

## Modos metafóricos y adecuación retórica en dos textos de fray Bernardino de Sahagún

Metaphorical Devices and Rhetorical Adaptation in Two Texts  
by Bernardino de Sahagún

MARIANA C. ZINNI Doctora en filosofía por la Universidad de Pittsburgh. Profesora asociada en Queens College, CUNY. Imparte cursos de literatura colonial y teoría poscolonial. Su libro *Mimesis, hermeneusis y narración en fray Bernardino de Sahagún* fue publicado en 2014. Ha dado a conocer diversos artículos sobre Sahagún en publicaciones como *Nueva Revista de Filología Hispánica* y *Estudios de Cultura Náhuatl*, entre otras.

RESUMEN En este artículo propongo una lectura de *Coloquios y Psalmodia christiana* de Sahagún en tanto que experimentos retóricos para trasladar determinados conceptos y elementos doctrinales a un nuevo contexto de dominación epistemológica. Analizaré el uso particular de metáforas y *huehuetlatolli* que reactualizarán la doctrina cristiana actuando como modos metafóricos de enunciación, maneras de adecuar una realidad formada para penetrar y desentrañar nodos de resistencia nahua a nivel hermenéutico.

PALABRAS CLAVE Sahagún, *Colloquios*, *Psalmodia christiana*, metáfora, *huehuetlatolli*

ABSTRACT In this article I propose a reading of Sahagún's *Coloquios y Psalmodia Christiana* as rhetorical experiments to translate particular concepts and doctrinal elements to a new context of epistemological domination. I will analyze the use of specific metaphors and *huehuetlatolli* that will reactualize Christian doctrine as metaphorical devices of enunciation, as an adaptation of a preexisting reality to penetrate and unravel clusters of Nahua resistance at the hermeneutical level.

KEYWORDS Sahagún, *Colloquios*, *Psalmodia Christiana*, metaphor, *huehuetlabtolli*

# Modos metafóricos y adecuación retórica en dos textos de fray Bernardino de Sahagún

Mariana C. Zinni

Si la formulación ritual del *como* es exacta, si el *igual a* funciona, el segundo término devora al objeto, se apodera del cuerpo.

Severo Sarduy, *Escrito en el cuerpo*.

La vida perfecta coincide con la legibilidad del mundo, el pecado, con la imposibilidad de leer (con su volverse ilegible).

Giorgio Agamben, *Altísima pobreza*.

En 1524 llega a México el primer contingente de frailes franciscanos dispuesto para la evangelización de los sobrevivientes de la conquista pergeñada por Hernando Cortés y sus hombres. Estos frailes, conocidos como los “Doce”, bajo el mando de fray Martín de Valencia,<sup>1</sup> representarán no sólo la avanzada de la empresa evangelizadora en el Nuevo Mundo, sino que también formarán parte de una serie de “experimentos retóricos” adecuados para pensar la manera en que determinados elementos doctrinales fueran trasladados y asimilados en el nuevo contexto de dominación epistemológica. Las condiciones bajo las que se propone esta empresa inaugurada por los franciscanos, y posteriormente renarrada por fray Bernardino de Sahagún<sup>2</sup> en *Colloquios y Doctrina Christiana*, así como también su propia intervención discursiva —la denominada “enciclopedia doctrinal”—, permiten el análisis

1 Los doce frailes llegados a la Nueva España al mando de fray Martín de Valencia fueron fray Francisco de Soto, fray Martín Jesús de la Coruña, fray Juan Suárez, fray Antonio de Ciudad Rodrigo, fray Toribio Benavente, conocido luego como Motolinía, fray García de Cisneros, fray Luis de Fuensalida, fray Juan de Ribas y fray Francisco Jiménez, junto con dos padres legos, Andrés de Córdoba y Juan de Palos.

2 Fray Bernardino llega al Nuevo Mundo con la segunda camada de franciscanos, allá por el año 1529, e inmediatamente se pone a disposición de sus superiores en la Provincia del Santo Evangelio. Permanece en México por casi cincuenta años, cumpliendo no sólo con su labor misionera y pedagógica, sino también participando de manera activa en la vida de su comunidad. Hay buenas biografías sobre Sahagún, entre las que cabe destacar el estudio de León-Portilla, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, o la de Nicolás D’Owler, *Fray Bernardino de Sahagún, 1499-1590*.

que en este artículo propongo bajo el concepto de *mimesis por adecuación*. Esto se desprende, en primera instancia, de una aproximación de la idea de metáfora como reactualización de la mimesis,<sup>3</sup> y tiene que ver con el uso particular que harán los franciscanos de estas metáforas, formulando un lugar ambivalente del estatuto mismo de la práctica narrativa de la doctrina occidental. Tal práctica se sostiene a partir de la necesidad de penetrar en el imaginario<sup>4</sup> del otro —en este caso, el nahua— efectivamente para lograr un conocimiento de sus bases culturales y encontrar el modo más adecuado de persuasión en pos de una conversión eficaz.

En el desarrollo de mi argumentación, mimesis funciona como el lugar intermedio que propicia la construcción de una relación de negociación capaz de atravesar los dos mundos, el europeo y el náhuatl, y que actúa como un puente simbólico que se puede transitar de ambos lados: “Mimesis is by nature intermediary, stretched between a symbolically produced world and another one” (Gebauer and Wulf, p. 317). Mimesis es imitación de una acción concreta, construcción de sentido, emulación de un modelo a seguir (por lo tanto tiene un componente ético importante) y representación en un doble movimiento: representación del otro a través de su supuesto discurso, pero también representación del discurso mismo. En este último aspecto, será también representación metafórica, ya que involucra un sistema de interpretación epistemológico determinado a partir de una serie de sujetos “autorizados”.

La utilización de metáforas en textos doctrinales, y en especial los compuestos y recopilados por Sahagún —algunas de las cuales trabajé anterior-

3 “Mimesis” como noción generalmente elude una conceptualización teórica rigurosa. Es difícil encontrar una definición de mimesis apropiada, abarcativa o delimitada, exacta, sino que presenta aristas, cierto “wild element loosed inside otherwise disciplined thought” (Gebauer and Wulf, p. 311). El concepto de mimesis varía incluso desde la tradición pre-socrática a Platón. En el primer caso, se relaciona con la imitación, representación o expresión. Platón agrega otros componentes más complejos, como son la emulación, transformación, creación de similitudes, producción de semejanzas o ilusión. Es decir, se trata de un concepto inestable, impuro, que se nos resiste y en esa misma resistencia se hace operativo, ya que una definición de mimesis sin ambigüedades sería una contradicción en sí y atentaría, precisamente, en contra de la operatividad del mismo. La bibliografía sobre mimesis es bastante frondosa, sobre todo en el campo de la filosofía, pero, para un análisis detallado de la función mimética, recomiendo los trabajos de Gebauer and Wulf, *Mimesis, Culture, Art, Society*; Haliwell, *The Aesthetics of Mimesis*, y Taussig, *Mimesis and Alterity*, entre otros estudios dedicados a este concepto.

4 Para un análisis del concepto de “imaginario” en los términos aquí utilizados, remito al conocido libro de Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*.

mente—,<sup>5</sup> no será sólo una cuestión a nivel del lenguaje, es decir, un tropo retórico, sino que amplía el horizonte conceptual hacia modos discursivos que llamaré “modos metafóricos de enunciación”, maneras de adecuar una realidad ya formada pero también en perpetua transformación, y apropiaciones del espacio discursivo negociable en las cuales la metáfora y sus usos devendrán episteme, formas de conocimiento apropiadas para desentrañar nodos de resistencia nahua. Por lo tanto, estamos ante la primera posibilidad, el ensayo mismo de formular una dominación cultural más profunda a partir de una nueva referencialidad propuesta por los discursos en pugna.

Esta nueva referencialidad surgirá de un proceso semiótico, de aparejar una cadena de interpretantes inédita, y provocará un reacomodamiento de la mimesis, de una *mimesis adecuada*. Hay que nombrar e inscribir los signos en un nuevo contexto, hacerlos inteligibles en esta comunicación transcultural en la cual estos signos envejecidos<sup>6</sup> han comenzado a mostrar su grado de *inadecuación*. La metáfora aparece, entonces, ante la posibilidad de que todo haya sido dicho. Por medio de la metáfora podemos conectar mundos conceptuales disímiles si establecemos un punto común para comenzar la (nueva) atribución predicativa. De ese modo, jerarquizar una realidad en principios ubicua derivará, a partir de esta vacilación inaugural, en una narración compartida. Por lo tanto, mi análisis de la predicación metafórica no se centrará sólo en un tropo, una figura del discurso, sino, esencialmente, en un artefacto, y también un método para alcanzar un grado de conocimiento que propenda al entendimiento entre culturas al establecer un terreno común de corte epistemológico.

Nos interesa, entonces, el análisis de un desplazamiento metafórico: de la palabra-metáfora pasaremos al discurso-metáfora. Si, como enuncia Ricoeur, una experiencia religiosa se identifica a través del lenguaje utilizado, “the first task of any hermeneutic is to identify these originary modes of discourse through which the religious faith of a community comes to language” (“Philosophy”, *s/p*). Esto es, cada religión tendría un conjunto de modos discursivos particulares capaces de construir la doctrina a través de lo que el crítico francés

5 Véase mi artículo “De la metáfora náhuatl: construcción de la divinidad en dos textos sahuaguntinos”.

6 Con “signos envejecidos” me refiero al uso de estrategias de conquista y conversión llevadas a cabo por los españoles durante la Reconquista de los territorios en manos de musulmanes o en las islas Canarias, ambos antecedentes inmediatos de los sucesos acaecidos en el Nuevo Mundo. Tales estrategias prueban ser ineficientes en las recién descubiertas tierras del otro lado del Atlántico y urge la necesidad de diseñar nuevas tácticas de conquista y evangelización.

señala como “literary forms” y que yo denomino “modos metafóricos de enunciación”. Estos “nuevos” modos retóricos se pueden ilustrar, en el caso de la temprana evangelización novohispana, con la incorporación de *huehuetlatolli*<sup>7</sup> en la empresa misionera, uno de los varios aspectos necesarios para escudriñar una realidad esquivada que se torna compleja porque es de corte doctrinal. Surge entonces, en situaciones como la que estudiamos, el problema de la interpretación: hay que saberlo todo, sistematizar, *componer*.

Una experiencia religiosa comienza a través del lenguaje, se corporiza en modos específicos del discurso. Esto es lo que comprende tempranamente Sahagún, y de ahí su incansable labor etnográfica de recopilación de proverbios, mensajes, consejos, etcétera. Hay que conocer el imaginario del otro conquistado, desde lo más recóndito de sus metáforas, en sus imágenes, en su manera de interpretar el mundo, para poder modificarlo. Será tarea del viejo franciscano sistematizar metáforas y modos discursivos para penetrar en un imaginario narrativo ajeno construyendo un espacio de negociación retórica. Me interesa trabajar estos procedimientos en textos que forman parte de lo que la crítica llamó “enciclopedia doctrinal” de Sahagún, como la *Psalmodia christiana* (1583) y *Adiciones y Apéndice a la postilla* (1579).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> El *buen decir* nahua —representado por la idea de lujo del lenguaje, de ornamento, de joya— es la forma más elevada posible del discurso. Al no haber un sistema de escritura desarrollado más allá de los códices pintados y recopilados por los *tlacuilos*, y que incluían una parte oral a la hora de recomponer el significado de los mismos, los *huehuetlatolli* se basaban en la memorización y repetición de los mismos como modo de transmisión a generaciones posteriores. Sahagún recopila buena parte de estos *huehuetlatolli* en el famoso libro VI o de la retórica de los naturales de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, por lo que podemos decir que está más que familiarizado con las formas que estos discursos asumen, y, por lo tanto, es capaz de reproducirlos. Debemos la otra gran recopilación de *huehuetlatolli* a fray Andrés de Olmos, quien, con ayuda de informantes nativos, recoge unos veintinueve textos en 1533, a la vez que realiza un índice de los temas que tocan. Los trabajos y estudios sobre los *huehuetlatolli* en el mundo nahua, y en especial los referidos a los textos sahuaguntinos, son numerosos. Menciono algunos autores selectos al respecto que siempre conviene visitar: Mónica Ruiz Bañulz, Geroges Baudot, Charles Dibble, los estudios de Thelma Sullivan, Paul Abbot, Christian Duverger, Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin, Carmen Espinoza Maldonado, Patrick Johansson, Pilar Máñez, etcétera, anotados en la bibliografía consultada de este estudio.

<sup>8</sup> La bibliografía sobre estos textos sahuaguntinos es suficientemente extensa y comprensiva. Remito a una serie de estudios clásicos sobre los mismos, ya que por razones de espacio no puedo ser todo lo minuciosa que requeriría tal tema y mi lista dista mucho de ser exhaustiva. Arthur J. O. Anderson publica extensamente al respecto. Cabe destacar no sólo su edición y traducción de la *Psalmodia* y el *Apéndice*, sino también artículos como “La enciclopedia doctrinal de Sahagún”, “La Salmodia de Sahagún”, “The ‘San Bernardino’ of

La *Psalmodia christiana* es el único texto que publicará Sahagún en vida, pese a poseer también la licencia necesaria para publicar *Colloquios y Doctrina christiana* (1546).<sup>9</sup> Está compuesta de una serie de cantares o psalmos en náhuatl con el propósito de proveer un sustituto a los cantares o *areitos* de origen prehispánico que entonaban los mexicas en festividades religiosas

Sahagún's *Psalmodia*" o "Los 'Primeros memoriales' y el *Códice florentino*". Son fundamentales los estudios de Louise Burkhart; entre ellos, "On Margins of Legitimacy: Sahagún's *Psalmodia* and the Latin Liturgy" y *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Klor de Alva publica numerosos artículos; en especial interesa para mi estudio "Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Towards a Typology of Aztec Responses to Christianity", etcétera. Miguel León-Portilla es una autoridad en el tema; edita y anota *Colloquios y Doctrina christiana* —un texto que, si bien no es analizado en profundidad en mi trabajo, sí aparece de manera tangencial, ya que forma parte de los escritos doctrinales del franciscano y, como tal, es insoslayable— en su versión paleográfica y traducción directa del náhuatl al español con el texto bilingüe *vis-a-vis*. Sus estudios son muy numerosos como para anotarlos aquí, aunque no quiero dejar de notar el seminal "Sahagún y su investigación integral de la cultura náhuatl", así como también su biografía ya mencionada. John Frederick Schwaller, por su parte, contribuye al estudio de la *Psalmodia* brillantemente con su "The Pre-Hispanic Poetics of Sahagún's *Psalmodia Christiana*". Ana Díaz Álvarez y Berenice Rojas lo hacen con "Las esferas celestes pintadas con palabras nahuas. Anotaciones marginales en un ejemplar de la *Psalmodia* de Sahagún". No quiero dejar de mencionar algunas colecciones de ensayos sobre la obra sahumantina, como *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec*, compilado por Klor de Alva, Nicholson y Quiñones Keber, o *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of fr. Bernardino de Sahagún*, editado por Schwaller.

- <sup>9</sup> *Colloquios y Doctrina cristiana. Los diálogos de 1524, dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores* reproduce la experiencia inicial de evangelización llevada a cabo en el Nuevo Mundo por los primeros franciscanos, los doce comandados por fray Martín de Valencia. La labor de Sahagún reside en el rescate y reescritura de las conversaciones que acaecieron en 1524 pero que no fueron transcritas sino hasta 1564, conservando la forma dialógica de las conversaciones entre los frailes y los representantes nahuas tal como podrían haber sucedido. Tal el rescate que adquiere la forma de una *recreación* en tanto que artificio retórico-dramático con el objetivo de presentar los eventos de la manera más "fiel", aun corriendo el riesgo de inventar una temporalidad figurada, artificial, en la que se presta la palabra a los interlocutores desde un ámbito diferenciado, estableciendo una situación (escrituraria y discursiva) escenificada para conservar la idea de "transacción" dialéctica.

Como mencioné en la nota anterior, no voy a trabajar de manera directa *Colloquios* puesto que la presencia de discursos metafóricos se da de otra manera bastante diferente de la estudiada en este artículo —no se incrustan *buehuetlatolli* de manera muy evidente sino que lo metafórico se presenta a través de la cuidadosa reproducción del habla de los *tlamantinime* sostenida a lo largo del ejercicio dialógico y que noto en esta "artificialidad" a la que me refero más arriba—, pero no quiero dejar de referirme a *Colloquios*, puesto que lo considero un texto fundamental en la producción sahumantina.

y que Sahagún creía capaces de perpetuar sentidos y rituales paganos. Estos cantares pudieron ser adaptados más o menos fehacientemente al gusto nahua puesto que no se trataba de meros ejercicios de traducción, sino de escritos para la ocasión siguiendo modelos textuales y retóricos particulares estudiados minuciosamente por el franciscano.

El *Apéndice a la postilla*, por su lado, circulaba en tiempos de Sahagún en forma manuscrita. Se conservan tres de las siete amonestaciones que originalmente contenía el texto, y en él se hace presente buena parte de los conocimientos que adquirió Sahagún respecto de las formas de vida y retóricas nahuas y que rivalizan con los anotados en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1559). Sin embargo, el *Apéndice* tiene un propósito misional firmemente establecido y no sólo es una descripción de costumbres. Por otro lado, resulta un texto muy interesante en tanto que incluye varias amonestaciones a jóvenes nahuas siguiendo la forma del *huehuetlatolli*, demostrando una vez más el profundo conocimiento de Sahagún de los modos discursivos nahuas, no únicamente sus formas, sino también sus funciones.

En este trabajo propongo abordar algunos momentos de los textos saha-guntinos mencionados a partir de dos elementos fundamentales: el concepto de mimesis y el de narración compartida, ambos concebidos en función de metáforas utilizadas no sólo como tropos retóricos, sino especialmente como modos discursivos metafóricos, como el caso que trataré en este estudio.<sup>10</sup> Para analizar estas cuestiones me interesa pensar una definición doble de metáfora, que vuelva compleja la noción de tropo del discurso (lo puramente decorativo, aquello que no parece agregar nada, el significado mismo sobrepuesto, el *lujo* del lenguaje) e incluya el nivel del discurso, lo retórico, como parte esencial de la misma y se ubique precisamente en la intersección entre lo léxico y lo textual.<sup>11</sup> Esto es, no sólo hablar de metáforas en relación con el tropo retórico, o presenciar su utilización de manera más compleja a

10 Sahagún presenta antecedentes de incrustación de discursos foráneos a su propia tradición narrativa, como veremos a continuación. Un ejemplo de este procedimiento, más allá del uso de *huehuetlatolli*, puede ser estudiado en el excelente trabajo de Louise Burkhart, “Sahagún’s *Tlauculcuicatl*, a Nahuatl Lament”, listado en la bibliografía final.

11 James W. Fernandez propone un concepto de metáfora que se ajusta a los postulados de mi estudio: “Rather than a grammatical definition of metaphor, I will propose, to guide us, a two-part semantic definition. A metaphor is (1) a device of representation by which a new meaning is learned, and (2) a strategic predication upon an inchoate pronoun (an I, a you, a we, a they) which makes a movement and leads to performance” (p. 102).

través de, por ejemplo, difrasismos,<sup>12</sup> sino también en lo que atañe al uso de modos retóricos imbricados en el discurso cristiano, como los *huehuetlatolli*, los grandes repositorios de la sabiduría nahua y magnífico corpus literario mexica (Sullivan, “A Scattering...”, p. 10).

## DESVIACIONES METAFÓRICAS: EL PROBLEMA DE LA LITERALIDAD DE LA DOCTRINA

Antes de entrar de lleno en el análisis del procedimiento textual que describiremos, la incrustación de *huehuetlatolli* en escritos de corte misionero, conviene pensar algunos aspectos teóricos referidos a la metáfora, y también a la literalidad de la doctrina (cristiana, nahua) y a la posibilidad de alterar tal literalidad a través de recursos retóricos. La necesidad de volver a decir, de intentar implantar un discurso doctrinal en lo profundo de un imaginario colonizado desde un aspecto narrativo de modo que tal incrustación sea efectiva, nos conducirá por los caminos de la metáfora, de los usos metafóricos y, necesariamente, nos llevará al planteamiento de la imposibilidad de narrar/penetrar sin alterar peligrosamente el ámbito de lo literal. Esta alteración será imperiosa desde el momento en que nos encontramos ante dos sistemas retóricos doctrinales en pugna que, en determinada circunstancia, es posible borrar relaciones jerárquicas planteadas desde un mismo umbral discursivo, de proponer una narración conjunta —no común pero sí compartida— a partir de relaciones metafóricas lábiles.

Si para Aristóteles la metáfora posee la competencia de “poner ante los ojos”<sup>13</sup> a la vez que en el acto de nombrar parece hacer coincidir la experiencia con la percepción, podemos ampliar la definición de metáfora como una

12 El término “difrasismo” fue acuñado por el padre Ángel María Garibay K. para señalar un procedimiento estilístico nahua que consiste en “aparear dos metáforas, que juntas dan el simbólico medio de expresar un solo pensamiento” (*Historia*, p. 19). Esta yuxtaposición de dos o tres lexemas cuyos significados no se construyen a través de la suma de sus partes sino que remiten a un tercer grado de significación, a la manera del concepto metafórico, no es una figura del lenguaje sino una manera de percibir y conceptualizar propia de la lengua náhuatl. En otras palabras, un “difrasismo” es más una entidad conceptual que un tropo del lenguaje.

13 “It is also good to use metaphorical words; but the metaphors must not be far-fetched, or they will be difficult to grasp, nor obvious, or they will have no effect. The words, too, ought to set the scene before your eyes; for events ought to be seen in progress rather than in prospect” (Aristotle, *Rhetoric*, 1411a).

de las primeras formas de mimesis, como *actualización de la mimesis*. El carácter mimético de la metáfora, y por mimético entiendo aquí tanto la operación intelectual de combinación de palabras de modo que se logre una idea nueva y “prístina”, pero también el hecho mismo de imitar y hasta copiar —estos términos pertenecen al mundo conceptual de mimesis, pero no lo saturan, y no pueden reemplazarlo del todo—, la establece como medio de conocimiento por excelencia. No sólo es un artefacto de representación conceptual que no necesariamente debe depender de lo que se desprende ligeramente de la observación, sino también, al promover un nuevo marco referencial, organiza el conocimiento, lo atribuye y predica.

Como *efecto de mimesis*, ligada no sólo a la pura imitación sino a la posibilidad del sentido y la “verdad” del discurso, la metáfora produce y a la vez provoca un conocimiento discursivo (retórico). Asimismo, la metáfora posee un grado performativo dado por la noción de predicación. La metáfora “dice de” y, al mismo tiempo, “actúa como” vehículo del conocimiento, y, por consiguiente, en cada nuevo acto de predicación se corre el peligro de contaminación: esto es, una pérdida provisoria del sentido, una confusión entre lo simbólico y “lo real”, donde lo doctrinario queda en un lugar tambaleante entre lo literal y la interpretación, y, más precisamente, en un inestable espacio hermenéutico propiciado por estos procesos metafóricos lábiles.

El discurso doctrinal, en primera instancia, está centrado en sí mismo: es su propia referencia, y, por ende, es literal en sí. No hay una realidad exterior —al mismo mensaje que se quiere transmitir/inculcar— a la que recurrir, y, por lo tanto, el lenguaje doctrinal es metáfora del lenguaje. Esto es, refiere a su propio sistema sígnico, vuelve sobre sí mismo constantemente, y es su propio referente; de ahí la literalidad de la palabra divina, que dice lo que dice, más acá del lenguaje referencial. Por lo tanto, el discurso doctrinal tiene el poder (metafórico) de redescibir la realidad, de re-presentarla, y producir un nuevo orden (discursivo) porque no existe por fuera de su sistema y no hay necesidad de referir a una “realidad” exterior y extratextual. Lo literal doctrinal se convierte en referencia de segundo grado, el lenguaje como metáfora del lenguaje —dice por primera vez—, lenguaje transparente, al tiempo que desenmascara todo su poder creador (no sólo crea un mundo completo; crea también las referencias internas de ese mundo, siguiendo reglas retóricas equivalentes a las del *decorum*). Al volverse sobre sí y convertirse en su única referencia, deviene discurso hermenéutico pensado como clave para interpretar el mundo. El problema surge cuando

este discurso, que nace como hegemónico, incluye “lo otro” de lo doctrinal, lo heterogéneo —la retórica nahua en este caso—, y cambian necesariamente las reglas del juego. Es aquí donde notamos una salida al exterior del “texto” mismo, porque las metáforas han de referir otra cosa para poder decir, pertenecer a otro sistema hermenéutico que puede ser paralelo, pero que, en el caso del discurso cristiano, debe estar subordinado a éste por principios (ya que se erige con base en la superioridad de la palabra divina).

Entonces, si en la empresa doctrinal el lenguaje en sí es metáfora del lenguaje —toda religión es metafórica, ya que la “literalidad” de los textos sagrados propende a la existencia de los dogmas de fe y a la necesidad de *creer* en la palabra literalmente—, es también apropiación de un sistema de significados y referentes “transportados”. La metáfora, o el lenguaje metafórico, produciría un colapso en el sentido literal de la evangelización —si es que hay tal cosa—, provocando un *nuevo acto de predicación*, re-escribiendo en sus propios términos la realidad experiencial de la conversión. Al re-producir la “realidad” otorgándole un plus de sentido, nos encontramos ante lo que Ricoeur llamó una “nueva pertinencia semántica”, una “deviant predication” (“The Metaphorical...”, p. 143), definida como “the violation of the code of pertinence of relevance which rules the adscription of predicates in ordinary use” (p. 143).

Esta nueva pertinencia produce una metáfora inédita y novedosa, y hace emerger una nueva congruencia semántica de las ruinas del sentido literal destruido debido a una incompatibilidad del mismo, por un grado de absurdidad dado por las relaciones de predicación ajenas. Un ejemplo, entre otros muchos que hay en los textos sahuaguntinos del conducir un sentido de un significativo a otro,<sup>14</sup> aparece en la *Psalmódia* al hablar del diablo como “hombre-búho”, o las diferentes maneras de narrar el infierno. En el primer salmo correspondiente a san Felipe y Santiago, y presentando como *exemplum* a guerreros espirituales, menciona a Jesucristo en pie de guerra en la tierra en

14 Algunos de estos ejemplos, “revolucionarios” si se quiere, refieren la relación de equivalencia semántica entre dios y *teotl*, la utilización de la noción misma de *tloque-nahuaque* o la identificación en algunos pasajes de la *Psalmódia* entre Cristo y Tezcatlipoca. Para un análisis de la figura divina y el concepto de *teotl* en el intercambio doctrinal entre frailes y nahuas, remito a los estudios de Tavárez, “Namig the Trinity: From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Colonial Nahua Texts, 1547-1771”; Máynez Vidal, “Algunos procedimientos adoptados por Sahagún en la definición de objetos y conceptos del mundo náhuatl”, y Zinni, “De la metáfora náhuatl: construcción de la divinidad en dos textos sahuaguntinos”.

un momento en el cual “El señor del mundo era el hombre-búho, el diablo” (p. 151), identificado con *tlacatecolotl* en el panteón nahua o, simplemente, con un demonio o diablo de manera más genérica (Karttunen, p. 252). Para Báez-Jorge y Gómez, sin embargo, *tlacatecolotl* expresa un carácter dual asociado con el diablo, pero también imaginado como un ser ambivalente y deceptivo, puesto se puede manifestar indistintamente como hombre, mujer, niño o anciano, dios benevolente o demonio (p. 45).

En este momento aparece un desplazamiento metafórico entre los términos: si el hombre-búho es el diablo y no hay necesidad de explicarlo porque ambos participantes de la conversación son capaces de llegar a una conclusión, es porque la metáfora es capaz —por medio de este movimiento de desplazamiento— de hacer y re-hacer una realidad, reorganizarla semánticamente, hacer jugar dos sistemas de significación disímiles (incompatibles, lejanos, impensables en primera instancia) en un mismo terreno hermenéutico, en el lugar en el que se produce la negociación del sentido. Por lo tanto, la metáfora está ligada a una nueva predicación. Al desligarse la palabra de la cosa que suele designar, la metáfora “inaugura también la errancia de lo semántico” (Derrida, “La mitología...”, p. 20): un nombre, en vez de designar la cosa que tal nombre habitualmente indica, es conducido a otra parte, a otra designación totalmente novedosa y contaminada. Los signos se revelan incapaces de construir una referencia porque las palabras dejan de ser adecuadas; no sustituyen las cosas porque ya no las designan. Se produce entonces una crisis en la función referencial del lenguaje y entonces aparece la necesidad de *construir* una nueva referencialidad para mostrar/decir por primera vez.

Por lo tanto, y si atendemos el ejemplo recién mencionado, el fundamento de esta nueva predicación metafórica será el uso del lenguaje apropiado, y por “apropiado” entiendo adecuado, “natural” o conveniente, pero también el acto de *apropiarse de un significado que no le es propio*. Lo interesante radica en la amplia polisemia provocada, ya que anularla es caer fuera del lenguaje. Entonces, lo apropiado del lenguaje será una de las bases epistemológicas de la metáfora.

Sólo hay metáfora cuando alguien supone manifestar mediante una enunciación un pensamiento que en sí mismo permanece desapercibido, oculto o latente. El pensamiento cae sobre la metáfora, o la metáfora alcanza al pensamiento, cuando el sentido intenta salir de sí para decirse, enunciarse, llevarse a la luz de la lengua (Derrida, “La mitología...”, p. 16).

En este “apropiarse” por parte del lenguaje de un sentido que no le es propio reside el valor de la metáfora y su cualidad predicativa, en el momento en que todo lenguaje metafórico es metáfora de sí mismo, ya que se produciría un pasaje casi “natural” de las metáforas del orden sensible al espiritual que tiene que ver con el uso.<sup>15</sup>

La primera pregunta que surge en relación con nuestra empresa doctrinal es cómo entender las intenciones de un lenguaje no literal si, en determinadas situaciones, la eficacia de la metáfora reside, precisamente, en lo reconocible, en la posibilidad de recuperar un significado ausente, en hacer hincapié en el nivel de predicación de la metáfora. Sin embargo, si ponemos el acento en el poder creador de la metáfora, en la idea de decir por primera vez, nos encontramos con la noción de conocimiento metafórico, la posibilidad de acceder a lo incognoscible nombrándolo. La metáfora se erige como discurso del poder, ya que es capaz de crear un nuevo concepto ahí donde no había nada, y, por lo tanto, al crear un significado a partir de diferentes significantes, produce conocimiento. Utilizo como marco teórico algunas conceptualizaciones de Derrida en lo que se refiere a la metáfora como discurso de poder pero trasladada a un marco de apropiación colonial. Me interesa pensar una idea de metáfora en tanto que fuerza creativa, positiva, capaz de incluir lo doctrinario, como demostraré a lo largo de mi argumento: una noción de metáfora posible de organizar en un sistema crítico de constitución de una realidad impropia e inédita, capaz de ciertos rangos creadores y críticos a la vez. La metáfora, además de eficaz, es apta y adecuada para llevar a cabo procesos evangelizadores. El proceso de conversión parte de la necesidad de implantar y adquirir una nueva idea, aun con el peligro de hacerlo tan profundamente en el propio sistema que termine perdiéndola de vista.

15 “La metáfora es una especie de tropo; la palabra que utilizamos en la metáfora se toma en otro sentido que el propio” (Derrida, p. 28). Para el filósofo francés, las metáforas nacen cuando una palabra que sólo significa primeramente algo totalmente sensible es transportada hacia el orden de lo espiritual. En este “transportarse” en principio, y posteriormente con su uso “corriente” en el lenguaje, se borra poco a poco lo metafórico de la metáfora y se transforma, “pasando de una expresión no propia a una expresión propia” (p. 12). Posteriormente, imagen y significación ya no se distinguirán entre sí, de modo que la imagen, que en principio estaba estrechamente relacionada con lo sensible, adopte una significación abstracta, intelectual.

## DISCURSOS METAFÓRICOS: INCRUSTACIÓN DE *HUEHUETLATOLLI* EN LA RETÓRICA DOCTRINAL

En los textos sahaduntinos trabajados podemos distinguir —casi a simple vista— la presencia de una voz extranjera al discurso cristiano que se manifiesta apelando a formas retóricas que resultan del todo ajenas. Fray Bernardino no sólo conserva difrasismos, metáforas léxicas, etcétera, sino también fragmentos discursivos transcritos y adaptados al uso doctrinal. Son estos *huehuetlatolli* los que, al ser incrustados en un modelo textual codificado como lo es el sermón cristiano, introducirán tanto una gramática diferenciada como una serie de recursos retóricos y semánticos foráneos respecto de los modos de expresión occidental de manera que se pueda distinguir sin demasiado esfuerzo la voz narrativa indígena de su contraparte franciscana. Estos discursos *intrusados* “colorean” el texto a la vez que le prestan un grado más de verosimilitud, pero al mismo tiempo, peligrosamente, desnudan la intervención solapada de la mentalidad nahua en el interior de la retórica eurocéntrica. ¿Acaso hay una necesidad estructural de incluir estos discursos? A primera vista no la hay, apenas se trataría de un gesto más decorativo que otra cosa. Sin embargo, demuestra cómo poco a poco la estructura monolítica de la Europa cristiana comienza a ser minada desde adentro, carcomida, contaminada. En otras palabras, por primera vez nos encontramos ante la fusión de mundos heterogéneos creando un espacio hermenéutico alternativo y variable en un entramado textual en el cual prima lo dialógico fundamentalmente, en la posibilidad de intercambiar un estrato epistemológico que en apariencia se presenta como jerárquicamente equivalente.

Identificamos en la composición textual sahaduntina metáforas y giros del lenguaje evidentemente ajenos a la discursividad europea, así como también nodos completos, con sus propias reglas, gramática textual, apelaciones y, sobre todo, objetivos retóricos embebidos en su misma condición genérica. Lo peculiar de la incrustación de los *huehuetlatolli* en las pláticas misioneras fue notado tempranamente por Amos Segala en su historia de la literatura náhuatl. Dice el crítico francés:

La función tradicional de los *huetlabtolli* [sic], esta manera tan eficaz y refinada de llegar a los oídos y los corazones de los hombres, fueron adoptadas tal cual por los nuevos dispensarios de las verdades cristianas. Las utilizaron casi sin cambios salvo en puntos de doctrina inaceptables, y que no tenían ninguna vestimenta o equivalencia neocristiana. Los misioneros encontraron allí el medio para expresar la nueva fe de acuerdo con un estilo

y una progresión discursiva que convenían tanto a las costumbres de los indígenas como a la elocuencia eclesiástica española (p. 286).

Thelma Sullivan señala que el aprendizaje del correcto uso del lenguaje por medio de los *huehuetlatolli* era base fundamental para la educación de los jóvenes aztecas, puesto que esta última iba mucho más allá de las buenas costumbres y maneras de vivir. Los *huehuetlatolli* servían no sólo como métodos para entrenamiento retórico, sino también como maneras de preservar determinados conceptos y, fundamentalmente, como modos discursivos cuyo contenido era confiable, verdadero, puesto que venía de formas tradicionales ligadas a la sabiduría de los antiguos, los que habían diseñado la regla de vida. Este tipo de discurso, por otro lado, era de gran efectividad, puesto que se pensaba como vehículo de transmisión de normas culturales, es decir, como episteme. Para Sullivan, la finalidad de los *huehuetlatolli*, una de sus funciones principales, era persuadir, adoctrinar y deleitar, puesto que en ellos se manifestaba una serie de conceptos necesarios para la vida social: “The *huehuetlatolli*, the words of the ancients and of the elders, couched in metaphorical language of unsurpassing beauty, with their rounded periods and vivid imaginery, served the rulers as an effective instrument of social control” (p. 17, énfasis agregado).

Al introducir este modo retórico en la doctrina (en especial, en el *Apéndice a la postilla*), Sahagún reemplaza una ausencia y sustituye el discurso, los conceptos cristianos que no terminan de explicarse de manera satisfactoria para la mentalidad nahua. Se usa un modo discursivo particular para producir un resultado, para provocar una irrupción en el imaginario ajeno y que éste lo interprete *desde* su mundo cultural discursivo. Apela a la economía de la metáfora (en este caso, modos discursivos metafóricos), a la capacidad de sustituir todo un sistema de comunicación y aceptación de lo dicho en otro, sin necesidad de explicaciones confusas. El uso del *huehuetlatolli* —en tanto que lenguaje poético y también metáforas apropiadas— nos lleva a pensar en una utilización metafórica del mismo, como sistema expresivo y denotativo a la vez. Como bien señala Naomi Quinn, parafraseando a Lakoff, este tipo de inclusión de discursos ya formados y probados se manifiesta como “clusters of conventional expressions under one metaphorical system” (p. 71). Entonces, lo que encauza el sentido, ahora, no es la palabra, el uso de metáforas sueltas (*tloque nahuaque*, *Tlacatecotl*, etcétera, por ejemplo), sino el discurso en sí, un modo discursivo completo.

En el *Apéndice a la postilla* (del cual sólo tenemos las amonestaciones quinta a la séptima, puesto que, al igual que *Colloquios*, también se trata de un texto inconcluso o mutilado) encontramos varios momentos que podemos identificar como textos “a la manera de los ancianos”: consejos que recuperan la forma retórica antigua e incluyen recomendaciones además de la explicación doctrinal. Un fragmento basta para ilustrar:

¡Escucha, oh mi doncella, o mi niña, o hija menor! Cuando todavía eras tiernecita, cuando todavía eras pequeñita, tu padre y tu madre —quienes están sentados [aquí], de quienes saliste, de quienes eres sangre, de quienes eres color, de quienes eres unguento— cuando todavía estabas tiernecita, te dedicaron, te prometieron, te dedicaron a nuestro señor, el Dueño del cerca y del junto [*tloque nahuaque*], para que pertenecieras a las buenas, a las rectas, a las hermanas mayores de nuestro Señor: las limpias, las doncellas, los chalchihuites, las ajorcas, las turquesas, las plumas finas (p. 123).

Pese a la diferencia de objetivos y el contenido doctrinal que se presenta en este fragmento, es sorprendente la similitud con los *huehuetlatolli* recogidos por Sahagún en el libro VI destinado a los modos retóricos nahuas de la *Historia general...*, incluso en el uso de determinados difrasismos y vocativos, como los que encabezan la alocución. Lo que se manifiesta aquí es lo que hay que hacer, a la manera de los consejos de los sabios, sólo que esta vez hay que abandonar la antigua regla de vida en pos de una manera más cristiana de estar en el mundo. En otro momento del *Apéndice*, luego de una larga exhortación en la cual se explica la necesidad de bautizar a los infantes —que incluye un comentario sobre la antigua regla, la vida triste en el *calmecac*, la diferencia entre aquellos niños idólatras y éstos ya cristianizados, capaces incluso de resistir a los embates de sus propias familias—, se lista una serie de consejos separados por sexo, según lo que hayan de hacer los niños y las niñas: “He aquí lo que has de hacer, he aquí lo que has de ejecutar” (p. 121). Podríamos decir que se utilizan estos discursos como recurso *in extremis*, como mimesis por adecuación en la cuidadosa performance evangelizadora. Los oyentes, acostumbrados a estas amonestaciones, no encuentran reparos a la hora de seguirlas. Recurrimos a la forma del consejo, pero cambiamos el contenido.

Inmediatamente después de estas prédicas comienza en el *Apéndice* la explicación doctrinal, que de alguna manera repite lo contenido en *Colloquios*, aunque, evidentemente, en otra forma textual: las características divinas, Lucifer, la caída de los ángeles convertidos en demonios y su posterior

transformación en dioses paganos, la acción del arcángel san Miguel, Adán y Eva y el pecado original, el engaño que sufrieron los nahuas por parte de los demonios y la llegada de Dios a las tierras novohispanas, además de consejos referentes a la confesión y a los males espirituales. Esta última amonestación termina con un intento de persuadir a los nahuas para que desechen voluntariamente su religión pagana, se acerquen a la verdadera fe y renieguen de la antigua regla de vida:

¡Escuchad, prestad atención, oh amados hijos míos! Cuando os dije que había siete amonestaciones escogidas, las escogí entre los muchos modos de vivir de los ancianos que son muy dignos de aborrecimiento. De esto bien claro es que no son sabios; son malvados; tan sólo son animales fieros; tan sólo son ciegos. Pero estas siete amonestaciones son buenas y aceptadas; son aptas para la piedad y dado que alcancemos la comprensión de algunas de ellas en muchos modos... los errores. Y os he hecho [esta] declaración y esto hice para contentar vuestros corazones (p. 141).

Como acabo de mencionar, cabe la posibilidad de que el *Apéndice* reproduzca el contenido de *Colloquios*, sólo que en vez de utilizar la forma del diálogo —recordemos que Sahagún manifiesta en varias oportunidades que tal texto había sido recopilado como ayuda a los misioneros— recurre al *huehuetlatolli*, puesto que este compendio, a diferencia de *Colloquios*, habría de circular entre los indios:

Otra cosa que mi corazón aprecia y desea, todo lo que mi corazón desea, es que abandonéis la oscuridad, la ceguedad en que vivían vuestros ancianos y que aceptéis, que os acerquéis a la luz que os ha dado nuestro Señor Dios aquí en el mundo: a la divina fe y el libro divino por medio de los cuales os podréis salvar. Y ahora prestad atención, oh mis amados hijos. *Desechad voluntariamente el modo de vivir según el cual vivían vuestros ancianos la idolatría*. Acercaos a la fe completa que él os da y que salva a los hombres (p. 141, énfasis agregado).

En *Colloquios*, en los capítulos XXVI al XXIX, desafortunadamente perdidos, se repetiría este énfasis en la conversión y presenciaríamos la conversión voluntaria, la aceptación del credo cristiano de parte los *tlatinime*.

Por lo aquí analizado, cogimos que urge no sólo identificar las palabras del otro, sino también su uso, sus modos de decir, sus formas discursivas. Resulta imprescindible conocer el imaginario ajeno para penetrarlo eficazmente, para afectarlo, modificarlo sutilmente, desde niveles profundos,

actuando casi en su mismo estrato. Lo que interesa entonces es definir un uso del lenguaje (y de sus aparatos retóricos) en tanto que metafórico, pero un uso que penetre hondamente en su estructura, en su gramática, en su sintaxis, y que permanezca íntimamente arraigado en el terreno de la imaginación. Desentrañar su imaginario tiene que ver, precisamente, con dismantelar su sistema metafórico, de modo que nos lleve a un contacto más íntimo y directo con la mentalidad nahua a través de sus metáforas. El entendimiento ha de funcionar a nivel discursivo, no léxico (este último atañe a la traducción de un lenguaje a otro, no necesariamente a sus formas). En el discurso está la referencia que hay que dilucidar, fuera del lenguaje, en el plano del imaginario. Penetrar un mundo metafórico es participar de lo más profundo de la composición (social, política, religiosa) del otro. Manipularlo desde centros discursivos es más efectivo que hacerlo a través de la mera traducción, pues se hace injerencia en lo afectivo del lenguaje. Accionar en ese nivel implica un triunfo menos parcial sobre el otro ya que se lo conquista epistemológicamente.

## CONCLUSIONES

Si bien no analizamos un conjunto de *huehuetlatolli* en particular, el uso que estudiamos no sólo se manifiesta como una búsqueda de elegancia en el buen decir de parte de los frailes, sino que además está imbricado un deseo de exactitud, de pensar la lengua —en un espectro amplio, incluyendo modos discursivos completos y complejos además de palabras adecuadas—, buscando un sentido preciso: decir exactamente, comunicar, comprender, ante la pluralidad de los artefactos de expresión (Gruzinski, p. 70).

Quizás la predicción en este nivel que describimos ha de establecerse en un grado de conocimiento previo al/del cristianismo. Ahí residirá la audacia retórica de Sahagún, en la posibilidad de provocar formas híbridas, complejas, biculturales, que subsuman todo a un mismo nivel epistemológico, eliminando jerarquías hermenéuticas al abrir espacios de negociación —textuales— más o menos consensuados. En este sentido, el diálogo entre culturas en contacto es doctrinalmente peligroso, sobre todo si se piensa en el uso que hace cada una de ellas respecto de sus propios y ajenos recursos y artefactos retóricos. Los frailes son, a su vez, traductores y promotores de estos residuos paganos; por lo tanto, su labor es de un complejo equilibrio, no siempre asequible. Para el caso, los *huehuetlatolli* se convierten, paulatinamente, en

un sermón cristiano, o, mejor dicho, el sermón se vuelve *huehuetlatolli*,<sup>16</sup> llevando a cabo en su seno una transformación textual y conceptual, usando las funciones de la retórica del otro. Por medio de la concreción de metáforas inéditas y dispositivos retóricos para pensar un espacio semántico abierto y peligroso, apreciamos una reactualización del concepto de “mimesis por adecuación”. Este tipo de mimesis recurrirá a una “novedad” retórica-doctrinal a partir del uso de modos de enunciación metafóricos que permitan habitar este espacio hermenéutico, resbaloso y cambiante que se señala permanentemente en los textos: una mimesis direccionada hacia un grado más profundo del entendimiento.

En este punto “resbaloso” de acción doctrinal, Sahagún ve como solución transitoria la utilización cuidadosa de estrategias narrativas y esquemas mentales del otro, adecuando la doctrina para inculcar según sus propios y apropiados modos de pensamiento, habitando metáforas ajenas. ¿Cómo hacerlo? Por medio de la creación de un *nuevo* espacio metafórico, vacío o “inocente”, despoblado, apto para el comienzo del diálogo. La habilidad del viejo franciscano radicará en la construcción de este espacio en el cual se suspendan temporariamente las certezas retóricas para devenir en una narración compartida, y proponer una visión alternativa en la cual la metáfora y sus usos jueguen un papel preponderante.

En conclusión, las metáforas serán, en este contexto doctrinal, algo más que un tropo retórico que opera por traslación. Su supuesta universalidad se pone en interdicción a partir de la crisis de la representación producida en el seno de las articulaciones coloniales: los significantes transportados ya no confluyen en un mismo significado, sino que se manifiestan como capaces de conformar un nuevo sistema conceptual necesario para la negociación del sentido que propone Sahagún. La función de la metáfora y de los modos metafóricos del lenguaje en los textos sahumaguntinos será, entonces, la de intentar nivelar o construir un estrato más o menos común en una situación en la cual hay dos registros epistemológicos diferentes que salvar en un terreno simbólico y retórico sembrado de contradicciones y mensajes impuros. De ese modo, se dará nacimiento a un nuevo sentido, adecuando la función mimética de la metáfora en su doble aspecto, léxico y discursivo, a una narración

16 Respecto de la transformación del sermón en *huehuetlatolli*, véanse en la bibliografía consultada el excelente estudio de Jorge J. Klor de Alva, “Nahua Colonial Discourse and the Appropriation of the (European) Other”, y el de Susanne Klaus, “...the Philistines, the Chichimecs, those who do not believe...”

compartida que propicie un grado más profundo de la labor doctrinal y del entendimiento entre culturas en contacto pese a lo disímil de la relación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abbot, Paul, "The Ancient Word: Rhetoric in Aztec Culture", *Rhetorica*, v. 5, n. 3, 1987, p. 251-264.
- Anderson, Arthur J. O., "Sahagún's Nahuatl Texts as Indigenist Documents", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 2, 1960, p. 31-42.
- , "The 'San Bernardino' of Sahagún's *Psalmodia*", *Indiana*, n. 9, 1984, p. 107-114.
- , "La enciclopedia doctrinal 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. 164-179.
- , "La *Salmodia* de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 20, 1990, p. 17-38.
- , "Los 'Primeros memoriales' y el *Códice florentino*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 24, 1994, p. 49-91.
- Aristotle, *Rhetoric*, trad. de Sir R. C. Jebb, Cambridge, Cambridge University Press, 1909.
- Báez-Jorge, Félix, y Arturo Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el Diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, Secretaría de Educación y Cultura, 1998.
- Baudot, Georges, "Los *huehuetlatolli* en la cristianización de México: dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 15, 1982, p. 125-145.
- Beristáin, Helena, y Gerardo Ramírez (eds.), *La palabra florida*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Burkhart, Louise M., "Sahagún's *Tlauculcuicatl*, a Nahuatl Lament", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 18, 1986, p. 181-218.
- , *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 1989.
- , "On the margins of Legitimacy: Sahagún's *Psalmodia* and the Latin Liturgy", en John Frederick Schwaller (ed.), *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún*, Berkeley, Academy of American Franciscan History, 2003, p. 103-115.

- D'Owler, Nicolás, *Fray Bernardino de Sahagún, 1499-1590*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1952.
- Derrida, Jacques, *Dissemination*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- , “La mitología blanca (La metáfora en el texto filosófico)”, en *Márgenes de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1982.
- Díaz Álvarez, Ana G., y Berenice Alcántara Rojas, “Las esferas celestes pintadas con palabras nahuas. Anotaciones marginales en un ejemplar de la *Psalmodia christiana* de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 42, 2011, p. 193-201.
- Dibble, Charles, “The Nahuatilization of Christianity”, en Munro S. Edmonson (ed.), *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Bernardino de Sahagún*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974, p. 225-233.
- Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Espinosa Maldonado, Carmen, *Huehuetlatolli (Discursos de los antiguos nahuas). Libro sexto de fray Bernardino de Sahagún*, Morelia, Instituto Michoacano de Cultura, 1997.
- Fernandez, James W. (ed.), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- Garibay K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2007.
- Gebauer, Gunter, y Christoph Wulf, *Mimesis. Culture-Art-Society*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Halliwell, Stephen, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- Johansson, Patrick, “Retórica náhuatl o la teatralidad del verbo”, en Helena Beristáin y Gerardo Ramírez (eds.), *La palabra florida*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 57-73.
- Karttunen, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman, University of Oklahoma Press, 1992.
- Klauss, Susanne, “ ‘...the Philistines, the Chichimecs, those who do not believe...’ Language Use in Colonial Nahuatl Sermons by Bernardino de Sahagún and Juan Bautista”, en Sabine Dedenbach-Salazar y Lindsay Crickmay (eds.), *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: catequización e instrucción en lenguas amerindias*, Bonn, CIASE, 1999, p. 205-222.

- Klor de Alva, Jorge J., “Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Towards a Typology of Aztec Responses to Christianity”, en George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*, New York, Academic Press, 1982, p. 345-66.
- , “Nahua Colonial Discourse and the Appropriation of the (European) Other”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 77, 1992, p. 15-35.
- Klor de Alva, Jorge J., H. B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Albany, University of Albany Press, 1988.
- Knab, T. J., “Metaphors, Concepts, and Coherence in Aztec”, en Gary Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, 1986, p. 45-55.
- , “Introduction to Aztec Metaphors Collected by Friar Bernardino de Sahagún”, *Archae*, v. 4, n. 1, 1992-1993, p. 52-66.
- León-Portilla, Miguel, “Sahagún y su investigación integral de la cultura náhuatl”, *Nicaragua Indígena*, n. 30, 1960, p. 15-21.
- , *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio Nacional, 1999.
- , “Huehuetlatolli. Antigua palabra. La retórica náhuatl”, en Helena Beristáin y Gerardo Ramírez (eds.), *La palabra florida*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 23-41.
- , *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- León-Portilla, Miguel, y Librado Silva Galeana (eds.), *Testimonios de la antigua palabra*, Madrid, Historia 16, 1990.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.
- Máynez Vidal, Pilar, “Algunos procedimientos adoptados por Sahagún en la definición de objetos y conceptos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 19, 1989, p. 301-309.
- Nutall, Zelia, “Prólogo”, en *El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México*, México, Editorial Cultura, 1927, p. 101-106.
- Quinn, Naomi, “The Cultural Basis of Metaphor”, en James W. Fernandez

- (ed.), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 1991, p. 56-93.
- Ricoeur, Paul, "The Metaphorical Process and a Cognition, Imagination and Feeling", en Sheldon Sakcs (ed.), *On Metaphor*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 141-156.
- , *The Rule of Metaphor. Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Toronto, University of Toronto Press, 2008.
- Ruiz Bañulz, Mónica, *El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*, Roma, Bulzoni, 2009.
- Sahagún, Bernardino de, *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*, ed. facs., introd., paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación de Investigaciones Sociales, A. C., 1986.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed., introd. y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- , *Adiciones, Apéndice a la postilla y Ejercicio cotidiano*, ed. y notas de Arthur J. O. Anderson, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.
- , *Psalmódia christiana*, ed. y notas de Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993.
- , *Psalmódia christiana y Sermonario de los sanctos del año, en lengua mexicana*, ed. de José Luis Suárez Roca, León, Instituto Leonés de Cultura, 1999.
- Schwaller, John Frederick, "The Pre-Hispanic Poetics of Sahagún's *Psalmódia christiana*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 50, 2005, p. 67-86.
- Schwaller, John Frederick (ed.), *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún*, Berkeley, California, Academy of American Franciscan History, 2003.
- Segala, Amos, *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- Sullivan, Thelma, "The Rhetorical Orations or *Huehuetlatolli* Collected by Sahagún", en Munro Edmonson (ed.), *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, México, University of New Mexico, 1974, p. 79-111.
- , "A Scattering of Jades: The Words of the Aztec Elders", en Gary Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays*

- in Mesoamerican Ideas*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, 1986, p. 9-17.
- Taussig, Michael, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, London, Routledge, 1993.
- Tavárez, David, "Naming The Trinity: From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Colonial Nahua Texts, 1547-1771", *Colonial Latin American Review*, v. 9, n. 1, 2000, p. 21-47.
- Zinni, Mariana, "Modalidades narrativas y el problema de la mimesis en los *Colloquios* de Bernardino de Sahagún: la negociación del espacio hermenéutico", ponencia leída en Mid-America Conference of Hispanic Literatures, University of Wisconsin-Madison, October 2007.
- , "Sahagún y la negociación de un espacio compartido: hacia un terreno metafórico vacilante", en *Actas de las IV Jornadas Experiencias de la Diversidad / III Encuentro de Discusión de Avances de Investigación sobre Diversidad Cultural*, Universidad Nacional de Rosario, Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural, 2010, p. 1-19. CD-ROM.
- , "Umbrales hermenéuticos: los 'prólogos' y 'advertencias' de fray Bernardino de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 43, 2012, p. 161-183.
- , "De la metáfora náhuatl: construcción de la divinidad en dos textos sahuntinos", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, El Colegio de México, t. 61, n. 2, 2013.

