la *tlatocayotl*, a la *teucyotl*, a la *pillotl*, mucho los amaréis porque los dejaron al partir vuestros abuelos, vuestros bisabuelos. Y si vosotros bien obedeciereis al *tlatoani* rey, si nada

²¹⁹ La traducción de la frase “en casa” es dudosa. En el manuscrito náhuatl encontramos la palabra “*casaco*” con una escritura muy clara que no ofrece dificultades paleográficas. Dicha palabra no aparece en ningún vocabulario de la lengua mexicana consultado, así como tampoco fue posible identificar en ella la presencia de algún sustantivo náhuatl combinado con otras partículas, así que –por el contexto del discurso– opté por suponer que se trata del vocablo español “casa”, afectado por el sufijo locativo –*co*. Sin embargo, esta hipótesis no es plenamente convincente, dado que hasta el momento no he encontrado ningún escrito en la lengua indígena en el que se utilice dicha palabra europea para hacer referencia a la vivienda.

in ipilhuan quiximati ynin necuiltonol
 ynintlatocayo yc momalvia inic vel
 mimatcanemizque ynic vel mozcalizque:
 çan no yuh q[ui]chiua yn tonantzin
s[anta] yglesia ca quimopialia yn
 necuiltonoliztly in itech pouhtica in
 itlatocayotzin. Amo matzocuitlacoizatli
 [teocuitlacoizatli?] Amo q[uet]zaliztli yn
 aço chalchihuitl. Amomilli anoço calli
 Jnin ca tlalticpacayotl Amo cenca tlaçotli
 ca çan ilhuicacayotl cenca tlapanavia yn
 itech pouhtica yn *ta[nim]a*. (*Feria 6ª in
 Parasceue*, f. 108r.)

Auh in tevatl titlaeleviani yn titlatlametl
 cuix vel ytetzinco timixcuitia yn
 moteyacancatzin yn
 motemaq[ui]xticatzin yn ipanpa
 ymalhuiloca ymaxca in motlatqui
 ticmoyolitlacalhuia yn moteuh yn
 motlatocauh ca tiq[ui]mitta. yn
 motolinia. ynic notlaca yn cocoxque yn
 atle ymaxca yn apizmiq[ui] amo
 tiq[ui]nyollaliznequi. *etc.* ypanpa yn
 imalhuiloca, maxca motlatq[ui]

hubiereis echado a perder. Y ninguno de
 sus vicarios os puede despojar, que así lo
 hace el *tlatoani*, por eso consuela a sus
 hijos que conocen sus riquezas, su
tlatocayotl, por eso guardan su honor, para
 que puedan vivir de forma prudente y
 modesta, para que sean muy discretos. Del
 mismo modo lo hace nuestra madrecita la
 santa Iglesia, pues tiene riqueza que
 pertenece a su *tlatocayotzin*. No son
 collares de oro, no son esmeraldas o
 chalchihuites, no son sementeras o casas.
 Estas son cosas mundanas no muy dignas
 de ser estimadas, pues solamente las cosas
 celestes son cosas muy especiales que
 aventajan a las otras, pertenecen a nuestra
 alma.

Y tú, tú que eres envidioso, que eres
 avaro. ¿Por ventura muy en el interior
 tomas ejemplo de tu Soberano, de tu
 Salvador? que por causa de la estima [que
 tienes] a tu riqueza, a tus bienes, ofendes a
 tu Dios, tu señor, porque ves a los pobres,
 a los indigentes, a los enfermos que nada
 [es] su riqueza, que mueren de hambre, no
 quieres consolarlos, etc. Por causa del
 aprecio a tu riqueza, a tus bienes, ofendes
 a tu Dios, tu Señor, que te manda que

tiemoyolitlactalhuia yn moteuh yn
motlatocauh yn mitzmonavatillia
tictlaçotlaz y[n] movanpo yn iuh
timotlaçotla. *etc.* ticnenevilia, yn
tlatlametl tequitlaquani yn amo
quitlaocoliznec *Laçaro*, motolinia
papalani. ypanpa mictlan quimotlaxili yn
to[tecuyo]. *etc.* (*Dominica Infraoctava
Epiphanie*, f. 24r-24v.)

Xiquittacan yn *caxtillantlaca* cenca
qualli yn quichiva miec in incal cenca
chicavac yehica onca movapavazque
ynipilhuan yn intlacamecayovan.
(*Dominica 3^a in Quadragesima*, f. 69r)

ça tepiton yn amocal yvan çan
quauhtontly in amotenan amo chicavac
amo qualli ypampa miecpa
amichtequililoni. (*Feria 6^a Post 2^a
Dominica in Quadragesima*, f. 65v.)

[...] in iuhqui oanquichiuque nonqua
yn oanquincaltique yn *castillantlaca* inic
oanquichiuque yn incal yn onca vallaçi

ames a tu prójimo como a ti mismo te
amas, etc. Te igualas al avaro, al glotón
que no quiso ser misericordioso con
Lázaro, pobre lleno de heridas. Por esto al
infierno lo arrojó Nuestro Señor, etc.

Ved a los castellanos que muy buenas
hacen sus casas, muy fuertes, por eso ahí
crecerán sus hijos, sus linajes.

vuestras casas sólo son pequeñas y
vuestras paredes sólo son de maderilla, no
son fuertes, no son buenas. Por causa de
eso muchas veces sois robados.

[...] así como vosotros habéis hecho,
habéis construido casa para la gente de
Castilla separadamente, de esta manera

yn incochiyan ynic amo amopan
calaquizque çan no iuhqui xicchivacan.
(*Feria 4^a Post 2^a Dominica in
Quadragesima* f. 63v.)

auh yn tehuatl xicchiua yn mocal
manqualli man tlacencavalli aço etetl
nauhtetl motech monequi ceccan yn
ticochiz yn amiuan monamic ceccan yn
mopiltzin no ceccan yn nenenqui yn
veccatlacca in oncan tiquincochitz.
(*Feria 4^a Post Dominica in
Quadragesima*, f. 55v-56r.)

Ye oanquimocaquitiq[ue] nopilhuane yn
imalhuiloca tonacayo yeuatl in calli ynic
vel momaquixtiz in itechpa y[n]cecuiztli
yn tonalli yn atl. yva[n] in amo çan
centetl moneq[ui] quezquiteetl yez aço
etetl. nauhtetl ynic vel nono[n]qua
ancochizq[ue] maca[m]o iuuhq[ui]
anq[ui]chivazque yn iuhq[ue] cequintin
çan centetl ynin xacalto[n] y[n] çan
tlalli cocoyo[n]qui. yvan inic çan ce
oncan cochi ynin cah a[m]o qualli amo
tlacayotl yn iuh quichiua yehica
moneq[ui] quezq[ui] tetl yez ynic qualli

habéis hecho sus casas, que allá vienen a
alcanzar sus dormitorios para que no se
metan entre vosotros. Hacedlo también
así.

[...]y tú harás tu casa buena que esté
dispuesta quizá [por] tres piezas, cuatro
piezas. En ella se necesita un lugar aparte
donde duermas con tu esposa; aparte tu
hijito. También aparte el caminante, los
naturales de otra tierra, allá los harás
dormir.

Ya habéis escuchado ¡oh hijos míos! que
el bien de nuestro cuerpo es la casa, para
que pueda huir del frío, del calor, del
agua. Y no sólo se necesita una pieza
¿cuántas piezas serán? quizás tres, cuatro
piezas, para que durmáis bien
separadamente. Ojalá no hagáis como
algunos que sólo [tienen] una pieza, esto
es un jacalillo sólo de tierra con hoyos. Y
de esta manera sólo duermen en un lugar.
Esto no es bueno, no es propio de los
humanos actuar así, por eso ¿cuántas
piezas serán necesarias? De esta manera

yez calli no[n]qua y[n] teta yn cochiz
yvan yn ipilhua[n] yn ichan tlaca
nono[n]qua cochizque intla ihq[ui]
anquichiuazq[ue] y i[n] nono[n]qua [sic]
ancochizque cenca qualli. ca
tlacanezcayotl. (*Feria 6^a Post Dominica
in Quadragesima*, f. 57v)

Auh yn teuatl in titliltic yn ticatzauac in
tlaelpaquiliztica ticpaquiltia monacayo
ipa[n]pa yn motlaelpaq[ui]liz
ticmoyolitlactalhuia yn to[tecuyo] auh yn
monamic itech ticchiva yn achivaloni.
(*Dominica Infraoctava Epiphapie*, f.
24v)

[...] tipitzotl amo ticmalhuia in
monacayo. yvan i[n] *manima* çoquititlan
cuitlatitlan in tinemi[...] (*Tertia
Dominica in Quadragesima Post
Prandium*, f. 69r)

yehica ceccan caitec no[n]qua yn
tlatlatlauhtiz in moteochiuaz yvan in
onca mopiaz intla teochiualli *cantella* yn
quauhxiuitl yvan teixiptla yn *Cruz* anoço
teotlatolli oncan mopia. (*Feria 4^a Post 3^a*

será buena la casa, aparte es que el padre
dormirá y sus hijos, cada una de las
personas de la casa aparte dormirá. Si así
lo hiciéreis, que cada uno de vosotros
duerma aparte, es muy bueno, es señal de
humanidad.

Y tú, tú que eres negro, tú que eres sucio,
que sensualmente das gusto a tu cuerpo, a
causa de tu lujuria ofendes a Nuestro
Señor, y apoyado en ella haces ilícito.

[...] eres puerco, no tratas bien a tu cuerpo
y a tu alma, vives en el lodazal, en la
mierda[...]

Puesto que en un lugar aparte en su
interior se rezará, se consagrará a Dios,
allá se guardará la candela bendita, las
ramas de árbol y la imagen de la cruz [y]
quizá la palabra divina allá se guardará.

Dominica in Quadragesima, f. 73r.)

[...] ynic ayac oncan callaquiz yovaltica. in a[n]tetavan antenavan cenca anquinmalhuizque y yn amochpochvan inic ayac ypan calaquiz ychtequi yn momecatiani ynic amo quimahuilquixtiz. ca iuh quichiva in *castillantlaca* ce[n]ca quimalhuia in imichpochvan vel quintzaqua yn yovaltica yn ytla maxixaznequi onca amo valquiça onpa quintlalia yn nauac in intech monequiz in o[n]ca maxixazque yc vel quipia in inpilhuan. Auh inican amevantin amo iuh anquichiva. ca in talticpaactlaca quelevia in axcatl in tlatquitl yn chalchiuitl yn teocuitlatl yn tilmatli q[uin]temotinemi mochipa. (*Feria 4^a Post 3^a Dominica in Quadragesima*, f. 73r-73v.)

[...] con eso nadie entrará allá de noche. Vosotros que sois padres, vosotras que sois madres cuidarán mucho el bien de vuestras hijas, para que nadie entre, [ni] el ladrón, [ni] el amancebado, para que no las deshonren con sus vicios. Porque así hacen los castellanos, cuidan mucho el bien de sus hijas, bien las encierran de noche, que si quieren evacuar el vientre, no salen, allá colocan cerca de ellas lo que necesiten para que evacúen, por eso bien guardan a sus hijos. Pero aquí vosotros no lo hacéis así, pues las personas de este mundo desean, siempre viven buscando bienes, posesiones, chalchihuites, oro, mantas.

Conclusiones

auh intlacamo qualli ticchihua y[n]tla titlateotocatinemi yntla ticmoteotiya y[n] tonatiuh y[n] metztli yn anoço in tletl yn atl anoço y[n] mimic[ue] yn oc cequi

pero si no lo haces bien, si andas adorando cosas, si tomas por Dios al Sol, a la Luna o quizás al fuego, al agua, quizás a los muertos [y] otras cosas que antiguamente

y[n] ya uecauh neteotiloya. in camaxtle
in tezcatlipoca yvan yn oc cequintin
tlatlacat[tecol]o inin ca amoqualli
amoyectli in ticchiua in titlateotoca.
y[n]tla iuh ticchiua. yc timoyolcuitiz
[...] (*Feria 4^a Post Dominica in
Quadragesima*, f. 56v.)

se adoraban: Camaxtle, Tezcatlipoca y
también los otros *tlacatecolo*. Esto no es
bueno, no es recto que adores cosas, si así
lo haces, por eso te confesarás [...]

yn itlacamacocha yn ivelamachtiloca yn
dios cenca xicmocuitlavi cenca.
Xictlaçotla (*Dominica Infraoctava
Epiphantie*, f. 23r)

Cuida mucho, ama mucho la obediencia,
la glorificación de Dios.

Auh quimixquetza yn itlapixcavan in
ixiptlavan in itlamocuitlavicavan in no
yevantin quichiva *just[ici]a* melavac.
(*Feria 4^a Post 2^a Dominica in
Quadragesima*, f. 64v)

Y [el Emperador] nombra en el cargo a
sus guardianes, a sus vicarios, a sus
cuidadores. También ellos que hacen
justicia verdadera.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Formas de gobierno indígena*. Pról. Andrés Fábregas. 3ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz. 1991. 166 p. (Obra Antropológica, IV).
- Alcántara Rojas, Berenice. *Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmodia Christiana de Fray Bernardino de Sahagún*. 2 v. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. México, 2008. Tabl., il.
- _____. *El infierno en la evangelización de la Nueva España*. Tesis de Licenciatura en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. México, 1999. 245-[29] p., il., fot.
- Anales de Tlatelolco*. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004. 208 p. (Cien de México).
- Baudot, Georges. “Introducción” en Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990. LXX-82 p. (Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas, 5).
- _____. “Los huehuetlatolli en la cristianización de México: Dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún”. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 15. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982.
- _____. “Prefacio”, en Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, p. VII-XVII.
- Beauchot, Mauricio *et al.* *Novohispania*, vol. 4, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1998. 316 p.
- Benavente, Toribio de, fray. (Motolinia). *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman. 5ª ed. México, Editorial Porrúa, 1990. XLII-254 p. (Sepan cuántos, 129).
- Bernardino de Sahagun: Diez estudios acerca de su obra*. Ed. e introd. de Ascensión Hernández de León-Portilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1990. 352 p.
- Biblia Vulgata. Hyeronimiana versio*. Intra Text Edition. CT Èulogos, 2007. <http://www.intratext.com/LAT0001.htm>
- Burke, Peter. *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1996. 210 p. (Historia).
- Burkhart, Louise M. “Doctrinal Aspects of Sahagun’s *Colloquios*”, en Jorge Klor de Alba. *The Work of Bernardino de Sahagún...*, p. 65-82.
- _____. “The Solar Christ in Nahuatl Doctrinas Texts of Early Colonial Mexico”, en *Ethnohistory*, v. 35, No. 3, Summer 1988. Duke University Press, p. 234-256.

- Bustamente García, Jesús. *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990. 525 p.
- Castillo Farreras, Víctor M. *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*. 3ª ed. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996. 198 p., il. (Serie Cultura Náhuatl. Monografías, 13).
- Cátedra García, Pedro M. *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1994. 714 p.
- Códice Chimalpopoca*, en *Mitos e historias de los antiguos mexicanos*. Paleografía y traducciones de Rafael Tena. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 169-210.
- Dehouve, Danièle. *L'Évangélisation des Aztèques ou le pécheur universel*. Pr. Marie-Anne Polo de Beaulieu. Paris, Maisonneuve et Larose, 2004. 374 p.
- _____. *Rudingero el borracho y otros exempla medievales del México virreinal*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, Miguel Ángel Porrúa, 2000. 206 p., il.
- Delumeau, Jean. *Le peché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe – XVIIIe siècles)*. Paris, Fayard, 1983. 744 p., tabl.
- Dibble, Charles E. “Nahuatlization of Christianity”, en Munro S. Edmonson (Ed.), *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*. Albuquerque, University of New Mexico Press, School of American Research, 1974, p. 225-233.
- Dibble, Charles E. y Norma B. Mikkelsen, “La olografía de Fray Bernardino de Sahagún”. Trad. Josefina García Quintana, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. IX, 1971, p. 231-236.
- Duverger, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Trad. María Dolores de la Peña. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. 236 p. (Sección de Obras de Historia).
- Edmonson, Munro S. (ed.). *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*. Albuquerque, University of New Mexico Press, School of American Research, 1974. 292 p., tabl.
- El discurso como estructura y proceso. Estudios del discurso: Una introducción multidisciplinaria*. Vol. I. Comp. Teun A. van Dijk. Barcelona, Gedisa, 2000. 507 p. (Serie: Cla.De.Ma).
- El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria*. Comp. Teun A. van Dijk. Barcelona, Gedisa, 2000. 460 p. (Serie: Cla.De.Ma).
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Trad. Tomás Segovia. México, Era, 1972. 462 p.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. “La ciudad, la gente y las costumbres”. En *Historia de la vida cotidiana en México*. (Dir.) Pilar Gonzalbo. Tomo 1 *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. (Coord. Pablo Escalante). México, FCE, COLMEX. p. 199-230.

- _____. “La casa, el cuerpo y las emociones”. En *Historia de la vida cotidiana en México*. Tomo 1 *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. México, FCE, COLMEX, p. 231-259.
- García Icazbalceta, Joaquín. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. Edición facsimilar preparada por Agustín Millares Carlo. México, Fondo de Cultura Económica, 1954, 582 p. (Biblioteca Americana).
- García Quintana, Josefina. “El huehuetlatolli –antigua palabra- como fuente para la historia sociocultural de los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 12, 1976. p. 61-70.
- _____. “Fray Bernardino de Sahagún”, en *Historiografía mexicana, vol. I. Historiografía novohispana de tradición indígena*. Coord. José Rubén Romero Galván. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003. p. 197-228.
- Garibay K., Ángel Ma. *Historia de la literatura náhuatl. Segunda parte. El trauma de la Conquista (1521-1750)*. México, Editorial Porrúa, 1954. 430 p., lám. (Biblioteca Porrúa, 5).
- _____. *Llave del náhuatl. Colecciones de trozos clásicos, con gramática y vocabulario náhuatl-castellano, para utilidad de los principiantes*. 9ª ed. México, Editorial Porrúa, 2007. 384 p. (Sepan Cuantos..., 706).
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español. 1521-1810*. 14ª ed. Trad. Julieta Campos. México, Siglo XXI, 2000. 532 p. lám., il., map., tabl. (América Nuestra, 15).
- Gil, Ana M. y Karen Whedbee, “Retórica”. Trad. Perla Wagner. En *El discurso como estructura y proceso. Estudios del discurso: Una introducción multidisciplinaria*. Vol. I. Comp. Teun A. van Dijk, p. 233-270.
- Gonzalbo, Pilar. *El humanismo y la educación en la Nueva España*. Secretaría de Educación Pública, Ediciones El Caballito, 1985. 160 p.
- Hernández Guerrero, José Antonio y María del Carmen García Tehera. *Historia breve de la retórica*. Madrid, Síntesis, 1994. 222 p. (Teoría de la literatura y literatura comparada).
- Herrero Salgado, Félix. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. Vol. II. Predicadores dominicos y franciscanos*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998. 734 p. (Monografías, 65).
- Historia de la vida cotidiana en México*. Dir. Pilar Gonzalbo Aizpuru. Tomo I. *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. Coord. Pablo Escalante Gonzalbo. México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2004. 542 p., il., fot. (Sección de Obras de Historia).
- Klaus, Susanne. *Uprooted Christianity: The preaching of the christian doctrine in Mexico; based on Franciscan sermons of the 16th century; witten in Nahuatl*. Bonn, Bonner Amerikanistische Studien c/o Seminar für Völkerkunde, Universität Bonn, Verlag Anton Saurwein, 1999. 380 p., il, tabl, map. (Bonner amerikanistische studien, 33).
- Klor de Alva, Jorge et al. *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*. Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany State, University of New York, University of Texas Press. 1988, 372 p., il., tabl. (Studies on Culture and Society, 2).
- Klor de Alva, Jorge. "La historicidad de los „Coloquios’ de Sahagún”, en *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*. Ascención Hernández de León Portilla (ed.). México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 180-218.

- Las religiones en el Mediterráneo y en el Próximo Oriente I. Formación de las religiones universales y de salvación.* Henri-Charles Puech (dir.). 2ª ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1979. 504 p. (Historia de las religiones Siglo Veintiuno, 5).
- Lefebvre, Gaspar y los monjes benedictinos de san Andrés. *Misal diario y vesperal*. 15ª ed. Trad. Germán Prado y los monjes de la Abadía de Silos. Bruges Bíblica, Bilbao Deschée de Brower, 1962. 2298-106-90 p.
- LeGoff, Jacques. “El Cristianismo medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta La Reforma (principios del siglo XVI)” En *Historia de las religiones Siglo XXI. Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes, I.* Henri-Charles Puech (dir.). México, Siglo XXI Editores, 1979, p. 161-204.
- León-Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún. Pionero de la Antropología*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Nacional, 1999. 162 p., láms.
- Lockhart, James. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de cultura Económica, 1999. p. 371-372.
- López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 v. 3ª ed. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, il., lám., tabl., map. (Serie Antropológica, 39).
- Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. 2 v. Intr. Joaquín García Icazbalceta. Estudio preliminar de Antonio Rubial García. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.
- Molina, Alonso de. *Confessionario Mayor en Lengua Mexicana y Castellana. (1569)*. Intr. Roberto Moreno. 5ª ed. facsimilar. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas – Instituto de Investigaciones Históricas, 1984. 36 p. – 124 f. (Facsimiles de Lingüística y Filología Nahuas, 3).
- Moreno, Roberto. “Guía de las obras en lenguas indígenas existentes en la Biblioteca Nacional”. En *Boletín de la Biblioteca Nacional*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, enero- junio, 1966.
- Murphy, James J. *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. Tr. Guillermo Hirata Vaquera, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. 408 p.
- Nicolau D’Olwer, Luis. *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952. 230 p. (Historiadores de América, 9).
- Olmos, Andrés de. *Tratado sobre los siete pecados mortales*. Pal., trad., introd. y notas de Georges Baudot. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996. CLXXII-262 p. (Facsimiles de Lingüística y Filología Nahuas, 5).
- _____. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Pal., trad., introd. y notas de Georges Baudot. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990. LXX-80 p. (Facsimiles de Lingüística y Filología Nahuas, 8).
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Trad. Ángel María Garibay Kintana. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. 494 p., il., map., tabl.
- Rojas Álvarez, Augusto. *De las penitencias a la penitencia. Sincretismo y conversión en le Confesionario Mayor de Fray Alonso de Molina*, Tesis de Licenciatura en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. México, 2005. 170 p.

- Romero Galván, José Rubén. *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica Mexicana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003. 168 p. (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 1).
- Rubial, Antonio. *La hermana pobreza*. Intr. Pedro Ángeles. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996. 264 p. (Colección Seminarios).
- Sagrada Biblia*. Versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nácar Fúster y Alberto Colunga Cueto, O.P. 24ª ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985. XV-1428 p.
- Sahagún, Bernardino de. *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio cotidiano*, Ed. facs., pal., trad., estudio y notas de Arthur J.O. Anderson. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.
- _____. *Arte adivinatoria*. En Joaquín García Icazbalceta. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. Agustín Millares Carlo (ed.) México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 382-387.
- _____. *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Fundación de Investigaciones Sociales, 1986. 212 p. (Facsimiles de Lingüística y Filosofía Nahuas, 4).
- _____. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Pal. y versión inglesa de Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 partes. Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research and the University of Utah, 1950. Lám., il. (Monographs of The School of American Research, no. 14,).
- _____. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 vol. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3ª ed. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- _____. "Sermones en mexicano". Ms. 1482, Fondo Reservado, Biblioteca Nacional. México. F. 1r-116v.
- Sell, Barry David. *Friars, Nahuas, and Books: Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications*. Tesis de Doctorado en Historia por la University of California, Los Angeles, 1993. 388 p., tablas.
- Soustelle, Jacques. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*. Trad. Carlos Villegas. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1970. 284 p., il., lám.
- Sullivan, Thelma D. "The Rhetorical Orations, or Huehuetlatolli", en Munro S. Edmonson (ed.). *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*. Albuquerque, University of New Mexico Press, School of American Research, 1974, p. 79-109.
- _____. *Compendio de la gramática náhuatl*. 2ª. ed. Pref. Miguel León-Portilla. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992. 382 p. (Serie Cultura Náhuatl. Monografías, 18).
- Taylor, Larissa. *Soldiers of Christ. Preaching in Late Medieval and Reformation France*. New York, Oxford University Press, 1992. 352 p., tabl.
- Valadés, Diego. *Retórica Cristiana*, intr.. Esteban J. Palomera, tr. Tarsicio Herrera Zapién. México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1989. 864 p.

- Van Dijk, Teun A. *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona, Ariel, 2003. 187 p.
- _____. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Trad. Lucrecia Berrone de Blanco. Barcelona, Editorial Gedisa, 1999. 474 p. (Lingüística/Análisis del Discurso).
- Zaballa Beascochea, Ana de. “Sahagún y la educación indígena: la explicación de la fe cristiana desde la mentalidad azteca”. En Mauricio Beuchot *et al. Novohispania*, vol. 4, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1998, p. 161-182.
- Zorita, Alonso de. *Los señores de la Nueva España*. Pról. y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. 3ª ed. México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1993. XX-124 p. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 32).

Obras de consulta:

- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana*. Madrid, Turner, 1977. 1093 p.
- Diccionario de Autoridades*, Real Academia Española. Ed. Facsimilar. Madrid, Gredos, 1963.
- Molina, Alonso de. *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. 4ª ed. México, Editorial Porrúa, 2001. LXIV p. – 122 f. – 162 f., ils. (Biblioteca Porrúa, 44).
- Siméon, Rémi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*. Trad. Josefina Oliva de Coll. 16ª ed. México, Siglo XXI Editores, 2002. XCVI-784 p. (América nuestra, 1).
- Thouvenot, Marc. *CEN*. Centre d’Etudes des Langues Indigènes d’Amérique, Centre National de la Recherche Scientifique (CELI/CNRS) (Herramienta electrónica).

