

Los textos cristianos en lengua náhuatl del periodo novohispano: fuentes para la historia cultural

BERENICE ALCÁNTARA ROJAS*

La documentación, diversa y abundante, elaborada en lengua náhuatl escrita durante el periodo novohispano que ha llegado hasta nosotros constituye uno de los veneros más fecundos para los estudios históricos. Las transformaciones por las que atravesaron estas sociedades indígenas; las relaciones que establecieron pueblos, corporaciones e individuos hablantes de esta lengua con otros sectores y actores que formaron parte del entramado social de la Nueva España; las formas en que los nahuas se apropiaron de prácticas, ideas, tecnologías e instituciones que les fueron impuestas o inculcadas por los colonizadores; las estrategias que desarrollaron éstos, los religiosos en particular, al emplear la lengua como un arma de conversión, así como las vías que abrieron los propios nahuas para recuperar y dotar de nuevos significados a ciertas porciones del legado de sus antepasados, son algunos de los muchos aspectos que pueden explorarse a través de impresos y manuscritos que, resguardados en archivos, bibliotecas, museos, repositorios digitales, colecciones particulares y cajas de comunidad, siguen a la espera de traducciones que los traigan a la vida, y de

* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

nuevos enfoques que permitan apreciar a sus autores y al mundo en el que éstos vivieron de una manera distinta.

Entre los documentos en lengua náhuatl que han sobrevivido a los estragos del tiempo se encuentran numerosos textos vinculados con el proceso de evangelización, con el mantenimiento del culto y las prácticas católicas entre los pueblos que hablaban esta lengua y con las devociones cristianas que desarrollaron esos grupos durante los tres siglos de dominación española.

Estos textos destacan por su abundancia, por la diversidad de géneros que se conservan (catecismos, sermones, confesionarios, traducciones de pasajes bíblicos, ejercicios espirituales, vidas de santos, cantos, colecciones de ejemplos, piezas teatrales y pláticas moralizantes), por los temas que en ellos se abordan, por los dispositivos discursivos y conceptuales que en ellos se emplean y por las colaboraciones autorales que esconden. Muchos fueron escritos por religiosos que se valieron de la ayuda de “informantes” y correctores indígenas para volverlos comprensibles y más atractivos; otros fueron diseñados y redactados, paso a paso, por eclesiásticos y letrados indígenas, y algunos más fueron compuestos, lejos de la vigilancia de los ministros de la Iglesia, por aquellos nahuas que se encargaban del mantenimiento de las devociones locales.

A pesar de la importancia que tienen estas fuentes para el estudio de diversos fenómenos y procesos históricos y, en particular, de aquellos que suelen explorarse bajo el rubro “estudios culturales” o “historia cultural”, el acercamiento historiográfico a estos materiales se ha dado de forma tardía, sobre todo en el contexto mexicano. En una primera época, aquella cuando los textos en lengua náhuatl del periodo novohispano fueron redescubiertos por intelectuales mexicanos del siglo XX, los trabajos se concentraron en la traducción y estudio de aquellos documentos que poseían información y elementos que parecían tener su origen en el pasado prehispánico, pues el interés principal de la mayoría de los estudiosos era reconstruir ese pasado y delimitar un corpus textual, fundacional, que pudiera mostrar la valía de aquellos pueblos y el merecido lugar que debían ocupar sus creaciones dentro de las grandes tradiciones históricas, literarias y artísticas del mundo. A la luz de esos testimonios sobre el pasado prehispánico, en los que intelectuales, políticos e instituciones educativas fincaron el origen identitario de los mexicanos, los textos de temáticas abiertamente cristianas fueron juzgados como fuentes de escaso interés, en los que sólo podía observarse el punto

de vista de los colonizadores y en los que poco o nada quedaba de las glorias de los nahuas de antaño.¹

No fue sino hasta el último tercio del siglo XX cuando el trabajo de traducción del náhuatl al inglés del *Códice florentino* y de la *Historia general* de Sahagún, emprendido por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, atrajo el interés de varios estudiosos estadounidenses hacia los textos escritos en náhuatl y hacia la historia de esos pueblos posterior a la Conquista. La “Nueva filología norteamericana”, como se conoce hoy a esa corriente, encabezada por los trabajos de James Lockhart, centró su atención en la traducción y estudio de fuentes documentales elaboradas en lenguas indígenas durante el periodo novohispano, en náhuatl sobre todo, y resaltó que dicha producción textual constituía un amplio y valioso corpus que resguardaba información sobre una gama muy amplia de procesos históricos y en la que podía encontrarse, también y por encima de otros elementos, la visión de los propios indígenas sobre los procesos que vivieron durante ese periodo, y de los que no fueron sólo víctimas u objetos de colonización, sino también sujetos y creadores activos. Los estudios de Lockhart y de los investigadores que con él se formaron se dirigieron hacia géneros documentales que no habían sido tomados en cuenta (tales como documentos legales, administrativos y parroquiales) y se ocuparon de una serie de asuntos “mundanos” y “cotidianos” que permitieron elaborar reconstrucciones históricas de las que emergieron nuevas representaciones sobre los pueblos indígenas y sobre las relaciones que entablaron con los colonizadores.²

Los trabajos de Dibble y Anderson sobre la obra de Sahagún atrajeron también la atención de los estudiosos hacia los textos de temática cristiana. Dibble mismo propuso el término “nahuatlización del cristianismo” para nombrar el proceso de traducción del men-

¹ Un ejemplo de este tipo de enfoque es el que desarrolló Ángel M. Garibay K. en su *Historia de la literatura náhuatl* de 1954. Esta obra tuvo el enorme mérito de reunir y organizar, por vez primera, toda la información que se disponía en aquel momento sobre los textos escritos en lengua náhuatl del periodo novohispano, además de proponer análisis y clasificaciones sobre las formas nahuas de discurso y los distintos géneros literarios a los que podían corresponder. No obstante, la valoración que llevó a cabo Garibay sobre los textos cristianos, mismos que constituyen más de la mitad del corpus que analizó y comentó, no fue positiva. Véase Ángel M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 2000.

² Mathew Restall, “Filología y etnohistoria. Una breve historia de la ‘nueva filología’ en Norteamérica”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 7, 2001, pp. 85-102, y Rodrigo Martínez Baracs, “El estudio de los indios de México durante el periodo colonial”, en Clementina Battcock y Berenise Bravo Rubio (coords.), *Mudables representaciones: el indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, 2017, pp. 19-48.

saje cristiano a la lengua náhuatl y para abordar los cambios que este procedimiento supuso.³ Mientras, Anderson señaló que, de forma paralela a su magna enciclopedia sobre el mundo náhuatl, Sahagún también había proyectado componer una “enciclopedia doctrinal” conformada por textos de diversos géneros que debían emplearse de manera directa en el adoctrinamiento de los nahuas. Además, para el traductor del *Códice florentino*, los quehaceres “etnográfico” y “doctrinal” emprendidos por Sahagún debían entenderse y estudiarse como dos entramados complementarios e igualmente importantes.⁴ Anderson comenzó, así, a publicar traducciones y estudios de textos de evangelización dentro del proyecto sahauntino y atrajo la atención hacia una obra en particular: la *Psalmodia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana, compuesta por el muy R. Padre fray Bernardino de Sahagún de la orden de Sant Francisco. Ordenada en cantares o psalmos para que canten los indios en los areytos que hazen en las Iglesias*, la única que Sahagún vería publicada y que salió de las prensas de Pedro de Ocharte en 1583.⁵

Las peculiaridades de la *Psalmodia christiana*, algunas de las cuales expondré más adelante, sirvieron de imán y atrajeron a varios especialistas, quienes comenzaron a acercarse a algunos de estos textos cristianos, particularmente aquéllos procedentes del siglo XVI. Investigaciones como las de Louise M. Burkhart, pionera en este campo de estudios, consiguieron mostrar que esos escritos, lejos de ser copias de géneros y temas venidos de Europa, eran fuentes complejas y valiosas que evidencian las adecuaciones que experimentaron tanto la prédica y la práctica de la nueva religión en su contacto con los nahuas, como las formas en que éstos reaccionaron y reinterpretaron los mensajes que les fueron transmitidos. Como ocurrió con los documentos, en su mayoría de carácter civil, que estaban siendo estudiados por Lockhart y sus discípulos, los textos en náhuatl de temática religiosa revelaron que la introducción del cristianismo entre las poblaciones nativas no fue un proceso único que corriera en una sola dirección, como lo habían supuesto los viejos

³ Charles E. Dibble, “The Nahuatlization of Christianity”, en Munro S. Edmonson (ed.), *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, 1974, pp. 225-233.

⁴ Arthur J. O. Anderson, “Sahagún’s Doctrinal Encyclopaedia”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 16, 1983, pp. 109-122.

⁵ Arthur J. O., Anderson, “The ‘San Bernardino’ of Sahagún’s *Psalmodia*”, *Indiana. Contributions to Ethnology and Linguistics, Archaeology and Physical Anthropology of Indian America*, núm. 9, 1984.

PSALMODIA
CHRISTIANA, Y SERMONA-
rio de los Sanctos del Año, en lengua Mexicana:
cópuesta por el muy. R. Padre Fray Bernardino
de Sahagun, de la orden de sant Francisco.
Ordenada en cantares ò Pſalmos: paraque canten los
Indios en los areytos, que hazen en las Igleſias.



EN MEXICO.
Con licencia, en casa de Pedro Ocharte.
M. D. LXX XIII. Años.

Figura 1. Fray Bernardino de Sahagún, *Psalmódia christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1583 (portada). Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Imagen de libre uso recuperado de: <http://primeroslibros.org/page_view.php?id=pl_blac_039&lang=es&page=7&view_single=1&zoom=800&state=>>.

postulados basados en la teoría de la aculturación, sino más bien de una suma de distintos proyectos de comunicación (o traducción), adecuados a contextos muy locales, de los que los nahuas también fueron participantes activos. Para Burkhart, estos textos son testimonios de un “diálogo creativo” en el que los nahuas siempre estuvieron presentes, ya fuera al intervenir de manera directa en su composición o al formar parte de la feligresía. Ellos fueron el interlocutor con el que se negociaron los nuevos significados y prácticas. Y como lo evidencian estos mismos textos, los nahuas respondieron de formas creativas y complejas ante dichos proyectos de conversión, pues reinterpretaron de distintas maneras diferentes porciones del catolicismo, adaptándolo a sus necesidades, intereses y expectativas.⁶

Al tratarse de obras que fueron elaboradas con la intención de implantar, difundir y sostener una práctica religiosa, anclada en formas de pensar y de interactuar con el entorno que, en principio, eran ajenas a las de los pueblos nahuas, estos textos son fuentes valiosas para el estudio de distintos fenómenos de interacción y cambio cultural. A partir de la década de 1960 ha entrado en auge una rama de los estudios históricos interesada en explorar los conjuntos de creencias, ideas o conceptos de individuos y grupos sociales, y la forma en que condicionan acciones y actitudes. Conocida como “historia cultural”, nacida del encuentro de la historia con la antropología, la lingüística, la sociología y los estudios sobre el discurso, esta rama ha recuperado para la historia el carácter testimonial

⁶ Véase el balance historiográfico que elabora Louise M. Burkhart sobre esta corriente de estudios en “Introduction”, en David Tavárez (ed.), *Words and Worlds Turned Around. Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, 2017, pp. 4-26. Por otro lado, entre los trabajos más representativos de esta corriente se encuentran los siguientes: Louise M. Burkhart: *Before Guadalupe: The Virgin Mary in Early Colonial Nahuatl Literature*, 2000 y *Holy Wednesday. A Nahua Drama from Early Colonial Mexico*, 1996 y, su estudio pionero, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, 1989; de Barry D. Sell, Larissa Taylor, Asunción Lavrín y Alonso de Molina (eds.), *Nahua Confraternities in Early Colonial México: The 1552 Nahuatl Ordinances of Fray Alonso de Molina*, OFM, 2002; de Sell y Burkhart, los cuatro volúmenes de *Nahuatl Theater*, en cuya coordinación y elaboración colaboraron autores como Elizabeth R. Wright y Stafford Poole (véase la bibliografía); de Mark Z. Christensen, *Nahua and Maya Catholicisms. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*, 2013, y *Translated Christianities: Nahuatl and Maya Religious Texts*, 2014; de David E. Tavárez, “Naming the Trinity: From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Colonial Nahua Texts, 1547-1771”, *Colonial Latin American Review*, vol. 9, núm. 1, 2000, pp. 21-47 y “Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars, and the Devotio Moderna in Colonial Mexico”, *The Americas*, vol. 70, núm. 2, 2013, pp. 203-235; así como obras recientes, entre ellas, David Tavárez (ed.), *op. cit.*, 2017. A este recuento deben sumarse los sobresalientes estudios de Danièle Dehouve desde el entorno francés, por ejemplo: *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, 2010.

de una enorme variedad de vestigios del quehacer humano, a la vez que ha dirigido su interés hacia asuntos que habían sido considerados secundarios o banales.

Ya sea que se hable de mentalidades, cosmovisiones, sistemas de pensamiento, imaginarios, ideas, conceptos, nociones, creencias o representaciones mentales, o que se explore el pensamiento formal producido por intelectuales profesionales o las creencias de los marginados, los estudios de historia cultural parten de la premisa de que cada "sociedad está conformada por distintos grupos que son capaces de crear y recrear sentidos propios a partir de una realidad determinada y de dotar de significados particulares a los objetos y a los discursos".⁷ Desde esta perspectiva, los textos cristianos en lengua náhuatl constituyen un nicho perfecto para llevar a cabo este tipo de estudios, ya que en ellos pueden explorarse las formas en que se negoció la producción de nuevos significados, en un entorno de contacto cultural tan problemático como lo fue la colonización de las sociedades indígenas de América.

I

When you have to deal with two or more cosmologies [...] you need a pluritopic hermeneutics. Why? Because you are dealing with a pluriverse of meaning and not only with a universe of meaning.

Walter Mignolo⁸

Como una manera más de evidenciar la importancia de estos textos y su riqueza para la historia cultural me detendré, a continuación, en una obra que es para mí muy preciada y que he tenido la oportunidad de estudiar durante varios años. Me refiero, de nuevo, a la *Psalmódia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana...* de fray Bernardino de Sahagún.

⁷ Martín F. Ríos Saloma, "De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 37, enero-junio de 2009, p. 136. Véase también Peter Burke, *What is Cultural History?*, 2004 y Robert Darnton, "Historia intelectual y cultural", en *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre la historia cultural*, 2010, pp. 203-235.

⁸ Walter Mignolo, "On Pluriversality", recuperado de: <waltermignolo.com/on-pluriversality>, consultada el 7 de febrero de 2018.

Fue escrita por Sahagún y sus principales colaboradores nahuas (Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita, Andrés Leonardo y Pedro de San Buenaventura) a la par que otras obras, durante las estadías del fraile en Tepepulco, Tlatelolco y la Ciudad de México, entre 1558 y 1583. Se trata de un compendio de cantos dedicados a Cristo y a los santos elaborado para brindar a los nahuas un conjunto de textos de temática cristiana que pudieran acoplar y adaptar a las exigencias de ejecución de su antigua tradición de canto-baile ritual, de modo que fueran interpretados en las principales fiestas del año de acuerdo con el curso del calendario litúrgico católico. Se compuso a partir de fuentes textuales muy diversas (vidas de santos, cantos litúrgicos, pasajes de las Santas Escrituras, información compilada para la *Historia general...*, etcétera), para que la emplearan diferentes usuarios (doctrineros, predicadores, catequistas nativos, cantores de iglesia, nahuas devotos y practicantes de canto-baile) y para incidir en distintas esferas de comunicación y práctica social y ritual (la catequesis, la predicación, el canto-baile nativo, la lectura devota, entre otros).

En mi acercamiento a esta obra, a todas luces compleja, intenté desarrollar lo que Walter Mignolo y otros pensadores afines han dado en llamar “hermenéutica pluritópica”.⁹ En mi caso intenté analizar la *Psalmodia christiana* desde diferentes perspectivas temáticas y metodológicas con la intención de construir distintos modelos de interpretación que pudieran arrojar alguna luz sobre la forma como Sahagún y sus colaboradores nahuas decidieron conjuntar elementos de variados orígenes, entrecruzando a la vez sus distintos horizontes de valores y expectativas.

En primer término, elaboré una crítica historiográfica sobre las obras y enfoques que se han utilizado para estudiar el proyecto de evangelización emprendido en la Nueva España por la Orden Franciscana, en el que el náhuatl fungió como idioma de conversión, así como las respuestas que dieron las sociedades nahuas a este proyecto. En segundo lugar, llevé a cabo una reconstrucción histórica del contexto en el que fue compuesta la *Psalmodia christiana*, poniendo particular atención en las distintas esferas de praxis que influyeron en su creación (el canto-baile prehispánico y el canto litúrgico católico, en especial) y en el ambiente que se vivía en las fiestas re-

⁹ Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, 1995.

ligiosas de los pueblos nahuas durante el siglo XVI, donde era común la interacción y combinación de prácticas discursivas y rituales de procedencia indígena y europea. En tercero, realicé un análisis formal y describí las características de la obra a nivel de su estructura, fuentes, géneros, recursos expresivos y demás elementos. En cuarto lugar, exploré los significados, nativos y occidentales, que fueron atraídos y entramados por Sahagún y sus colaboradores al desarrollar temas nodales (el cielo, la santidad, el combate entre la luz y la oscuridad). Y, por último, di los primeros pasos para efectuar un análisis del discurso, desde la propuesta planteada por Mijaíl Bajtín (uno de los autores en los que descansan gran parte de los “estudios culturales”), con la finalidad de mostrar cómo interactúan en esta obra distintas voces u horizontes autorales que, de alguna manera, corresponden a las dos tradiciones culturales inter-actuales.¹⁰

Los cantos de la *Psalmodia christiana* fueron caracterizados en alguna ocasión por Burkhart como “mezclas eclécticas”,¹¹ pues en ellos se hizo coincidir, como ya lo he mencionado, diversas fuentes textuales, estilos de discurso, modelos de género, temas y conceptos de origen mesoamericano y europeo; sin embargo, uno de los resultados a los que me permitió llegar el método de traducción y de análisis que puse en práctica fue la identificación de ciertas estabildades en los cantos, ya que pude observar que los autores de la *Psalmodia christiana* no optaron por mezclarlo ni hibridarlo todo, sino que diseñaron ciertos patrones arquitectónicos, si se les quiere ver así, que les permitieron controlar la interacción de diferentes componentes textuales, temáticos y formales.

Para ejemplificar cómo Sahagún y un grupo de intelectuales nahuas, educados por los propios franciscanos en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, hicieron coincidir diferentes elementos discursivos y conceptuales procedentes de dos tradiciones culturales, a la vez que enfrentaban sus propios horizontes de valores, creencias y expectativas, presentaré unos breves comentarios sobre el canto para

¹⁰ Véase Berenice Alcántara Rojas, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado: la nahuatlización del discurso de evangelización en la *Psalmodia christiana* de fray Bernardino de Sahagún”, tesis, 2008.

¹¹ Louise M. Burkhart, “A Doctrine for Dancing: The Prologue to the *Psalmodia Christiana*”, *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 11, núm. 1, 1995, p. 21.

MAYO.

89.

In die sancti Bernar-
dini.



PRIMERO
Pfalmo.

M Ma-

Figura 2. Fray Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1583, f. 89r. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Imagen de libre uso recuperado de: <http://primeroslibros.org/page_view.php?id=pl_blac_039&lang=es&page=191&view_single=1&zoom=800&state=>>.

“El día de San Bernardino”, el primero que se tradujo de esta obra, gracias al interés pionero de Arthur J. O. Anderson en 1984.¹²

El canto para la fiesta de san Bernardino de Siena se compone de tres secciones, reconocibles por el tratamiento que se hace en ellas sobre distintos temas, la adopción de diferentes premisas estructurales (de carácter espacio-temporal) y la recuperación de estilos y recursos formales específicos. En la primera se desarrolló un estilo cargado de paralelismos y difrasismos similar al de las antiguas pláticas ceremoniales nahuas, a las que se conoce hoy como *huehuetlahuolli*, para recrear el ambiente cálido de un florido jardín, en el que situaron a san Bernardino y a san Francisco (su padre espiritual). En esta sección del canto, san Francisco se yergue como un árbol dual que cobija con su sombra a todos los nahuas cristianos y que tiene como una de sus inflorescencias al propio Bernardino:

Admiremos al ahuehuete de quetzal,
a la ceiba de tzitnitzcan, que hizo brotar Nuestro Señor
Dios:

él,
san Francisco.

Por todas partes del mundo da sombra su fronda,
su umbría, a todos los hijos de
la santa Iglesia.

Y nosotros,
los que somos habitantes de aquí, de la Nueva España,
bajo su sombra,
bajo su umbría, nos tendemos alegrándonos,
nos tendemos regocijándonos.

Todas las diversas flores del cielo en él se tienden manando.
Todas las diversas piedras preciosas del cielo se tienden siendo sus
frutos.

La *yolloxochitl*,
la *teoizquixochitl*,

¹² Arthur J. O. Anderson, “The ‘San Bernardino’ of Sahagún’s Psalmody”, *Indiana. Contributions to Ethnology and Linguistics, Archaeology and Physical Anthropology of Indian America*, núm. 9, 1984.

la *cacaoaxochitl*,
la *eloxochitl*,
la *tecomaxochitl*,
la colorada *omixochitl*, allá se tienden torciéndose,
se tienden emanando fragancias,
se extienden desparramándose,
se tienden brillando como rocío de oro.

La esmeralda,
el *chalchihuitl* de quetzal,
la colorada turquesa fina,
la perla,
la amatista,
y todas las diversas piedras preciadas allá están juntas,
están reunidas,
están resplandeciendo,
allá están dando calor.

Él,
el amado de Dios,
san Bernardino, en verdad es [una] flor del cielo,
[una] piedra preciosa espiritual,
[un] brote,
[una] inflorescencia de nuestro ahuehuete.

Este jardín florido se halla lleno de evocaciones a la Nueva Jerusalén del Apocalipsis de Juan, a la esposa del Cantar de los Cantares, al tópico mariano del *hortus conclusus*, al Árbol de Jesé y a las aves y las flores de la *legenda* franciscana. Todo dentro de una matriz en la que se privilegiaron elementos coincidentes, al parecer, con una conceptualización nativa de la parte alta de la realidad; ya que este árbol dual, ahuehuete y ceiba, que todo lo sostiene y que todo lo cobija, y del que nacen y se desprenden flores y gemas de distintas naturalezas y especies, parece concordar con añejas nociones nahuas sobre aquel ámbito celeste al que llegaba una fracción del ser de los guerreros que habían muerto en el ejercicio de su oficio, ya fuera en el campo de batalla o en la piedra sacrificial.¹³ Además, ese árbol-

¹³ Véase Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1994 y Berenice Alcántara Rojas, "In Nepapan Xochitl. The Power of Flowers in the Works of Sahagún", en Joseph Connors y

santo es presentado como el axis en torno al cual giraba la praxis ritual de esta pieza de canto-baile, en la que se unían, a través de las voces, los movimientos y los atavíos de los practicantes, el tiempo pretérito de la leyenda hagiográfica con el presente de esos nahuas que cantaban y bailaban las glorias de este santo en alguna plaza o atrio novohispano.

¿Cuáles fueron los caminos por los que viajaron tantas representaciones (visuales y conceptuales) antes de llegar a ser conjuntadas, en una misma trama, por Sahagún y sus colaboradores nahuas?, ¿cómo fue que llegaron a formar parte de un mismo árbol las flores del *Tamoachan* de los nahuas y los santos del paraíso cristiano?, ¿de qué forma se negoció la validez de unos significados sobre otros, para lograr hacer de san Francisco un ahuehuete-ceiba, concepto y forma de nombrar que eran empleados por los nahuas para aludir a los gobernantes en cuanto árboles que sostenían y daban orden a la realidad entera, comenzando por la del *altépetl*?¹⁴ ¿qué cielo tenían en mente Sahagún y sus colaboradores nahuas a la hora de armar este canto? Por sí mismo, ese canto e, incluso, este fragmento, podría servir para todo tipo de estudios de historia de las “mentalidades” (los imaginarios o las cosmovisiones), del pensamiento religioso, de los conceptos teológicos y de las formas de religiosidad.

A esta sección del canto para la fiesta de san Bernardino de Siena sigue una en la que el texto sufre un cambio abrupto; se abandona el entorno del jardín, se reducen o eliminan los paralelismos y se presenta una enumeración de algunos de los pasajes más significativos de la vida de este prócer del franciscanismo, de acuerdo con fuentes hagiográficas.¹⁵

Más adelante, en una tercera sección, los autores vuelven a adoptar un estilo cargado de paralelismos y difrasismos, pero ahora para apuntar una aguda comparación entre las costumbres del santo y

Gerhard Wolf (eds.) y Louis A. Waldman (colaborador), *Colors Between Two Worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, 2011, pp. 106-132.

¹⁴ Alfredo López Austin, “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario, 2003, pp. 143-160.

¹⁵ Véase la transcripción y traducción completa de este canto, que se presenta como anexo final del presente artículo. [N. del ed.: tal como puede observarse en la figura 3, la versión en náhuatl se imprimió en párrafos a renglón seguido; la distribución en estrofas de todas las traducciones y las transcripciones aquí presentadas es propuesta de la autora de este artículo.]

MAYO.

Ic oquimopantlaxili in totecuio dios
tlamauiçoltica ipan oaltemuc in Spiritu
fancto, inic vei temachtiani omuchiuh.

Nouian oquiz initenio , nouian oca-
oan , micquinti oquimotoquilitinenca,
inic quicaquiznequia initemachtiltzi, in
tlatolli.

QVINTO

Pfalmo.

YN tlatoque, in motlacamati, quintla
tlatilia inimpilhoa, in teucuitlatl, tla-
çotetl, in quetzalli, cacaoatl, tilmatl quĩ
cauilitiui inimpilhoa.

Auh initlaço in Dios in fant Bernardi-
no, mieçtlamantli temachtiliztlatolli, in
velicococatzi, velitlatequipanolitzi quĩ
mocauililitia inimpilhoa in fancta Iglesia.

In chicaoac, in tiacauli, in oquichtli
ic moteniotia, ic panuetzi in tlamahztli,
ic mitoa tequoa.

Mieçtlamantli tlamauiçolli, ic oqui-
moteniotili in Dios, initlaço in fant Ber-
nardino: cequi in ocnemi, cequi iniquac
ie

Figura 3. Fray Bernardino de Sahagún, *Psalmódia christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1583, f. 91r. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Imagen de libre uso recuperada de: <http://primeroslibros.org/page_view.php?id=pl_blac_039&lang=es&page=195&view_single=1&zoom=800&state=>>.

las de los varones nahuas, particularmente los de la nobleza, aficionados a los bienes materiales y a la fama otorgada por la guerra. Con la intención de ensalzar el modo de vivir de san Bernardino y de denostar el de los varones nahuas (los de antaño y los del siglo XVI), se retomó información que había sido reunida para la *Historia general...* y se emplearon algunos difrasismos muy apreciados por los nahuas, de modo que pudieran atraer las esferas de valores a ellos asociados, para poder trastocarlos y conseguir exaltar, por contraste, las virtudes que llevaron a Bernardino de Siena a los altares.

La honra,
la exaltación propia,
la fama,
la veneración propia, [es lo que] desea,
[es lo que] busca la gente de la tierra.

Mientras que el amado de Dios,
san Bernardino, espiritualmente se armó,
se hizo pequeño,
se menospreció, aquí sobre la tierra.

Así lo exalto Nuestro Señor Dios:
prodigiosamente, sobre él, vino a descender el Espíritu Santo,
como consecuencia, se convirtió en un gran predicador.

Hacia todas partes salió su fama,
hacia todas partes se extendió su memoria,
muchos lo andaban siguiendo,
pues querían escuchar sus prédicas,
la palabra.

El fragmento arriba citado se estructuró y cobró sentido a partir de un difrasismo: *in mahuizyotl in tenyotl* (la honra-la fama), que era empleado por los nahuas para aludir a las personas que, por sus méritos, eran merecedoras de honores y de ser recordadas. Los difrasismos nahuas eran colocaciones, marcadores discursivos, recursos estilísticos y mecanismos metafóricos de conceptualización, en los que la unión de dos voces (nominales en muchos casos), afectadas por los mismos procesos flexivos, remitía a un tercer concepto que podía no estar presente en la carga semántica de ninguno de los

componentes del par.¹⁶ Esos recursos lingüísticos se hallaban asociados a los modos de hablar de los nobles y a varios géneros discursivos, en los que eran comunes las secuencias formuláicas, como los que se ha dado en llamar *huehuetlahtolli*. En este caso, los autores del canto procedieron de forma novedosa, ya que rompieron la secuencia canónica de este difrasismo y le intercalaron un paralelismo con el que consiguieron torcer su sentido. De este modo, al intercalar el paralelismo *in nepantlazalitzli / in nemauizolitzli* (la exaltación propia / la veneración propia) entre el difrasismo *in mahuizyotl-in tenyotl* (la honra-la fama), se consiguió asociar la “buena fama” de los nobles nahuas con la soberbia, progenitora de todos los pecados de acuerdo con el cristianismo, para poder armar, a partir de allí, una denotación de los lujos y los usos de los varones nahuas, que les permitiera exaltar por contraste los lujos “espirituales” de los que se rodeó y con los que fue favorecido san Bernardino.

Por medio de dicha estrategia, san Bernardino de Siena, patrono del nombre de Sahagún y celoso promotor de la devoción al Nombre de Cristo, fue puesto, por los compositores de este canto, a jugar un rol antagónico al de la mayoría de los hombres que ocupaban cargos de privilegio en las sociedades nahuas, antiguas y contemporáneas a Sahagún. Antagonismo que descansaba en la vigencia de las costumbres y valores indígenas que estaban siendo criticadas, pues si estos elementos no hubieran seguido siendo importantes para los nahuas que gozaban de privilegios durante el siglo XVI, no hubieran podido ser utilizados para la promoción, por contraste, de las virtudes exaltadas por el cristianismo. El complicado juego discursivo que hizo posible la construcción de este contraste o antítesis muestra un proceso de negociación de sentidos y de construcción de nuevos significados, en un entorno de colonización.

Ahora, veamos de nuevo algunos fragmentos del canto a san Bernardino de Siena, desde la perspectiva de la autoría colectiva y el dialogismo bajtintiano, ya que no es sólo la adopción de conceptos o estilos de discurso nativos lo que puede demostrar la participación activa como coautores de los colaboradores de Sahagún, sino el tejido de los cantos mismos; es decir, las maneras en que los autores

¹⁶ Sobre el difrasismo pueden verse los trabajos de Mercedes Montes de Oca Vega, entre ellos, *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI y XVII*, 2013, y “Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos?”, en Mercedes Montes de Oca (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, 2004, pp. 225-251.

acomodaron, jerárquicamente, los distintos elementos que conjuntaron en cada canto, a partir de sus respectivos horizontes para mirar y pensar la realidad.

Desde esta óptica, puedo decir que en el canto para la fiesta de San Bernardino puede apreciarse la interacción de distintos horizontes de valores. En la primera sección del canto, los autores privilegiaron una concepción del cielo como un jardín florido nativo, celeste y solar, y por ello eligieron los vocablos que tenían mayor poder connotativo y el estilo de discurso que más se prestaba para la trasmisión de los valores asociados con ese ámbito. Además, en esta sección del canto, el jardín aparece como una realidad que se hace presente en el instante mismo en que el canto es actualizado, lo cual indica la fusión de los tiempos “divino” y “mundano” que se esperaba conseguir en la práctica ritual. Así, los autores del canto construyeron un texto en el que el tópico de jardín florido solar, como unidad temática compuesta por diversos elementos, es la noción central que da coherencia, a nivel temático y estructural, a toda esa sección y de alguna manera a todo el canto, ya que al final del mismo se recupera el tema inicial del jardín. Por ello, pienso que en la primera sección emerge un horizonte autoral que podría denominarse “nativizador”, pues integra y otorga sentido a los conceptos cristianos dentro de una unidad temática y un horizonte de valores nativo.

Por otra parte, en la tercera sección, aquélla en que se propone un contraste entre san Bernardino y los soberbios varones de la nobleza de las sociedades nahuas, a través de cadenas de paralelismos y difrasismos trastocados, aflora lo que podría ser otro horizonte autoral, pues en esta sección del canto, y por paradójico que pueda resultar, se recurre a un estilo de discurso nativo para denigrar a los varones nahuas. Por ello, propongo que en esta sección predomina un horizonte autoral “occidentalizador” o “catequizador”; es decir, un punto de vista desde el cual se incorporan elementos nativos, pero supeditados a los valores cristianos, pues se les emplea para refutar y subyugar ciertos valores indígenas.

La *Psalmodia christiana* es la única obra preparada por Sahagún y su círculo de la que no se conservan manuscritos previos ni datos externos que permitan imaginar, siquiera, cuál pudo haber sido su proceso de redacción. Nada sabemos entonces sobre la forma en que el franciscano y los letrados nahuas se repartieron el trabajo de composición; nada acerca de cómo se proponían las versiones, nada de cómo se eliminaban los pasajes erróneos o “impropios”. No obs-

tante, mi acercamiento ha intentado mostrar que Sahagún y sus colaboradores idearon patrones para poder entrelazar elementos de diferentes procedencias, además de privilegiar ciertos horizontes en detrimento de otros.

II

Esta breve y apresurada revisión de algunos fragmentos de un canto de la *Psalmodia christiana* ha querido evidenciar parte de la complejidad y la riqueza que encierran los textos cristianos en lengua náhuatl que se conservan, los cuales todavía no llaman suficientemente la atención de los investigadores profesionales ni de aquellos en formación, y en los que se halla un precioso material para estudiar la construcción de nuevos significados, la negociación intelectual, la polifonía y la hibridación, el enfrentamiento de diferentes visiones del mundo y la interacción entre distintos horizontes de valores y de expectativas, en medio de una situación brutal de colonización. Materias todas ellas de sumo interés para la historia cultural.

Anexo

Canto para el día de la fiesta de San Bernardino¹⁷
(texto en náhuatl)

[89r]

IN DIE SANCTI BERNARDINI

Primero Psalmo

[89 v]

Ma ticmauiçoca in quetzalaueuetl,
in tzinizcanpuchotl, in quimoxoaltilia in al Dios,
in iehoatzi
in sant Francisco.

¹⁷ En Bernardino de Sahagún, *Psalmody christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana, compuesta por el muy R. Padre fray Bernardino de Sahagún de la orden de Sant Francisco. Ordenada en cantares o psalmos para que canten los indios en los areytos que hazen en las Iglesias*, 1583, f. 89r-92r. Transcripción, segmentación del texto en líneas y traducción de Berenice Alcántara Rojas.

Nouian cemañoac moteceoalhuilia inmalacaio,
imecauhio in isquichti ipilhoa
sancta Iglesia.

Auh in tehoanti
in nican nueva España titlaca, iceoallotitla,
yiecauhiotitla ticpactoque,
tocuiltonoque.

In isquich in ilhuicac nepapa suchitl, itech molontoc
in isquich in ilhuicac nepapantlaçotetl isuchiquallo muchiuhtoc.

In iollosuchitl,
in teuizquisuchitl,
in cacaoasuchitl,
in elosuchitl,
in tecomasuchitl,
in tlapalomisuchitl: vncan viuitoliuhtoc,
auiaſtoc,
maxeliuhtimani,
teucuitlaauachpepeiuciotoc.

In quetzalitzli,
in quetzalchalchiuitl
in tlapalteuxiuuitl,
in epiollotli,
in tlapalteuilotl,
in ie muchi nepapan tlaçotetl, vncan cemonoc,
cenquiztoc,
pepetlacatoc
vncan totonatoc.

[90 r]

Segvndo Psalmo

Yn iehoatzi

in itlaço in dios
in S. Bernardino, ca ilhuicac suchitl,
teuiutica tlaçotetl
itzmolinca,
icueponca in taueueuh.

Niman iuh pilpeuh in iecnemilice,
in teicnoittaliztli ipan omozcalti in oc piltzintli,
in tlamatzoaltzintli macoia in quiquaz,
ic quintlaoculiaia in motolinia.

Cenca yiollocopa in quicaquia in teutlatolli in oc tepito:
çatepa quincenlaliaia,
quinmactiaia in ipilpoa.

Inic mauiztililoni in sancto piltzintli,
cenca quimacacia in ipilpoa,
amo motlapaloaia in ispan mauiltizque:

auh intlaquenma icampa mauiltitinenca,
in iquac oalmouicaia in oc uel piltzintli, motlacaoaltiaia
quitoaia,
ma titocaoaca:
ie uitz in Bernardinotzi.

In oc telpuchtli, cenca quimotlaçotiliaia in inantzi Dios:
muchipa moçaoaia in ipan sabado, ipampatzinco in inantzi Dios.

In oc piltzintli, çan occali in ispantzinco motlanquaquetzaia in
ixiplatzi in [90 v] Sancta Maria:
yiollocopa quitoaia,
Aue maria, gratia plena.

Tercero Psalmo

Yn axca in nican tlalticpac, mopoanime:
in nechichiualtimatli ica in quappatlacio,
iuitemalacao,
tenchilnaoiao,
tentecomaio,
tlalpaltimatli, in isquich in tonaltimatli,
in mauicauhqui in intech quitlalia.

In itlaço in Dios
in sant Bernardino, in iquac ie telpuchtli, tlamatiliztica,
nepapan iecnemiliztica omocencauh.

Grammatica, yoan in isquich nepapan tlamatiliztli,
ic oquichichiuh,
ic oquijecquetz in ianima.

In quetzalli,
in cuzcatl,
in tlilsuchitl,
in mecasuchitl quitemua,
quitlaçotla in tlalticpac tetcuti,
in pipilti,
in mocenmati.

In icnotlakaiutl,
in tetlacamatiliztli,
in nepializtli,
in tlapacaihiouiliztli, yoan tetlaçotlaliztli oquimisnestili in teuiutica
tecpilli sant Bernardino.

[91 r]
In teucuitlatl,
in tlaçotetl,
in cacaoatl,
in milli,
in tlalli,
in cenca vei,
in cenca no qualli, in quitemoa
in iectli calli, innecuiltonol muchiuhtica,
in nican tlalticpac motlacamati,
in mocuiltonoa.

Qvarto Psalmo

Ynic oquimaxcati in ilhuicac necuiltonoliztli in sant Bernardino:
in tlalticpac inecuiltonol, muchi icnotlaca oquimacac,
çan niman amotle ipan oquittac.

In iehoatzi in teuiutica aueuetl
in sant Francisco, itlan moceoaluito,
quinemiliztocac in sant Bernardino,
teuiutica ipiltzi omuchiuh in totlaçotatziztli sant Francisco.

In mauiziotl,
in nepantlaçaliztli,
in teniutl,
in nemauičoliztli queleuia,
quitemua in tlalticpac tlaca.

Auh in itlaço in Dios
in sant Bernardino teuiutica omotlauizti,
omotepitono,
omotelchiuh in nican tlalticpac.

[91 v]
Ic oquimopantlaxili in totecuio dios
tlamauičoltica ipan oaltemuc in Spiritu sancto,
inic vei temachtiani omuchiuh.

Nouian oquiz in itenio,
nouian ocaoan,
miequinti oquimotoquilitinena,
inic quicaquiznequia in itemachtiltzi,
in tlatolli.

Qvinto Psalmo

Yn tlatoque,
in motlacamati, quintlatlatilia in impilhoa, in teucuitlatl,
tlaçotetl,
in quetzalli,
cacaoatl,
tilmatli quincauilitiui in inpilhoa.

Auh in itlaço in Dios
in sant Bernardino,
mieclamantli temachtiliztlatolli,
in vel icococatzi,
vel itlatequipanolitzi quinmocauililitia in ipilhoa in sancta
Iglesia.

In chicaoac,
in tiacauh,
in oquichtli ic moteniotia,
ic panuetzi in tlamaliztli,
ic mi toa tequioa.

Miectlamantli tlamauicoilli, ic oquimoteniotili in Dios, in itlaço
in sant
Bernardino:

cequi in ocnemi,
cequi in iquac [92 r] ie omomiquili, in oquimuchiuli.

Ilhuicacsuchitl,
tlaçoiollosuchitl,
mauiztlaçotetl,
tlaçoquetzalitztl in itech cuepuncoc,
in itech cuecuiocacoc in tolhuicaaueueuh,
ie muchiuhtica in itlaço in Dios
in sant Bernardino.

Ma vntlatlauhtilo,
ma vnmauiziotilo,
ma vnuecapanolo in itlaçomauiztocatzi in totecuiio Iesu Christo,
ca itlauiz muchiuhtica in itlaço Dios
in sant Bernardino:
in iehoatl itocatzi Iesus: ca imactzinco mani, ichimal,
itlauiz muchiuhtica.

Canto para el día de la fiesta de san Bernardino
(texto en español)

[89r]

EN EL DÍA DE SAN BERNARDINO

Primer Salmo

[89v]

Admiremos al ahuehuete de quetzal,
a la ceiba de tzitnitzcan, que hizo brotar Nuestro Señor
Dios:

él,
san Francisco.

Por todas partes del mundo da sombra su fronda,
su umbría, a todos los hijos
de la santa Iglesia.

Y nosotros,
los que somos habitantes de aquí, de la Nueva España,
bajo su sombra,
bajo su umbría, nos tendemos alegrándonos,
nos tendemos regocijándonos.

Todas las diversas flores del cielo en él se tienden manando.
Todas las diversas piedras preciosas del cielo se tienden siendo sus
frutos.

La *yolloxochitl*,
la *teoizquixochitl*,
la *cacaoaxochitl*,
la *eloxochitl*,
la *tecomaxochitl*,
la colorada *omixochitl*, allá se tienden torciéndose,
se tienden emanando fragancias,
se extienden desparramándose,
se tienden brillando como rocío de oro.

La esmeralda,
el *chalchihuitl* de quetzal,
la colorada turquesa fina,
la perla,
la amatista,
y todas las diversas piedras preciadas allá están juntas,
están reunidas,
están resplandeciendo,
allá están dando calor.

Segundo Salmo

Él,
el amado de Dios,
san Bernardino, en verdad es [una] flor del cielo,
[una] piedra preciosa espiritual,
[un] brote,
[una] inflorescencia de nuestro ahuehuete.

Desde que fue niño, fue de vida recta,
la piedad en él creció, mientras aún era un niño;
la tortilla doblada, que le era dada para comer,
con ella socorría a los pobres.

De todo corazón escuchaba la palabra divina, mientras era pequeño,
y después [de escucharla] los juntaba,
les enseñaba, a los que eran niños como él.

El santo niño era tan digno de ser honrado
que mucho lo respetaban los niños como él;
no se atrevían a jugar frente a él.

Y si alguna vez andaban jugando detrás de él,
cuando venía, el [que] aún era niño, se detenían,
decían:

“Detengámonos,
ya viene Bernardino.”

Mientras aún era joven mucho amaba a la madre de Dios,
siempre ayunaba en sábado por la madre de Dios.

Mientras aún era niño solo en su casa se arrodillaba delante del
ixiptla de santa María,
por su voluntad decía:
“Ave María, llena de gracia.”

Tercer Salmo

Hoy día, aquí sobre la tierra, [los] soberbios,
se ponen encima mantas adornadas con [diseños] de anchas cabezas,
de ruedas de
piedra
emplumadas,
con orillas de chiles,
con orillas de vasijas,
mantas coloradas, todas las mantas con rayos de sol,
las admirables, son las que en ellos se ponen.

El amado de Dios,
san Bernardino, ya de joven, con sabiduría,
con diversas formas de vida recta,
se atavió.

Con la Gramática y con todos los diversos saberes,
adornó,
engalanó, a su alma.

Las plumas de quetzal,
las joyas,
 la vainilla,
 el mecaxochitl, buscan,
 aman, los señores de la tierra,
 los nobles,
 los presuntuosos.

La pobreza,
la obediencia,
la castidad,
el padecer con alegría y el amor a la gente, [fue lo que] acaudaló el
 tecpilli espiritual, san Bernardino.

El oro,
las piedras preciadas,
el cacao,
 los sembradíos,
 las tierras,
 las que son muy grandes,
 las que son muy buenas, es lo que buscan,
 las casas bien hechas es lo que está haciéndose su caudal
 de los [que] son prósperos, aquí sobre la tierra,
 los acaudalados.

Cuarto Salmo

De esta forma se apropió de la riqueza del cielo san Bernardino,
 la riqueza de la tierra, toda la dio a los pobres,
 nada tuvo para él.

Debajo de él, del ahuehuate espiritual,
 de san Francisco, fue a darse sombra;
lo siguió en su forma de vida, san Bernardino,
 se hizo hijo espiritual de nuestro amado padre san Francisco.

La honra,
la exaltación propia,
 la fama,
 la veneración propia, [es lo que] desea,
 [es lo que] busca la gente de la tierra.

Mientras que el amado de Dios,
san Bernardino, espiritualmente se armó,
se hizo pequeño,
se menospreció, aquí sobre la tierra.

Así lo exalto Nuestro Señor Dios:
prodigiosamente, sobre él, vino a descender el Espíritu Santo,
como consecuencia, se convirtió en un gran predicador.

Hacia todas partes salió su fama,
hacia todas partes se extendió su memoria,
muchos lo andaban siguiendo,
pues querían escuchar sus prédicas,
la palabra.

Quinto Salmo

Los *tlahtoque*,
los prósperos, les guardan a sus hijos el oro,
[las] piedras preciosas,
las plumas de quetzal,
[el] cacao,
[las] mantas, [es lo que] van a dejarles a sus hijos.

Mientras que el amado de Dios,
san Bernardino,
muchas palabras de predicación,
que en verdad fueron su propiedad,
su trabajo, fue dejándoles a los
hijos de la santa Iglesia.

El fuerte,
el *tiacauh*,
el varón, con la captura de hombres adquiere fama,
con ello obtiene honores,
con ello se dice *tequihua*.

Con muchos milagros fue con lo que dio fama Dios a su amado,
a san Bernardino;
los hizo, algunos mientras vivió,
algunos cuando ya había muerto.

- _____, *Before Guadalupe: The Virgin Mary in Early Colonial Nahuatl Literature*, Austin, University of Texas Press, 2000.
- _____, *Holy Wednesday. A Nahua Drama from Early Colonial Mexico*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 1996.
- _____, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.
- _____, "Introduction", en David Tavárez (ed.), *Words and Worlds Turned Around: Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, Boulder, University Press of Colorado, 2017, pp. 4-26.
- Christensen, Mark Z., *Nahua and Maya Catholicisms. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*, Standford, Stanford University Press, 2013.
- _____, *Translated Christianities: Nahuatl and Maya Religious Texts*, Pensilvania, Pennsylvania State University Press, 2014.
- Darnton, Robert, "Historia intelectual y cultural", en *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre la historia cultural*, Buenos Aires, FCE, 2010, pp. 203-235.
- Dehouve, Danièle, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, México, CIESAS / CEMCA, 2010.
- Dibble, Charles E., "The Nahuatlization of Christianity", en Munro S. Edmonson (ed.), *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974, pp. 225-233.
- Garibay K., Ángel M., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2000.
- López Austin, Alfredo, "Difrasismos, cosmovisión e iconografía", *Revista Española de Antropología Americana*, volumen extraordinario, 2003, pp. 143-160.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- Martínez Baracs, Rodrigo, "El estudio de los indios de México durante el periodo colonial", en Clementina Battcock y Berenise Bravo Rubio (coords.), *Mudables representaciones: el indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, México, INAH, 2017, pp. 19-48.
- Mignolo, Walter, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.
- _____, "On Pluriversality", recuperado de: <waltermignolo.com/on-pluriversality>, consultada el 7 de febrero de 2018.
- Montes de Oca Vega, Mercedes, *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI y XVII*, México, IIF-UNAM, 2013.
- _____, "Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos?", en Mercedes Montes de Oca (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, México, IIF-UNAM, 2004, pp. 225-251.
- Restall, Mathew, "Filología y etnohistoria. Una breve historia de la 'nueva filología' en Norteamérica", *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 7, 2001, pp. 85-102.

- Ríos Saloma, Martín F., "De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 37, enero-junio de 2009, pp. 97-137.
- Sahagún, Bernardino de (fray), *Psalmodia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana, compuesta por el muy R. Padre fray Bernardino de Sahagún de la orden de Sant Francisco. Ordenada en cantares o psalmos para que canten los indios en los areytos que hazen en las Iglesias*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1583.
- Sell, Barry, Larissa Taylor, Asunción Lavrín, y Alonso de Molina (eds.), *Nahua Confraternities in Early Colonial México: The 1552 Nahuatl Ordinances of Fray Alonso de Molina*, OFM, Indiana, University of Indiana Press, 2002.
- _____, y Louise M. Burkhart (eds.), *Nahuatl Theater, 1: Death and Life in Colonial Nahua Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 2004.
- _____, y Louise M. Burkhart (eds.), *Nahuatl Theater, 4: Nahua Christianity in Performance*, Norman, University of Oklahoma Press, 2009.
- Sell, Barry, Louise M. Burkhart, y Stafford Poole (eds.), *Nahuatl Theater, 2: Our Lady of Guadalupe*, Norman, University of Oklahoma Press, 2006.
- Sell, Barry, Louise M. Burkhart, y Elizabeth R. Wright (eds.), *Nahuatl Theater, 3: Spanish Golden Age Drama in Mexican Translation*, Norman, University of Oklahoma Press, 2008.
- Tavárez, David E., "Naming the Trinity: From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Colonial Nahua Texts, 1547-1771", *Colonial Latin American Review*, vol. 9, núm. 1, 2000, pp. 21-47.
- _____, "Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars, and the Devotio Moderna in Colonial Mexico", *The Americas*, vol. 70, núm. 2, 2013, pp. 203-235.
- _____ (ed.), *Words and Worlds Turned Around. Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, Boulder, University Press of Colorado, 2017.