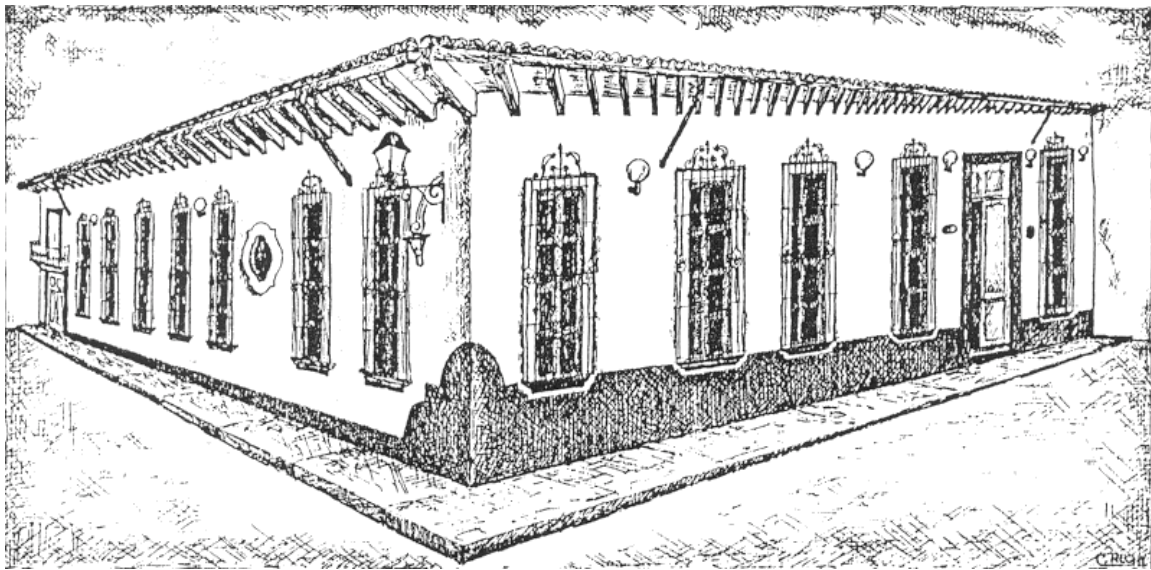


Cuadernos de Trabajo

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

UNIVERSIDAD VERACRUZANA



22

Fray Andrés de Olmos: su horizonte de enunciación

Iraís Hernández Suárez

Xalapa, Veracruz. Julio de 2005

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICO-SOCIALES

Director: Alberto J. Olvera Rivera

CUADERNOS DE TRABAJO

Editor:

Feliciano García Aguirre

Comité Editorial:

Joaquín R. González Martínez

Rosío Córdova Plaza

Pedro Jiménez Lara

Alfredo Zavaleta Betancourt

Martin Aguilar Sánchez

CUADERNO DE TRABAJO N° 22

© Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana

Diego Leño 8, Centro

Xalapa, C.P. 91000, Veracruz

ISSN 1405-5600

Viñeta de la portada: Luis Rechy (†)

Cuidado de la edición: Job Hernández Rodríguez

Julio de 2005

Impreso en México

Fray Andrés de Olmos: su horizonte de enunciación

IRAÍS HERNÁNDEZ SUÁREZ

Cuadernos de trabajo

Instituto de investigaciones Histórico-Sociales
Universidad Veracruzana

CONTENIDO

Presentación, p. 5.

Introducción, p.7.

Capítulo 1. Fray Andrés de Olmos, el autor, p. 18.

1.1 Olmos y su obra, p. 18.

1.2 Olmos, «la mejor lengua mexicana del siglo XVI»,
p.19.

1.3 La evangelización en lengua mexicana, p. 21.

Capítulo 2. Orden y concierto, p. 24.

2.1.1 El Arte de la lengua: ingenio, memoria y
retórica, p. 24.

2.1.2 Un arte de la lengua mexicana, p.25.

2.1.2.1 La fuerza de la palabra, p. 27.

2.2 La estrategia religiosa: el orden bíblico, p. 28.

**2.2.1 Las intenciones franciscanas: el arte de
Olmos, p. 30.**

**2.2.1.2 La escritura como principio del
orden en la lengua, p. 32.**

2. 3 La estrategia política: nombrar y ordenar, p. 34.

**Capítulo 3. El encuentro entre dos lenguas: el traslado de
textos para armonizar el mundo novohispano, p. 38.**

3.1 La lengua castellana y sus recursos, p. 38.

3.2 La lengua mexicana y sus recursos, p. 39.

3.3 La integración de recursos en los textos que
Olmos trasladó al mexicano, p. 40.

**3.3.1 Recursos narrativos integrados en una
composición, p. 42.**

3.3.2 Equilibrio en la armonía discursiva, p. 44.

3.3.3 Eufonía, consonancia en el discurso, p. 45.

3.4 Diferentes estrategias discursivas en el traslado de
textos, p. 47.

3.5 La armonía en el horizonte de Olmos, p. 50.

**3.5.1 En acuerdo con el plan divino, p.
51.**

3.5.2 En concordia entre los hombres, p. 52.

3.5.3 En consonancia con los textos bíblicos, p.
55.

Capítulo 4. Pecado, demonio e idolatría: nociones en conflicto, p. 58.

4. 1 La naturaleza humana en el horizonte de Olmos, p. 58.

4. 2 Entre el bien y el mal: principio dominante, 60.

4. 3 El demonio que Olmos mostró a los indios, p. 63.

4. 4 El pecado y la idolatría, p. 68.

Bibliografía, p. 74

Presentación

La edición de *Cuadernos de Trabajo* ha asumido desde sus inicios la tarea de difundir conocimientos nuevos que por su importancia contribuyan a ofrecer ángulos de mirada diversos en tenor con la necesidad de abrir las ciencias sociales, pero también que polinicen incentivando el trabajo académico realizado por profesores y estudiantes de grado y postgrado.

Este esfuerzo académico editorial ha recibido calurosa acogida, siendo los autores el vehículo principal para difundir cada uno de los números. Aunque su elaboración casera nos ha obligado a realizar tirajes cortos, esperamos que muy pronto la serie completa de *Cuadernos de Trabajo* —que supera los veinte números— pueda consultarse en la *web* mediante el portal de la Universidad Veracruzana (UV).

En un medio de mercantilización creciente debido al embate neoliberal, celebramos que los autores nos concedan gratuitamente el producto de su trabajo. Por nuestra parte a todos ellos los consideramos colaboradores permanentes, claro está, con una gran excepción, la de Fernand Braudel. Los lectores encontrarán entre los autores a colegas del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, de las Facultades de Sociología y Antropología de nuestra Casa de Estudios. Asimismo han colaborado profesores e investigadores de otras instituciones como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), la Universidad Nacional Autónoma de México y de universidades de Chile, Argentina, Brasil, Costa Rica y Cuba.

Presentamos con el número veintidós el trabajo de la maestra Iraís Hernández Suárez, académica de tiempo completo de la Facultad de Antropología de la UV; quién se ha dedicado al estudio y enseñanza de lingüística. En fecha reciente fue distinguida con el Premio de historiografía Edmundo O’Gorman que otorga el INAH, a la tesis que escribió para obtener el grado de Maestría en Historiografía de México que ofrece la Universidad Autónoma Metropolitana a

través de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Con la publicación de una parte de su obra nos sumamos al merecido reconocimiento.

FELICIANO J. GARCÍA AGUIRRE.

Introducción

En 1492, Elio Antonio de Nebrija presentó a la reina Isabel de Castilla su *Gramática Castellana*; cincuenta y cinco años más tarde, fray Andrés de Olmos, un fraile franciscano que evangelizaba en la Nueva España, concluyó la primera gramática del náhuatl. Entre una y otra gramática transcurrieron pocos años si consideramos que la elaboración de gramáticas de lenguas distintas al griego, al latín y al hebreo no fue una práctica común durante este tiempo. Incluso pocas lenguas indoeuropeas habían recibido tratamiento gramatical o lexicográfico hasta entonces.

Por este motivo, la presencia de una gramática náhuatl en 1547 constituye un acontecimiento relevante para la historiografía lingüística. La elaboración de gramáticas en lenguas indígenas durante el siglo XVI se sitúa en el contexto específico de la evangelización durante la Colonia. Esta situación propició que durante muchos años se restara importancia a la temprana presencia de gramáticas en lengua indígena. Hasta el momento, las gramáticas se consideran versiones latinizantes de las lenguas indígenas, que siguieron el modelo de Nebrija y que fueron instrumento de la evangelización. No obstante, a partir de la conmemoración de los quinientos años del encuentro entre dos mundos, desde 1992 se ha despertado el interés por revisar las gramáticas que se elaboraron durante la Colonia y se ha reconocido su importancia.

Algunas de las lenguas indígenas, el náhuatl entre ellas, se convirtieron en vehículos de la evangelización al ser los instrumentos de la predicación cristiana. Así, nacieron los sermonarios, doctrinas y confesionarios en varias de las lenguas indígenas coloniales y que hoy en día resultan documentos del pasado que constituyen parte del registro de estas lenguas.

Fray Andrés de Olmos participó en la predicación en náhuatl y preparó textos en esa lengua. El franciscano tomó como punto de partida dos textos formulados en otras lenguas para trasladarlas al náhuatl al valerse de su conocimiento lingüístico, tanto gramatical como retórico. Las estrategias discursivas que Olmos siguió en la composición de los textos que trasladó al

náhuatl me dieron la oportunidad de elaborar una interpretación de sus intenciones en el contexto de la evangelización.

Los textos que Olmos preparó en lengua mexicana (mantengo la denominación de lengua mexicana para referirme al náhuatl, porque ésta fue la denominación común en la época, así como el castellano fue el término ordinario para el español) y que son objeto de análisis en este trabajo son tres. Por un lado, se encuentra la gramática que no alcanzó mucha difusión en su tiempo, como veremos enseguida. Por otro lado, se encuentran dos manuscritos en mexicano, cuya reciente publicación en forma bilingüe me facilitó la tarea al realizar un estudio de los mismos.

El Arte de la lengua mexicana

El *Arte de la lengua mexicana*, que Olmos preparó en forma manuscrita en 1547, se conserva en cinco ejemplares en diferentes bibliotecas de España, Francia y Estados Unidos.

El *Arte* fue editado e impreso en París, por primera vez hasta 1875, con prólogo, notas y la traducción de los *Huehuetlahtolli* en francés elaborados por Rémi Siméon, con el título *Grammaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine composée en 1547 et publiée avec notes éclaircissements*. Diez años más tarde se reedita en México en la imprenta de Ignacio Escalante con el título *Arte para aprender la lengua mexicana. Publicado por Rémi Siméon, París, Imprimerie Nationale, 1875, Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*. En 1904, D. Francisco del Paso y Troncoso y D. Luis González Obregón prepararon una nueva edición para la *Colección de las gramáticas de la lengua mexicana* por parte del Museo Nacional de México. En 1972, se publicó nuevamente la misma versión de 1875, con un prólogo de Miguel de León Portilla y la traducción del prólogo de Rémi Siméon, en Guadalajara, Jalisco con Edmundo Laviña como editor. La UNAM en 1985 preparó una nueva edición a la que se integró el vocabulario que se atribuye a Olmos, con introducción y notas de Thelma Sullivan bajo el título *Arte de la lengua mexicana y vocabulario*.¹

Por último, en el año de 1993 Ascensión Hernández y Miguel de León Portilla prepararon la edición más reciente, que fue publicada con el nombre de *Arte de la lengua mexicana*.² He basado mi trabajo en esta última edición.

¹ Esta información la tomé del Estudio Introductorio que preparó Miguel de León Portilla para la edición más reciente del *Arte de la lengua mexicana*, publicada por Ediciones de Cultura Hispánica y el Instituto de Cooperación Iberoamericana, en Madrid, en 1993, pp. LXXXVII - LXXXVIII.

² Fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana* (1547), Introducción y transliteración por Ascensión y Miguel León Portilla, Ediciones de Cultura Hispánica y el Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1993.

El Tratado sobre los siete pecados mortales

Olmos trasladó a la lengua mexicana en 1551 unos sermones siguiendo el modelo de uno que pensaba era de San Vicente Ferrer.³ Estos sermones se localizan en la Biblioteca Nacional de México, Sección manuscritos, en un volumen titulado *Sermones en mexicano*, según lo reporta Georges Baudot en la publicación que describo en el párrafo siguiente.

En 1996, Georges Baudot preparó un texto con los sermones en versión facsimilar, la paleografía del texto en náhuatl, la versión castellana y una introducción, que apareció con el título *Tratado sobre los siete pecados mortales (1551-1552)* que publicó la Universidad Nacional Autónoma de México. Este texto he utilizado en mi análisis.

En el estudio introductorio al *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Baudot señala que “el modelo utilizado aquí por Olmos es la obra de San Vicente Ferrer intitulada *Sermones de Peccatis capitalibus pro ut septem petitionibus orationis Dominicae opponuntur* y que hallamos incluida en: Sancti Vincentii Ferrerii, *Opera seu sermones de tempore ex sanctus cum tractatu de vita spirituali*, Augsburg, Jean Strotter ed., 1729, edición que hemos usado para un prudente cotejo de los textos cuando el caso lo requería.”⁴

Del sermón de San Vicente Ferrer. En 1984 la editorial Barcino de Barcelona publicó seis volúmenes con el título *Sermons* de la Colección *Els Nostres Classics*, una versión en catalán de algunos sermones de San Vicente Ferrer; sin embargo no localicé en los índices el de los pecados mortales.

No obstante, tuve acceso a la copia digitalizada del texto que en el penúltimo párrafo cita Baudot de la edición de 1729, aunque mi desconocimiento del latín no me permitió realizar un cotejo como Baudot lo hizo, que además consideré innecesario. Sin embargo, localicé una versión en español del *Tratado de la vida espiritual* en un texto de Vicente Forcada y fray José de Garganta, titulado *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, publicado en Madrid en 1956 en la Biblioteca de Autores Cristianos. Este texto me facilitó la tarea de identificar los párrafos que Olmos tomó de San Vicente Ferrer y ubicar su integración con pasajes tomados de los *Huehuetlahtolli*.

³ «...vista una traza que creo es de San Vicente seguí lo más della...» Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, edición e introducción de Georges Baudot, UNAM, México, 1996, Prólogo, p. 3.

⁴ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales (1551-1552)*, edición e introducción de Georges Baudot, UNAM, México, 1996, Prefacio, p. XIII.

El Tratado de hechicerías y sortilegios

En 1553, Olmos compuso en mexicano un manuscrito que, al igual que el anterior se localiza en la Biblioteca Nacional de México bajo el número 1488 del volumen *Sermones en mexicano*. Georges Baudot realizó la paleografía, la versión castellana y la introducción y notas a una edición reciente publicada en 1990 por la UNAM bajo el título de *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Éste es el texto que he utilizado en el análisis: fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553), edición de Georges Baudot, UNAM, México, 1990.⁵

En la introducción que Baudot preparó así como en el prólogo al texto que Olmos escribió en castellano se menciona a fray Martín de Castañega como el autor del libro sobre hechicerías que lo motivó a escribir sobre esta materia.⁶ El mismo Olmos menciona a Castañega de manera que parece establecer una justificación a la composición de su manuscrito.

Por su parte, Georges Baudot al vincular a Olmos con Castañega afirma de manera categórica: «...el estudio del texto en lengua náhuatl comparado con el libro en lengua castellana permite afirmar que Olmos se había dedicado a una cuasicopia, a una adaptación muy ceñida a la obra de su colega».⁷

De la relación de los capítulos que componen el manuscrito de Olmos, Baudot señala que: «En realidad éstos son los mismos capítulos que ofrece la obra de Castañega, dispuestos en el mismo orden y los temas son idénticos, con excepción de algunos detalles, de algunas adiciones propias de fray Andrés.»⁸

Aunque no ha sido mi intención elaborar un cotejo puntual entre el texto origen del traslado y el texto trasladado, resultó útil contar con el texto de Castañega para apoyar las afirmaciones sobre las estrategias discursivas que Olmos empleó, además de descubrir que Olmos añadió un capítulo completo a la versión de Castañega, entre otras adiciones que se analizarán puntualmente.

Del tratado de hechicerías de Castañega. El texto de Castañega se publicó por primera vez en el año de 1529 en Logroño, editado por Miguel de Eguía, con el título de *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones: y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas*. Posteriormente se reeditó en 1946 bajo el título de *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, en una edición preparada por A. González Amezúa, en Madrid, en una publicación de la Sociedad de Bibliófilos Españoles

⁵ Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553), edición e introducción de Georges Baudot, UNAM, México, p. XXI.

⁶ Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, introducción, p. XXIII y Prólogo, p. 3.

⁷ Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Introducción, p. XXIV.

⁸ *Loc. cit.*

que contó con 400 ejemplares. Finalmente, en 1994, el Instituto de Estudios Riojanos en Logroño publicó la tercera edición con el título *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*, cuya edición e introducción crítica estuvo a cargo de Juan Robert Muro Abad, a quien le debemos esta información.⁹

El traslado de textos a la lengua mexicana

Además de usar la denominación de lengua mexicana a lo largo de la tesis también utilizo el término *trasladar*, en lugar del moderno *traducir*, no sólo por mantener los parámetros léxicos de la época¹⁰ sino porque considero que trasmite mejor el sentido del trabajo que Olmos realizó con los textos; es decir, no sólo vertió de una lengua a la otra el texto sino que adaptó el contenido conforme a su conocimiento del mundo indígena, de tal manera que en ocasiones el texto trasladado difiere bastante del que lo originó.

Las categorías: orden, concierto y armonía

Para llevar a cabo el análisis que presento, identifiqué las nociones de *orden*, *concierto* y *armonía* que, desde mi perspectiva, guiaron el trabajo de Olmos. Estas nociones se manifiestan en los textos de manera explícita e implícita, y constituyen el recurso en el que basé mi interpretación.

Orden y concierto es una frase que Olmos usó en forma reiterada en el *Arte de la lengua mexicana*, que reflejaba el ideal de lengua que él mantuvo y que respondía al pensamiento de la época. Persiguió la finalidad de alcanzar el orden y el concierto en la lengua mexicana, y en el análisis muestro la caracterización gramatical del orden en el *Arte de la lengua mexicana*.

Armonía es un término que pertenece al ámbito de la retórica, aunque proviene de la música. En mi interpretación propongo que Olmos trasladó los textos de Ferrer y Castañega en busca de formular una composición armónica de ellos, siguiendo la aspiración estética que proponía San Agustín. Olmos integró sus discursos en busca de la armonía como ideal estético que provenía de la retórica agustiniana. Lo que intento mostrar más adelante es que Olmos llevó la noción de armonía del espacio discursivo al ámbito de la función de los

⁹ Fray Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*, edición e introducción crítica de Juan Robert Muro Abad, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994, pp. XXXVII-XXXVIII.

¹⁰ En Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana*, (1611), Edic. Turner, Madrid – México, 1984, p. 972, se encuentran ambos términos; sin embargo, la frase que utiliza Covarrubias en relación con el término *traducir* es muy elocuente "...si no se hace con primor y prudencia [...] y trasladando en algunas partes, no conforme a la letra pero según el sentido, sería lo que dixo un hombre sabio y crítico, que aquello era verter, tomándolo en significación de derramar y echar a perder."

textos. Además de su pretensión por armonizar la composición de textos buscó el equilibrio entre las dos configuraciones del mundo.

Es necesario advertir que uso el término discurso en un sentido genérico, como una categoría analítica que me permitió comprender la manera de ordenar las categorías de pensamiento de otra época, tomando en cuenta las condiciones de posibilidad del conocimiento de un objeto social determinado. Siguiendo a Foucault,¹¹ propongo ver al discurso en el nivel de lo enunciado y en tanto producto de otras narraciones que le dieron origen y significación. El discurso es más que un conjunto de oraciones, proposiciones o enunciados porque el sentido que adquiere cada una de estas partes que lo conforman rebasa los límites puramente gramaticales. El discurso adquiere significado a través de su funcionamiento en un espacio y tiempo determinados. Las funciones del discurso dependen del ámbito en el que se desarrolla: legitima, otorga poder, prohíbe o proscrib. Por ello, el discurso tiene presencia de acuerdo a ciertas restricciones, reglas o condiciones de posibilidad.

Un acercamiento desde múltiples perspectivas

Para llegar a comprender estas condiciones de posibilidad utilicé múltiples perspectivas que me permitieran visualizar a Olmos como evangelizador, como franciscano, como gramático y como hombre de su tiempo.

Desde la perspectiva lingüística un arte o gramática permite recuperar el conocimiento, como condición de posibilidad, que condujo a Olmos en su elaboración y rescatar con ello las categorías lingüísticas de este período.

Más allá de las condiciones que permiten un acercamiento al conocimiento lingüístico de la época se encuentran las consideraciones de orden teológico que subyacen al proceso de análisis y explicación de las lenguas, puesto que bajo estas consideraciones se ubicaban los seres que habitaban este Nuevo Mundo y que generaron apreciaciones y prejuicios en torno a ellos y a las lenguas que hablaban. La inquietud y el interés por las lenguas de América no dejaron de estar sesgados por la concepción del mundo que manejaban los colonizadores, cuyos prejuicios dejaron su impronta en los trabajos lingüísticos que realizaron.

En los trabajos que Olmos realizó también se pueden apreciar y recuperar algunas de las concepciones filosóficas que organizaron su percepción de la realidad y que guiaron su actuación, es decir, a través de las nociones que analizo es posible tener un acercamiento a las formas de pensar y a las prácticas vigentes en la evangelización durante la Colonia.

El contexto socio-histórico específico en el que se ubicaron los textos objeto de mi análisis ofrece la adecuada perspectiva para entender el funcionamiento del discurso evangelizador que Olmos utilizó. Los debates en

¹¹ Michel Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets editores, Barcelona, 1980.

torno a la utilización de las lenguas indígenas en la evangelización de los indios, por ejemplo.

Por último, el análisis de los textos se apoya fuertemente en la perspectiva literaria que permite evaluarlos en tanto discursos cuya construcción obedeció a los parámetros propios de las prácticas comunicativas en boga; este enfoque conduce a la identificación tanto de las estrategias de la organización, circulación y recepción de los discursos como de los recursos retóricos puestos en marcha en ellos. Es mi interés evidenciar que Olmos, en sus textos en y acerca de la lengua mexicana, dejó una huella no sólo de su acercamiento a la lengua mexicana sino de su percepción del mundo y de la interpretación de la realidad que le tocó vivir.¹²

La perspectiva que se abre entonces es la de trasponer los límites de un conocimiento lingüístico en un periodo específico para elaborar un trabajo de interpretación que permita comprender en toda su extensión el horizonte del autor abordado.

Mi intención no es sólo entender a Olmos en su horizonte de autor sino llegar a la comprensión de un pasado cuyas huellas han llegado hasta nosotros y nos permiten remontarlo. No es únicamente perfilar la figura de Olmos como fraile franciscano, como gramático o como hombre de su tiempo, lo que me ocupa, sino tratar de entender su pensamiento mediante su práctica discursiva, con las dificultades intrínsecas a ello; es decir, pretendo llegar a la comprensión de su horizonte desde mi propio horizonte de lectora del siglo XXI.¹³

Las interrogantes que guiaron mi proceso de interpretación son: ¿Qué pretendía Olmos al traducir al mexicano un tratado de hechicerías y los sermones sobre los pecados mortales? ¿Por qué eligió estos textos para verterlos al mexicano? ¿A qué respondía la organización discursiva en cada caso? ¿Cuáles fueron las formas de leer y quiénes fueron los lectores de estos textos?

Para responder a estas y otras interrogantes consideré como alternativa la integración de los distintos enfoques disciplinarios, que mencioné anteriormente, en la medida en que me fue necesario acudir a ellos. Aunque debo advertir que la gramática y la retórica abrieron el camino para el análisis y adquirieron mucha importancia en él.

Por ello, parto de los elementos que me ofrecen la lingüística y la literatura para comprender algunos principios que resultan aparentemente incongruentes en el *Arte de la lengua mexicana* (1547)¹⁴, y que me permiten otorgar una interpretación tanto al trabajo gramatical como a la concepción del mundo que Olmos elaboró en sus textos.

¹² Esta es la concepción del documento como huella del pasado que maneja Paul Ricoeur en «La realidad del pasado histórico» en *Historia y Grafía* núm. 4, Universidad Iberoamericana, México, 1995, pp. 183-210.

¹³ Esto es lo que Gadamer refiere bajo la noción de «fusión de horizontes», *op. cit.* p. 377.

¹⁴ Fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*.

En el prólogo del arte, Olmos manifestó su temor a «poner en escritura una lengua que carecía de ella» y admitió que la ortografía que él proponía pudiera ser rechazada por otros. No obstante, la composición de los sermones presentaba una convención ortográfica poco restrictiva y vacilante que parecía ignorar el conocimiento de la relación estrecha entre sonido y grafía que Olmos había planteado anteriormente. Habría que pensar que más que desdeñar sus propias convenciones ortográficas, Olmos respondía a los preceptos retóricos que planteaban que era el fondo y no la forma lo importante dentro de la estructura discursiva de los sermones que trasladó al mexicano, como se puede deducir de la búsqueda de un estilo llano en su escritura.

La dualidad fondo- forma constituía una discusión que estuvo vigente en la época, resultado de la integración del pensamiento clásico grecolatino a través de los Padres de la Iglesia, así lo evidencian las posiciones asumidas por algunos de los autores de textos que alcanzaron mucha difusión en la época como fueron Juan de Valdés¹⁵ y Antonio de Nebrija.¹⁶

Precisamente, fue en la retórica de tradición agustiniana en la que prevaleció el fondo sobre la forma, trayendo como corolario la búsqueda del equilibrio en el uso de los tropos.¹⁷ Esta fue la tendencia retórica que Olmos asumió en el traslado de los sermones a la lengua mexicana, de manera que mantuvo presente el principio de hacer un uso adecuado de las metáforas, ya que su exceso traería como consecuencia un discurso cargado y lleno de artificios.¹⁸

Aunque Olmos mantuvo este principio no descuidó otros aspectos propios de la retórica agustiniana como la utilización de los *exempla* o narraciones que añaden verosimilitud al discurso. La retórica agustiniana se actualizó en las *artes praedicandi*, a partir del siglo XII a través de autores como Marciano Capella, Casiodoro e Isidoro de Sevilla, entre otros, además del propio San Agustín, y dio lugar a lo que después se conoció como retórica cristiana.¹⁹

Olmos ubicó estas narraciones en el tiempo y el espacio novohispanos. De igual manera, utilizó otros recursos y estrategias discursivas, como los difrasismos y párrafos de los *Huehuetlahtolli*, que provenían de la lengua mexicana y las adaptó al texto que trasladaba. En la búsqueda de una mejor

¹⁵ Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, edición de Juan Lope Blanch, Editorial Castalia, Madrid, 1969.

¹⁶ Antonio de Nebrija, *Gramática Castellana*, introducción y notas de Miguel Ángel Esparza y Ramón Sarmiento, Fundación Antonio de Nebrija, Serie Clásicos españoles, Madrid, 1992.

¹⁷ Carmen Bobes Naves, *Historia de la teoría literaria, Trasmisores. Edad Media Poetas clasicistas*, tomo II, editorial Gredos, Madrid, 1998, p. 102.

¹⁸ Contrario a su propuesta de buscar un «estilo llano», Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Prólogo p. 3.

¹⁹ Juan Carlos Gómez Alonso, «Adaptaciones de la retórica eclesiástica: fray Luis de Granada y fray Diego Valadés», en Arriba Rebollo, Julián et al, *Temas de retórica renacentista*, UNAM, México, 2000, p. 89-109.

persuasión, Olmos en sus textos manifiesta una preocupación por mantener una adecuación discursiva en el horizonte de recepción.²⁰

Llevar la noción de armonía del espacio discursivo al ámbito de la función de los sermones será el resultado de la interpretación que ahora propongo, bajo la cual intentaré mostrar que Olmos pretendía llegar a la armonía en más de un sentido: tanto en la composición de textos como en la búsqueda de una mejor integración de los indios a la vida cristiana.

Esta era la significación de los sermones que Olmos trasladó a la lengua mexicana; de otro modo, no se explicaría claramente sus intenciones al seleccionar y recuperar de sus versiones originales, en latín y en castellano los textos que dieron lugar al *Tratado sobre los siete pecados mortales* y al *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, respectivamente, trasladarlos al mexicano y adaptarlos al horizonte de recepción. El sentido de este esfuerzo estuvo centrado básicamente en el estado de tensión y conflicto propiciado por la percepción de la realidad «sin orden ni concierto» y el anhelo de Olmos de transformarla en un nuevo orden cristiano en el que privara la armonía.

Pretendo mostrar cómo Olmos intentaba en primera instancia establecer la armonía en la relación entre Dios y los hombres mediante el conocimiento del pecado y la manera de evitarlo. En segundo lugar, cómo buscaba la armonía a través de la conciliar las relaciones entre los hombres, por ello la adecuación del contenido textual estuvo encaminada a modificar las prácticas y hábitos de la vida cotidiana que parecían a sus ojos transgredir la convivencia armoniosa.

En último término, siguiendo las condiciones de la época, Olmos también intentaba integrar armónicamente la relación entre la verdad revelada por las Sagradas Escrituras y los hechos manifiestos como realidad del Nuevo Mundo; por ello, se afanó por incluir a sus habitantes en el plan divino de la creación, según el cual los indios mexicanos habrían sido sometidos al demonio, como lo demostró su persistencia en la idolatría.

Olmos, autor casi olvidado en el presente

A pesar del reconocimiento que Olmos tuvo durante el siglo XVI, la mayor parte de su obra se ignoró durante muchos años, lo que ha propiciado que sea poco estudiado y menos conocido que muchos de sus coetáneos. Comparado por ejemplo con Sahagún, Motolinía o con Mendieta, Olmos aparece en el presente bastante opacado.

²⁰ El concepto de horizonte de recepción está ligado tanto al concepto de horizonte en el sentido gadameriano como a la teoría de la recepción que ubica al lector en tanto lector situado, véase Emilio Lledó *El silencio de la escritura*, Espasa Calpe, Madrid, Colección Austral, Madrid, 1998, p. 145.

La recepción de Olmos entre nuestros contemporáneos puede considerarse a la luz de las dos vertientes del conocimiento en las que ha sido registrado su aporte: en la filología nahua y en la historia de México. No obstante, en ninguna de ellas se ha conseguido ir más allá de dimensionar su obra en la dirección única señalada por la disciplina desde la que se aborda, con posiciones que resultan anacrónicas. Creo que la historia le debe a fray Andrés de Olmos un mayor reconocimiento por su trabajo como cronista, —aunque su texto no haya perdurado— y como iniciador en el trabajo de preservación de la lengua mexicana. La lingüística no ha realizado intentos sistemáticos por reconstruir una semiótica de la lengua mexicana, a partir de los textos de Olmos o del conjunto de documentos del siglo XVI. Debo mencionar, sin embargo el trabajo excepcional realizado por Alfredo López Austin, que recupera las concepciones sobre el cuerpo humano a partir de un análisis que incluye una perspectiva semántica y filológica, y que sólo toma como fuentes la historia de Sahagún y el vocabulario de Molina, sin ocuparse de Olmos.²¹

Por otra parte, la gramática de Olmos al igual que otros vocabularios y artes de la época, ha sido útil en la investigación acerca de la lengua mexicana del siglo XVI y del conocimiento lingüístico de la época, específicamente el náhuatl clásico.²²

En la filología y lingüística nahuas

A partir de los estudios sobre la lengua y la literatura nahuas, Olmos apareció como una figura de gran valor cuyo mérito fue iniciar los estudios gramaticales, sin menoscabar la elaboración de textos en lengua mexicana que permitieron a los estudiosos contemporáneos el acceso al náhuatl clásico. Pese a este reconocimiento, los recursos que ofrece la obra de Olmos en este sentido han sido hasta este momento poco aprovechados, posiblemente por las vicisitudes por las que ha atravesado la mayor parte de sus textos.²³

En el ámbito de la literatura náhuatl, Ángel Ma. Garibay puso el énfasis en la atención justa que el franciscano debía tener como uno de los más representativos escritores en lengua mexicana: «Olmos, que sabía a la perfección la lengua y había escudriñado sus secretos idiomáticos, tiene moroso empeño en usar frases y procedimientos estilísticos de dicha lengua, con el mayor y más brillante resultado de acierto».²⁴ Lo menciona como un personaje a

²¹ Alfredo López Austin, *Cuerpo Humano e Ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, 1996, p. 27.

²² Coincido con Jorge Suárez en denominar así al «de los siglos dieciséis y diecisiete, que se preservó en forma escrita» Jorge Suárez, *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, INI-CIESAS, México, 1995, p. 106.

²³ Algunos están perdidos hasta la fecha y otros fueron atribuidos a distintos autores durante mucho tiempo.

²⁴ Ángel Ma. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, Editorial Porrúa, México, 1954, tomo II, p. 35.

quien encontramos «en todos los campos: lingüística, etnografía, moral, oratoria [...], políglota y apóstol, es una de las ricas personas a quienes todos deben, pero a quienes todos olvidan».²⁵

En la misma *Historia de la literatura náhuatl*, en referencia al texto perdido de Olmos que relata la historia de los indios, el padre Garibay hace hincapié en que a pesar de haber sido prácticamente ignorado, uno de los méritos de Olmos fue el método usado para registrar la información transmitida en su historia, que sirvió de modelo al trabajo realizado posteriormente por Sahagún, cuya obra es de todos conocida.

El cuidadoso trabajo de investigación del padre Garibay proporciona una visión de conjunto de la obra de Olmos, en tanto que menciona todos sus trabajos. Sin embargo, los presenta de una manera dispersa a lo largo de los dos volúmenes que constituyen la *Historia de la literatura náhuatl* ya que para organizar el material en una historia literaria hace una clasificación, según los criterios que consideró pertinentes: prosa en general, discursos didácticos, prosa histórica, misioneros etnógrafos, literatura didáctica y el teatro catequístico. Por la organización de su texto, Garibay trata los textos en lengua mexicana que se atribuyen a Olmos con diferente peso, según su clasificación: el *Arte de la lengua mexicana*, el *Huehuetlatolli*, el *Tratado de hechicerías y sortilegios*, el *Tratado sobre los siete pecados mortales*, la *Historia de los antiguos mexicanos*, el *Auto del Juicio final* y el *Auto de la adoración de los Reyes Magos*.

Garibay otorga un reconocimiento literario al esfuerzo de Olmos en el traslado de textos a la lengua mexicana, considerando incluso el uso de las frases paralelas como un recurso mnemotécnico.²⁶ Este reconocimiento, sin embargo no debe hacer que perdamos de vista que Garibay está empleando criterios de una lengua y una literatura ajenos a la que se está calificando. Cabe preguntarnos, entonces, si los procedimientos estilísticos empleados por Olmos corresponden a la lengua mexicana o a los principios que regían en ese tiempo a la literatura clásica; o bien, una salida airosa entre ambas que depende de la finalidad que Olmos mantuvo en la composición de sus sermones.

El reconocimiento que la lingüística descriptiva, bajo los criterios estructuralistas, ha otorgado a la labor de Olmos se ha centrado en destacar los aciertos que tuvo al describir las características propias de la lengua mexicana, al poner distancia tanto del latín como del romance castellano.

Para Leonardo Manrique Castañeda²⁷ es evidente que la postura de Olmos fue la de establecer un contraste continuo con la gramática latina, tanto en lo

²⁵ *Ibid.*, p. 190.

²⁶ Garibay, *op. cit.*, tomo I, p. 421.

²⁷ Leonardo Manrique, «Fray Andrés de Olmos: Notas críticas sobre su obra lingüística» en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol 15, UNAM, 1982, pp. 27-36. Véase también el artículo compendiando por Guzmán Betancourt, Ignacio y Eréndira Nansen, (eds.) *Memoria del*

que concuerda como en lo que discrepa de la lengua mexicana, ya que su arte estaba dirigido a misioneros que conocían el latín.

Ascensión Hernández de León Portilla y Miguel León Portilla²⁸ lo califican de cauteloso al adoptar de Antonio de Nebrija lo que le pareció más congruente en una lengua como el náhuatl que poseía obviamente muchas diferencias del latín y del romance; pues aun cuando Olmos admitió seguir la traza de su gramática e incluso coincidir en cuanto a sus propósitos expresos, fue capaz de separarse de él cuando lo consideró necesario. Los autores del estudio introductorio al *Arte de la lengua mexicana* cotejan las dos gramáticas de Nebrija, la latina y la castellana, y concluyen que Olmos siguió el orden de la primera.²⁹ Al parecer la influencia que ejerció Nebrija en las gramáticas de las lenguas indígenas del Nuevo Mundo siempre estuvo en relación con sus *Introductione Latinae* y no con la *Gramática Castellana* lo que favoreció una postura ideológica que mantuvo el interés en las lenguas aborígenes y desdeñó el principio de la lengua castellana como compañera del imperio.³⁰

La postura que adoptan los lingüistas contemporáneos al dirigir su mirada al *Arte de la lengua mexicana* converge tanto en lo tocante a la influencia de Nebrija, como en lo que se refiere al manejo de las categorías que Olmos compuso. Manrique Castañeda, por ejemplo, afirma que la fonología se apegó a las ideas de su tiempo, basándose en las letras de su propio alfabeto para lograr resultados bastante exactos, ya que incluso transcribió la variación alofónica, reconoció la variación dialectal y los fenómenos sociolingüísticos.³¹ En su estudio introductorio, Ascensión y Miguel León Portilla describen el arte, a través de múltiples analogías entre la lingüística moderna con sus términos técnicos y las aproximaciones que Olmos hizo de la lengua mexicana. En sentido estricto, el orden actual del saber lingüístico es el rasero a través del cual se miden los aciertos de Olmos. «Lo notable es que, en tan temprana fecha —1º de enero 1547— hubiera él alcanzado a percibir y presentar, aun valiéndose de conceptos gramaticales poco adecuados, pues no disponía de otros, formaciones como las que estamos describiendo».³²

coloquio *La obra de Antonio de Nebrija y su recepción en la Nueva España. Quince estudios nebricenses (1492-1992)*, INAH, México, 1997, pp. 97-106.

²⁸ Ascensión Hernández y Miguel León Portilla, estudio introductorio al *Arte de la lengua Mexicana*, de fray Andrés de Olmos, p. XLVI.

²⁹ Ascensión Hernández y Miguel León Portilla, op. cit., p. XLVII y LII. En este punto coinciden todos los autores que participaron en el *Coloquio La obra de Antonio de Nebrija y su recepción en la Nueva España*, en relación con las gramáticas elaboradas en la Nueva España, véase la penúltima nota.

³⁰ Walter Mignolo, «Nebrija in the New World: Renaissance Philosophy of Language and the spread of Western Literacy» in *The Darker side of the Renaissance Literacy, territoriality and colonization*, The University of Michigan Press, 1995, Part I The colonization of languages, pp. 29- 67.

³¹ Leonardo Manrique, op. cit., p. 30-31.

³² Ascensión Hernández y Miguel León Portilla, op. cit., p. LXIX.

Desde la lingüística contemporánea se reconoce a Olmos como un precursor de los nahuatlato por el estudio del mexicano que realizó en el siglo XVI. Manrique Castañeda vislumbra de una manera más integradora la labor de Olmos cuando reflexiona acerca de las motivaciones que él tuvo para luchar contra la idolatría, la adoración del demonio y la ignorancia de Dios por parte de los «neófitos americanos»³³ en sus trabajos.

Una mirada historiográfica nos permitirá una aproximación al arte que no sólo tenga presente la motivación que Manrique Castañeda ha señalado, sino que propicie una resignificación que otorgue un sentido específico a cada decisión de Olmos al integrar su arte, más allá de señalar sus coincidencias con Nebrija o destacar sus aciertos al describir el mexicano.

Para describir con cierta precisión la fonología del mexicano, es importante el conocimiento de su época así como la intención que le animó para sugerir el registro gráfico y el lugar que le otorgó a la ortografía como tal.

En la historia novohispana

Los historiadores que han prologado³⁴ la obra de Olmos suelen ubicarlo dentro de la corriente de pensamiento humanista vigente en la época. Como ejemplo de ello, Miguel León Portilla en la introducción a los *Huehuehtlahtolli* hace hincapié en considerarlo un pensador humanista.³⁵

No podemos ignorar que el humanismo se manifestó en muchas actividades e influyó tanto en el arte como en la literatura, o en la historia. No obstante, el interés de Olmos en la recopilación de los *Huehuetlahtolli* difícilmente puede ligarse a una vocación humanista.

En mi opinión, en el caso específico de Olmos, el conjunto de textos que conforman los *Huehuetlahtolli* fue resultado de la encomienda que recibió de sus superiores de indagar acerca de la historia de los indios, lo cual propició que los hallara.

En los prefacios e introducciones que Georges Baudot³⁶ escribió para las obras de Olmos podemos encontrar —entre otras— tres ideas que le permiten delinear su figura. Primero, su labor evangelizadora, en la que encontró una

³³ Leonardo Manrique, *op. cit.*, p. 28.

³⁴ Además de Miguel León Portilla y Ascensión Hernández de León Portilla, autores del estudio introductorio y prólogo del *Arte*, Georges Baudot quien prologó el *Tratado de los siete pecados mortales* y el *Tratado de hechicerías y sortilegios* mantiene la misma opinión.

³⁵ Fray Andrés de Olmos, *Huehuetlahtolli, Testimonio de la antigua palabra*, (1600), recogido por Joan Baptista, estudio introductorio de Miguel León Portilla, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, México, 1988. p. 11-12.

³⁶ Georges Baudot ha preparado además de las recientes ediciones tanto del *Tratado sobre los siete pecados mortales* como del *Tratado de hechicerías y sortilegios*; el capítulo IV dedicado a Olmos, en *Utopía e Historia en México, Los primeros cronistas de la civilización mexicana* (1520-1569), Espasa-Calpe, Madrid, 1983, pp. 167-245; y algunos artículos aparecidos en *Estudios de Cultura Náhuatl*, ver bibliografía. En todos ellos puede cotejarse la posición de Baudot respecto de Olmos.

débil huella erasmiana; segundo, la consideración de Olmos como un experto en brujería y demonología; y tercero la mentalidad y disposiciones intelectuales propias de un conquistador.

No comparto plenamente la visión que Baudot pretende construir alrededor de Olmos y propongo mostrar en los capítulos siguientes los puntos específicos en los que disiento, en cuanto a la demonología.

Acerca del carácter erasmizante de la obra de Olmos, Baudot señaló en el Prefacio al *Tratado sobre los siete pecados mortales*, «que para su *Tratado de hechicería y sortilegios* el modelo de fray Andrés había sido el libro de un erasmista declarado, fray Martín de Castañeta».³⁷ Algunos otros indicios como la importancia otorgada a la oración o el papel medular de la Pasión de Cristo considera Baudot que son evidencias del carácter erasmizante del trabajo de Olmos.

Estos criterios (la Pasión de Cristo y la importancia de la oración) me parecen insuficientes y vagos, al parecer la oración intercalada al principio de cada uno de los sermones de los pecados mortales tenían una función retórica, mientras que la presencia de la Pasión de Cristo no es tan fuerte en ninguno de los sermones, como quedará demostrado más adelante. Por otra parte, la tarea de los predicadores fue muy criticada por Erasmo, lo que hace suponer que cuando Olmos puso tanto empeño en componer sermones como una estrategia fecunda para la evangelización, no estaba ciñéndose a los principios erasmianos.

¡En dónde podemos encontrar entre los actores, entre los comediantes, un campeón capaz de rivalizar con esos predicadores ridículos, pero que imitan de modo tan divertido los procedimientos clásicos de la retórica! ¡Dios mío, cómo gesticulan, cómo saben adaptar su voz, canturrear, moverse, cambiar de expresión y proferir espantosas exclamaciones! Este arte del púlpito es como una receta misteriosa que los monjes se van pasando de mano en mano.³⁸

Aunque no es el objetivo de este trabajo precisar el carácter de la filiación erasmiana de Olmos, considero pertinente matizarla. Puede haber, sin duda, algunas coincidencias entre el pensamiento y la actividad de Olmos y el pensamiento de Erasmo; una de ellas —probablemente la más fuerte— es la posición crítica frente a la jerarquía eclesiástica que motivó a ambos a defender sus posiciones ante una Iglesia Católica sumamente jerárquica, autoritaria y conservadora. Los dos asumieron una actitud anticlerical, aunque las condiciones específicas que permitieron el desarrollo de uno y otro no alcanzaron un punto de encuentro que favoreciera reacciones análogos. Todo lo

³⁷ Georges Baudot, Prefacio al *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. XV.

³⁸ Erasmo, *A.S.D.*, t. IV-3, 140-142, citado por Halkin, *Erasmo entre nosotros*, editorial Herder, Barcelona, 1995, p. 126. (*A.S.D.* designa según la N.B. a la *Opera omnia de Erasmo*, edición de Ámsterdam en publicación desde 1969).

contrario, Olmos actuó sin establecer abiertamente una posición contraria u opuesta a los designios de la Iglesia ni de sus representantes; no entró nunca en franca contradicción con los acuerdos que emanaron de las distintas juntas eclesiásticas y que generalmente acataba la orden franciscana en su conjunto.

No obstante, una de estas disposiciones, que tenía que ver con la prohibición del uso de las lenguas bárbaras en la evangelización y en los textos bíblicos, provocó que los franciscanos mantuvieran una postura que me hace recordar las palabras de Erasmo: «Ninguna lengua puede ser llamada bárbara, respecto a la caridad, si sirve para predicar a Cristo a los hombres».³⁹ En este sentido, por todos es conocido el empeño de Erasmo por divulgar las Sagradas Escrituras en todas las lenguas y su afán porque los creyentes tuvieran libre acceso a ellas.

En este sentido, había una actitud análoga entre la actividad desplegada por los franciscanos y las opiniones emitidas por Erasmo en relación con las lenguas europeas modernas; aunque difícilmente podríamos afirmar que hubiera una plena identificación.

Georges Baudot en *Utopía e Historia en México* también considera a fray Andrés de Olmos, en tanto franciscano, como milenarista y apocalíptico. A este respecto, coincido con la postura que asume Elsa Cecilia Frost en «¿Milenarismo mitigado o imaginado?» quien demuestra que Baudot basa sus afirmaciones en las que anteriormente había hecho John L. Phelan en *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo. Un estudio de los escritos de Gerónimo de Mendieta (1525-1604)* cuya argumentación en torno al milenarismo de los franciscanos carece de solidez, como lo expone E. C. Frost. En su opinión, Baudot debía basar sus afirmaciones en destacar la actitud de abierta oposición de los franciscanos a la aplicación del diezmo a los indios, por ejemplo, que implicaba una tendencia a subvertir el orden social, una característica de los movimientos milenarista de la Edad Media.⁴⁰

³⁹ Holborn, H., *Desiderius Erasmus. Ausgewählte Werke*, Munich 1933, citado por León-E Halkin, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁰ Elsa Cecilia Frost, «¿Milenarismo mitigado o imaginado?», Mecanoscrito de una ponencia que presentó en un Congreso en Oaxtepec, 1988.

Capítulo 1. Fray Andrés de Olmos, el autor

1.1 Olmos y su obra

Al parecer, el punto de partida para conocer el conjunto de textos que fray Andrés de Olmos escribió o tradujo es la *Historia Eclesiástica Indiana* de fray Gerónimo de Mendieta.⁴¹ En ésta, Mendieta enumera algunos títulos, hace mención de la habilidad de Olmos en el dominio de la lengua mexicana y de otras lenguas como la totonaca y la huasteca, así como de las gramáticas que elaboró.

Olmos escribió el *Arte de la lengua mexicana* hacia 1547, por encargo. En la carta dedicatoria dirigida a fray Martín de Hojacastro, Comisario General de todas las Indias, se puede leer: «Me impusiste, prelado dignísimo, que sacara a la luz un arte de la lengua mexicana para uso de los proficientes y los aprendices...»⁴² Esta gramática originalmente contenía un vocabulario⁴³, que desgraciadamente se ha perdido. Asimismo, había elaborado años atrás una historia de las antigüedades de los indios (que probablemente corrió la misma suerte que el vocabulario) según encontramos en las palabras de Mendieta:

... en el año de mil y quinientos y treinta y tres, siendo presidente de la Real audiencia de México D. Sebastián Ramírez de Fuenleal (obispo que a la sazón era de la isla Española), y siendo custodio de la orden de nuestro Padre S. Francisco en esta Nueva España el santo varón Fr. Martín de Valencia, por ambos a dos fue encargado el padre Fr. Andrés de Olmos de la dicha orden (por ser la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México, y Tezcucó, y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria...⁴⁴

Mendieta parafrasea el contenido de este libro en los capítulos posteriores a esta cita e incluso afirma que gran parte de lo que escribe acerca de la historia de los indios lo obtuvo de dicha obra. En esos capítulos, Mendieta también incluye algunos pasajes completos que ahora se conocen como *Huehuetlahtolli*, o pláticas de los viejos, discursos cuyo contenido era instructivo y que formaban parte de la tradición oral mexicana que Olmos registró.

⁴¹ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, (1597) Colección Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1997.

⁴² Fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, Carta dedicatoria, p. 7.

⁴³ Thelma Sullivan ha preparado una edición de un vocabulario, que atribuye a Olmos, véase Ascensión Hernández y Miguel León Portilla, estudio introductorio al *Arte de la lengua Mexicana*, de fray Andrés de Olmos, p. XLVII.

⁴⁴ Mendieta, *op. cit.*, p. 179.

Si la recopilación de los *Huehuehtlahtolli* fue posterior o simultánea a la elaboración del libro sobre las antigüedades de los indios no lo sabemos; de lo que no hay duda es que precedió a la elaboración del *Arte*, ya que Olmos utilizó parcialmente dichas pláticas para ejemplificar «las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas»,⁴⁵ con el que tituló el último capítulo del *Arte*. Fray Juan Bautista las editó años más tarde⁴⁶ y durante mucho tiempo se le atribuyeron a él.

Mendieta también nos permite tener una idea aproximada de la temática que abordó Olmos en ese libro de las antigüedades de los indios: su origen, de dónde y de quién procedían, los principales dioses que tenían y los ritos que practicaban, y de cómo criaban a sus hijos. Adicionalmente, algunos autores como Georges Baudot⁴⁷ consideran que parte del contenido de la historia escrita por Olmos se encuentra en el *Códice Tudela*, que muestra —según dio a conocer Jeffrey Wilkerson— las representaciones de los indios de diversas regiones, el calendario mexica, las fiestas y vida ritual además del tonalámatl y la adivinación.⁴⁸

La obra de Olmos alcanzó mucha difusión en su época, no sólo Mendieta hizo constantes referencias a su trabajo, otro cronista, Alonso de Zorita, sin mencionarlo por su nombre, hizo alusión a él cuando refirió en sus crónicas las maneras en las que a través de pláticas enseñaban los indios a sus hijos. Zorita presentó una serie de fragmentos que recuerda indudablemente a los *Huehuehtlahtolli*.

Olmos significó para sus lectores contemporáneos, un intermediario que acercaba la realidad indígena ajena e incomprensible a los ojos de los españoles que deseaban tener una explicación de ella. Sobre todo aquellos que rechazaban la situación imperante de injusticia contra los indios, encontraban en Olmos una mirada que parecía reflejar una apreciación del indio muy superior a la imagen que las propias condiciones de ese momento le imponían. Éste es el caso de Zorita, quien pretendía mostrar que los pueblos indios poseían una organización que a la llegada de los españoles se había perdido:

Dicen los religiosos antiguos en aquella tierra que después que los naturales están en la sujeción de los españoles y se perdió la buena manera de gobierno que entre ellos había, comenzó a no haber orden y concierto, y se perdió la policía y justicia y ejecución de ella que entre ellos había...⁴⁹

Los *Huehuehtlahtolli* manifiestan el orden que los antiguos mexicanos pretendían mantener. Olmos creyó que coincidía con el orden cristiano que

⁴⁵ Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana* pp. 186-202.

⁴⁶ Andrés de Olmos, *Huehuehtlahtolli, Testimonios de la Antigua Palabra (1600)*.

⁴⁷ Georges Baudot, en *Utopía e historia en México*, p. 179 propone una reconstrucción temática punto por punto a partir de Mendieta, Torquemada y Zorita.

⁴⁸ Jeffrey K. Wilkerson, «El código Tudela: una fuente etnográfica del siglo XVI», en *Tlalocan*, vol. VI, número 4, México, INAH, 1971, pp. 289-304.

⁴⁹ *Ibid.* p. 52

intentaba instaurar entre los indígenas evangelizados⁵⁰, motivo por el que preservó y difundió las pláticas en los sermones que compuso.

1.2 Olmos, «la mejor lengua mexicana del siglo XVI»⁵¹

La búsqueda de piezas para integrar las formas de conocer y transmitir la lengua mexicana me condujo, por un lado, a las artes que de ésta se hicieron y, por otro, al catálogo de textos escritos en ella. Las reiteradas alusiones a su habilidad en el manejo y dominio de la lengua mexicana, me permitieron identificar a Olmos como el autor idóneo para iniciar el rastreo.

Como lectores de las postrimerías del siglo XX y los inicios del XXI, podemos examinar a Fray Andrés de Olmos (1500?-1571) a partir de su obra, huella que dejó en el mundo novohispano. No sólo por la escasa información que en torno a él pudiésemos encontrar, sino porque desde nuestro horizonte, lo que dejó escrito sería pertinente ubicarlo en tanto a autor. En el caso de Olmos, la relación entre autor y obra llega a abrir una serie de dudas, incógnitas, desacuerdos, discusiones y evidentemente un interés por aproximarse al espacio de reflexión historiográfica que emerge en torno a él.

Lo que ha llegado hasta nosotros acerca de su actividad y su pensamiento ha sido rescatado paulatinamente a lo largo de muchos años. En algunos casos se ha puesto a discusión la autoría de sus textos⁵² y en otros se ha propiciado la búsqueda de algunos manuscritos, mencionados por los cronistas, aún sin localizar.⁵³ Olmos fue un autor prolífico y en constante actividad durante toda su vida en la Nueva España, lo mismo en Tlatelolco o Cuernavaca, que en Hueytlalpa, Papantla o Tampico; escribió lo que aceptaba por encargo⁵⁴, como lo que él consideró que pudiera resultarle útil a su labor

⁵⁰ Así lo dejaremos asentado en los capítulos posteriores.

⁵¹ Mendieta se refiere así a Olmos en *Historia Eclesiástica Indiana* (1597), al reconocer tanto el dominio práctico de la lengua como su trabajo descriptivo, p. 179.

⁵² Es el caso por ejemplo, del *Auto del Juicio Final* que hasta hace pocos años se dudaba de su autoría, ver José Rojas Garcidueñas, *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*, Sepsetentas 101, SEP, México, 1973, pp. 27-40.

⁵³ Aquí se trata del libro de las antigüedades de los indios que Mendieta menciona en *Historia Eclesiástica Indiana*, prólogo al segundo libro y que Baudot discute en *Utopía e Historia en México*, capítulo IV.

⁵⁴ Se encuentran en este caso el libro sobre las antigüedades de los indios, no localizado pero del que se tiene referencia por Mendieta, *op. cit.*, p. 179 y que Olmos menciona en el *Arte de la lengua mexicana*, Prólogo al lector, p. 9. Baudot argumenta y propone una posible reconstrucción del *Tratado de antigüedades mexicanas* que supone escrito hacia 1539, a partir de las referencias de Mendieta, Torquemada y Zorita y a través de un inventario crítico de textos anónimos, dispersos, que pudieran ser considerados parte de él, en *Utopía e Historia en México*, cap. IV, pp. 174-219. Otros textos aun sin localizar son la *Gramática* y el *vocabulario de la lengua totonaca*, el *Arte de la lengua huasteca*, así como el *Vocabulario*, la *Doctrina cristiana* y el *Confesionario en lengua huasteca*.

como misionero evangelizador⁵⁵. Mendieta hace una mención directa a lo que pudiera ser un recuento de sus textos, al final de la sección que dedica a Olmos, en *Vidas franciscanas*.

Al ir descubriendo sus textos, me desconcertó la aparente miscelánea temática que Olmos abordó; aunque, en la medida en que consideré a Olmos en su función de autor, en términos de Foucault⁵⁶, traté de establecer las condiciones de elaboración de algunos de los textos que se le atribuyen, y del espacio y del tiempo en que aparecieron.

El interés de Olmos por la lengua mexicana ocasionó que además de la elaboración del *Arte* también trasladara otros textos a esa lengua; aunque Mendieta menciona las gramáticas y vocabularios del huasteco o del totonaco, no hay referencia a textos elaborados en esas lenguas a diferencia del mexicano.

El *Arte de la lengua mexicana* se justifica plenamente por su utilidad como herramienta para la evangelización que inició casi desde el momento mismo en que la conquista concluyó. Los franciscanos estuvieron a cargo de la evangelización en la Nueva España, al lado de los agustinos y los dominicos. Entre los franciscanos, fray Andrés de Olmos dedicó gran parte de su vida a la enseñanza del evangelio, durante los cuarenta y tres años que vivió en la Nueva España.

La secuencia fraile-evangelización-arte de la lengua determinó la distribución de las lenguas trabajadas en relación con la localización geográfica de las órdenes religiosas instaladas en la Nueva España durante los siglos XVI y XVII.⁵⁷ Así, los franciscanos ocuparon territorios en los que se hablaron las lenguas de las que realizaron descripciones gramaticales. Destaca la importancia que los franciscanos otorgaron a la lengua mexicana, ya que la mayor parte de sus conventos se ubicaron en el centro de la Nueva España; en menor medida atendieron otras lenguas como el otomí, el matlatzinca, el tarasco, el totonaco y el huasteco. En tanto que los dominicos dedicaron su atención al mixteco, el zapoteco y el zoque, aunque también trabajaron el náhuatl o mexicano. Por su parte, los agustinos elaboraron trabajos en huasteco, otomí y náhuatl.⁵⁸ Olmos «aprendió todos los géneros de lenguas que le parecieron de mayor necesidad y más universales, como son la mexicana, totonaca, tepehua y huasteca, con las

⁵⁵ Como es el caso de la mención que Olmos hace en sendos prólogos: al *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Prólogo al lector, p. 3 y al *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Prólogo, p. 3.

⁵⁶ Foucault, *¿Qué es un autor?*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, s/f, p. 20 “la función autor es [...] característica del modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos en el interior de una sociedad”

⁵⁷ Véase al respecto el apéndice «Ensayo de inventario de obras en lenguas indígenas o referentes a ellas escritas por religiosos entre los años 1524-1572» en Robert Ricard, *La Conquista Espiritual de México*, FCE, México, 1986.

⁵⁸ Robert Ricard, *op. cit.* pp. 423-431.

cuales corrió las más provincias de esta Nueva España...»⁵⁹ y que se encontraban en la región que él recorrió en la evangelización.

La importancia que la lengua mexicana tenía para la Nueva España, por el número de hablantes y la extensión territorial que ocupaba, a causa de la dominación mexicana, dio la pauta para que se produjeran mayor cantidad de textos en ésta que en cualquier otra lengua.

Por otra parte, los trabajos que realizaron los frailes en las lenguas indígenas que se hablaron en el territorio novohispano contribuyen indudablemente al conocimiento de éstas. Lamentablemente, sólo una pequeña parte de esos trabajos se conserva hasta nuestros días y de muchos textos sólo se conoce su referencia.⁶⁰

1.3 La evangelización en lengua mexicana

La evangelización en cualquiera de las lenguas indígenas del Nuevo Mundo fue un asunto que motivó mucha discusión en las Juntas Eclesiásticas y en los Concilios que se celebraron a lo largo del siglo XVI, incluso en el *Concilio de Trento*.

Olmos y los franciscanos predicaron en las lenguas aborígenes de la Nueva España, además de componer y trasladar algunos textos religiosos a las lenguas que ya dominaban, que contravenía las disposiciones que los respectivos concilios provinciales mexicanos acordaron y entraba en franca controversia con algunos frailes que rechazaban la enseñanza de los misterios de la fe cristiana en lenguas aborígenes. Pues desde los primeros años que inició la evangelización se emplearon diversos argumentos para oponerse al uso de las lenguas indígenas en la predicación, como el que hacía referencia a su incapacidad para expresar las cuestiones de la fe, aun cuando en realidad las desconocían.⁶¹

El Primer Concilio Provincial Mexicano, convocado por el segundo arzobispo de México fray Alonso de Montúfar, en 1555, dio a conocer el temor de caer en errores provocados por un insuficiente manejo de la lengua. El Segundo Concilio Provincial Mexicano, convocado en 1565 por el arzobispo

⁵⁹ Mendieta, *Vidas franciscanas*, p. 92.

⁶⁰ Se puede localizar información precisa al respecto en Robert Ricard, *op. cit.*; así como en la obra de Joaquín García Icazbalceta *Bibliografía Mexicana del siglo XVI: catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, FCE, México, 1981, o bien en la *Bibliografía sobre la castellanización de los grupos indígenas de la República Mexicana: siglos XVI al XX*, México, UNAM, 1986, escrita por Irma Contreras García, además de *Las obras de consulta mexicanas, siglos XVI al XX*, México, UNAM, 1990, elaborada por Pagaza, o en Ángel Ma. Garibay *Historia de la literatura náhuatl*, vol. I y II, Editorial Porrúa, México, 1954.

⁶¹ Esta situación se evidencia en el texto de la carta dirigida al rey de España por Ramírez de Fuenleal, Obispo de Santo domingo y presidente del Real Consejo de Indias en 1533 en la que señalaba: «[...] fray Domingo de Betanzos [...] afirmó lo que no alcanzó ni creyó porque no entendió su lengua ni tuvo devoción en las doctrinas y enseñar, antes las aborreció... y siempre contradijo a la obra que los franciscanos hacían». Citado por Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, Edit. Patria, México, 1946-47, 5ª edición, vol. 1, p. 254.

Pedro Moya de Contreras tuvo como finalidad aplicar los acuerdos del Concilio de Trento, entre los cuales había algunos que aludían en forma directa o indirecta al uso de la lengua.

Todo texto impreso debía estar acompañado por las licencias correspondientes que autorizaban tanto su impresión como su circulación; Olmos trasladó al mexicano unos sermonarios (el Tratado de los siete pecados mortales y el de Hechicerías y sortilegios) que fueron difundidos sólo en forma manuscrita. A pesar del reconocimiento de fray Andrés de Olmos como buena lengua mexicana, la aprobación de sus textos hubiera sido tarea muy delicada por el contenido peligroso que en ellos se discutía. Sin embargo, habría que considerar que ambos tratados fueron redactados en fecha previa a los dos concilios que prohibieron la elaboración de cualquier otro manuscrito que no fuera la doctrina cristiana. No obstante, Olmos previó la dificultad que conllevaba poner el Tratado de hechicerías y sortilegios en manos de los indios, por eso, en la Exortación al indiano lector [sic], advierte con preocupación: «Te suplico mucho, hijo mío querido, de poner el mayor cuidado para no escuchar al revés. Y si algo lo ves oscuro, que no está claro, que no lo entiendes, por ello pregunta al padre que así ha hablado».⁶²

Parece que todos los temores exhibidos por los acuerdos tomados en el primer y segundo concilio se recrudecieron en los años subsiguientes, así, en los Memoriales presentados ante el Tercer Concilio Provincial Mexicano realizado en 1585⁶³ y cuyo fin principal era poner en práctica los decretos del tridentino, se admitía con temor:

... cada día se descubren secretos y cosas en que se conoce no haber entrado muchos dellos en la religión cristiana, [por lo que no bastaba un ministro que supiera enseñar el páter noster, el avemaría y el credo, ya que es] trabajar en balde plantar y edificar y sembrar cristiandad si primero no se arranca y se destruye y echa afuera de las ánimas destos nuevos cristianos el culto y religión de sus dioses...⁶⁴

Muchos de los decretos que aprobó este Tercer Concilio dejan ver que el combate a la idolatría estaba en todo su apogeo, ya que cualquier actividad que pudiese ser sospechosa quedaba proscrita y se recomendaba una estricta observancia de las procesiones, las fiestas, los cantos, etc.; con mucho más razón aquello que pudiese ser fuente de ideas adversas a los principios cristianos: «También se prohíbe por la misma causa so pena de excomunión late sentencie dar y divulgar entre los indios algunos libros, sermones o tratados de cosas de religión traducidos en su lengua sin que primero la

⁶² Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Exortación al Indiano lector, p. 11.

⁶³ Para este año, Olmos ya había trasladado a la lengua mexicana los dos tratados que, sin duda, levantaron polémica en torno a su circulación entre los indios alfabetizados.

⁶⁴ Llaguno, *op. cit.*, p. 189.

traducción sea examinada y aprobada por el Ordinario».⁶⁵ Además de los decretos ordenados en este concilio, se redactó una Carta al rey con una serie de avisos, entre los que se encontraba el siguiente:

El potísimo remedio del bien destos naturales y de su adelantamiento y progreso en su doctrina y salvación consiste en el entender la diversidad de sus lenguas, que por ser esto moralmente imposible ofrece más facilidad de remedio que sería si V.M. ordenase y mandase que esta diversidad de ellas en cada provincia se redujese a una, la más común y general que hablasen y traten todos los naturales, [...] fundando escuela donde lean y aprendan los niños nuestra lengua castellana...⁶⁶

Aquí se advierte que si bien se reconocía la importancia que las lenguas tenían para la evangelización, la Iglesia católica admitía la enorme dificultad que su diversidad representaba, por lo que, la doble alternativa sería, por un lado, privilegiar una lengua mayoritaria y por otro, proseguir con la enseñanza del castellano.

Para los franciscanos y, específicamente, para Olmos la elección de la lengua mexicana como medio para la evangelización resultaba más conveniente aunque entrara en abierta oposición con los decretos de las juntas eclesiásticas y los concilios. La utilización del mexicano y la forma en que Olmos integró los recursos discursivos⁶⁷ por una parte hacen suponer que esta opción era más viable en términos prácticos, por el escaso conocimiento que los indios tenían del castellano y por la otra, que podían obtener un mejor efecto persuasivo con una aproximación al mundo indio desde su propia lengua.

La urgente necesidad de aprender la lengua mexicana para usarla en la predicación propició la elaboración del *Arte de la lengua mexicana*, pero ésta no se imprimió pese a que la imprenta ya se encontraba en la Nueva España. Una explicación plausible podría ser que sus posibles lectores se contaban en número reducido, al tratarse de textos que requerían del conocimiento del latín para su adecuado manejo. En el siglo XVI, un gramático se formaba preferentemente a través del estudio de la lengua latina; el arte en lengua indígena seguía los patrones que sólo podían comprender y aplicar quienes sabían gramática. Por otra parte, el arte constituía un instrumento necesario a los predicadores y confesores, quienes eran presionados para utilizar de manera exclusiva y directa la lengua indígena en sus prácticas evangelizadoras. Esto fue a partir de 1555, cuando el Primer Concilio Provincial Mexicano prohibió el uso de intérpretes y ordenó a los clérigos el aprendizaje de la lengua de los indios bajo la amenaza de perder su jurisdicción parroquial si no lo hicieren.⁶⁸

⁶⁵ *Ibid.*, p. 284, cursiva mía; posiblemente, los tratados de Olmos, que ya se encontraban circulando, habrían levantado polémica entre los detractores de los franciscanos.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 304, cursiva mía.

⁶⁷ Véase el capítulo III.

⁶⁸ Llaguno, *op. cit.*, p.171.

Muchos de los trabajos⁶⁹ que compilan documentos en lengua mexicana que aparecieron en el siglo XVI señalan que inicialmente los frailes elaboraron materiales para la instrucción de los indios (catecismos, sermonarios, doctrinas y confesionarios) en castellano, y que posteriormente los trasladaron a la lengua de los indios. Por otra parte, se recomendaba la traducción en virtud de que algunos indios, egresados del Colegio de Tlatelolco y otras escuelas anexas a los conventos, ya sabían leer en su lengua. Los frailes también emprendieron el trabajo de alfabetización de los indios, como se consigna en las crónicas de la época.⁷⁰

Zumárraga elaboró dos catecismos —uno amplio y otro breve— después de haberse celebrado la Junta Eclesiástica de 1546 en la que se aprobó su elaboración en castellano. Años más tarde, fray Alonso de Molina tradujo al mexicano el catecismo breve. En principio, la presencia de estos dos catecismos o doctrinas respondía a la necesidad de fijar acuerdos en aquello que los frailes debían transmitir, al mismo tiempo que permitía seleccionar lo que los indios debían de aprender para ser evangelizados. Por ello, resulta ilustrativo el título del catecismo compuesto por fray Pedro de Córdoba en 1544, *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*, y aun más el comentario⁷¹ que hace: «será de mucho fruto [...] Y mucho más si se traduce en lenguas de indios pues tantos dellos que saben leer».⁷²

Si algunos indios sabían leer sería a ellos a quienes se dirigiría la traducción de la *Doctrina cristiana*, cuya versión castellana había preparado Zumárraga y que se llevó a la imprenta en forma bilingüe. Se trataba de un documento especialmente útil a los predicadores, no sólo a los indios que sabían leer. En muchos casos el predicador se acompañaba de alguno de los indios ya catequizados, que sabían leer y que les servían de intérpretes.

Los catecismos consideraban al indio como posible lector, no obstante se recomendaría más tarde la restricción de otros textos en manos de los indios, con excepción de los catecismos o doctrinas.⁷³ Algunos textos tenían como lector al fraile que asumía la tarea de evangelizar como es el caso de los artes y los vocabularios.

Los artes que elaboraron los frailes tenían la finalidad de acercar (iluminar la senda, dice Olmos) la lengua a otros que no la sabían; de ningún modo podría suponerse para el caso de los artes en lengua indígena una motivación como la

⁶⁹ Entre otros están: García Icazbalceta, *op. cit.* y Garibay, *op. cit.*

⁷⁰ Puede consultarse a Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, p. 362 además de algunos historiadores contemporáneos que han centrado su interés en este tema: José Ma. Kobayashi, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, El Colegio de México, México, 1974; Pilar Gonzalbo «La lectura de evangelización en la Nueva España» en *Historia de la lectura en México*, El Colegio de México, México, 1997.

⁷¹ Comentarios análogos se localizan en Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana* y otros cronistas de la época.

⁷² García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 68.

⁷³ Véase las notas 30, 31 y 37.

que primeramente condujo a Nebrija a la elaboración de la *Gramática Castellana* en 1492, en la que apuntó:

... para tres géneros de hombres se compuso el arte del castellano. Primeramente para *los que quieren reducir en artificio y razón la lengua que por luengo uso desde niños deprendieron*. Después para aquellos que por la lengua castellana querrán venir al conocimiento de la latina [...] Agora [...] para el tercer género de hombres: los cuales de alguna lengua peregrina querrán venir al conocimiento de la nuestra.⁷⁴

Sólo el tercer género de hombres estaría considerado en un *Arte de la lengua mexicana*, los que de una lengua ajena (ya fuera la castellana u otra lengua europea) quisieran aprenderla.

Los sermones, en cambio, tuvieron otro público (los indios que acudían a la predicación), aunque es posible suponer, como detallaremos más adelante, que su circulación (o mejor, la cabal comprensión) estuviera restringida, por la materia tan delicada que contenían.

⁷⁴ Antonio de Nebrija, *Gramática castellana*, introducción y notas de Miguel Ángel Esparza y Ramón Sarmiento, Fundación Antonio de Nebrija, Serie clásicos españoles, Madrid, 1992. Prólogo al libro Quinto, p. 313 cursiva mía.

Capítulo 2. Orden y concierto

2.1.1. El Arte de la lengua: ingenio, memoria y retórica

El sentido que el concepto de arte tenía en el siglo XVI se remonta al conocimiento aristotélico, ya que la síntesis de la tradición grecolatina y el pensamiento cristiano que caracterizó al renacimiento dio como resultado el mantenimiento de una tradición como la búsqueda innovadora. Estas concepciones tuvieron su continuidad en el periodo que nos interesa y pueden rastrearse en el pensamiento filosófico de Huarte de San Juan, quien integra parte del pensamiento cristiano de la época.⁷⁵

De acuerdo con Huarte de San Juan, la naturaleza humana era perfecta antes del pecado y por lo tanto por Adán, a la cual se le llama *sanitas naturae*: «... porque della resultaba el armon y concierto del hombre sujetando la porción inferior a la superior y la superior a Dios».⁷⁶ El hombre rompió el orden al pecar, su naturaleza quedó llagada aunque en diferente manera según su natural temperamento, ya que dependiendo del temperamento habían de ser las potencias racionales que darían lugar a distintos ingenios:

... el temperamento de las cuatro calidades primeras – calor, frialdad, humedad y sequedad- se ha de llamar naturaleza porque de ésta nacen todas las habilidades del hombre, todas las virtudes y vicios, y ésta gran variedad que vemos de ingenios.⁷⁷

Para Huarte de San Juan, de las potencias racionales —entendimiento, imaginación y memoria— sólo la primera era potencia generativa, de la cual procede el ingenio: «... el cual descende de este verbo ingeniero, que quiere decir engendrar dentro de sí una figura entera y verdadera que represente al vivo la naturaleza del sujeto cuya es la ciencia que se aprende».⁷⁸

Mientras la imaginación tenía que ver con la creación de figuras o imágenes de aquello que se quería conocer, «... la memoria [...] carecía totalmente de invención [...] no puede engendrar nada [...]. Sólo sirve de guardar y tener en custodia las formas y figuras que las otras potencias han concebido».⁷⁹

Bajo esta concepción, el arte aparecía como el instrumento que surgía del ingenio, al mismo tiempo que lo apoyaba para adquirir una habilidad susceptible de ser aprendida a través de él:

⁷⁵ Cfr. Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, [edición de 1594] Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946.

⁷⁶ Huarte de San Juan, *op. cit.*, p. 54.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁷⁹ *Loc. cit.*

... las artes y ciencias que aprenden los hombres son unas imagines y figuras que los ingenios engendran dentro de su memoria, las cuales representan al vivo la natural compostura que tiene el sujeto cuya es la ciencia que el hombre quiere aprender...⁸⁰

La gramática es un arte, es un instrumento que surge del ingenio de los hombres cuya imagen se guarda en la memoria. Se trataba de conocimientos que implicaban el desarrollo de una habilidad, la destreza para saber hacer algo; de esta índole eran las denominadas artes mecánicas o manuales, y en este rubro se incluyó a los denominados artes de la lengua. La lengua era un don otorgado por Dios y los hombres poseían el ingenio suficiente para aprender de manera natural la lengua materna (la que maman), pero no aquélla que no se les había ofrecido desde la infancia, entre otras cosas porque su naturaleza se había modificado, por ello hacía falta un arte.

Mientras el arte de la lengua busca el establecimiento de un orden a partir de reglas, el arte retórica se afana por el embellecimiento de los discursos con la finalidad de persuadir. Olmos elaboró el *Arte de la lengua mexicana* bajo el principio del orden que desde la perspectiva de fraile franciscano tenía tanto de la lengua como del mundo. También trasladó textos a la lengua mexicana y cuidó que en ellos privaran las formas armoniosas para persuadir mejor a los indios.

2.1.2 Un arte de la lengua mexicana

El acometer la elaboración de un arte de cualquier lengua requería el atisbo mínimo de cierta madurez de la lengua en cuestión, conseguida a través de un largo proceso de desarrollo como el que le asignaba el pensamiento europeo de la época al castellano (recientemente), al latín, al griego y al hebreo, desde tiempo atrás. No habría duda que, bajo este mismo esquema, las lenguas indígenas de América deberían cumplir este requisito, antes de ser sometidas a un tratamiento semejante.

El latín era por antonomasia la lengua perfecta, en tanto que tenía un orden establecido por las reglas gramaticales; sólo quienes habían tenido acceso al estudio de la gramática adquirían la habilidad de comunicarse en latín, cuyas reglas eran rigurosamente observadas; desde hacía mucho tiempo el latín era la lengua privilegiada para el clero católico, para los doctos y literatos, por lo que preservaba a través de los continuos estudios gramaticales y del esmerado uso de los especialistas en la literatura, la jurisprudencia y la teología.⁸¹

Las lenguas del mundo clásico, el griego y el latín, representaban un modelo de perfección cuyo orden estaba sistematizado en las gramáticas respectivas. La trayectoria seguida por las lenguas vulgares apuntaba hacia ese desarrollo: precisamente en 1492 apareció la *Gramática Castellana*, elaborada por Antonio de Nebrija. Paralela y paulatinamente otras lenguas romances estaban alcanzando un reconocimiento, se integraron los primeros diccionarios

⁸⁰ Huarte de San Juan, *op. cit.* p. 62

⁸¹ Peter Burke, *Hablar y callar, Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 51-86.

bilingües⁸²: el latín-castellano, también preparado por Nebrija, apareció en el mismo año que la gramática, en tanto que el francés-latín se difundió en 1549. La contribución de Erasmo para facilitar la traducción del Nuevo Testamento a diversas lenguas europeas favoreció en buena medida el interés por ellas.

La elaboración de los artes fue la culminación de un proceso de sistematización de la lengua, que llevaba implícita la selección de la variedad que se estaba privilegiando. En América este trabajo inició en 1536 y cubrió una gran cantidad de las lenguas que se hablaban en el territorio ocupado por la Corona española.⁸³ Para el caso de la lengua mexicana, tan extendida territorialmente, la diversidad regional presentaba una situación difícil de manejar. Pero, tanto en Alonso de Molina como en Andrés de Olmos encontramos la aceptación explícita de que la forma de hablar de México y Texcoco constituía la mejor variedad de la lengua, por lo cual sería ésta la que se organizara en un arte.

Las normas que regían a la lengua latina se aplicaban a las lenguas aborígenes de la Nueva España y se esperaba encontrar la sistematización que pudiera mostrar el orden de sus elementos; no importaba que las reglas tuvieran que multiplicarse.

Poner a una lengua bajo la normatividad de un arte era signo inequívoco de lograr su control, constituía la expresión misma de su dominación al mismo tiempo que significaba un reconocimiento de lengua verdadera. La noción de lengua bárbara se oponía constantemente a la calificación de lengua verdadera, ya que una lengua que se preciara de ser verdadera tendría que presentar criterios para su ordenamiento.

Lo que pretendió Olmos era encontrar un orden tanto para la lengua mexicana como para la compleja realidad que el proyecto franciscano tenía como objetivo transformar al evangelizar a los indios idólatras. Estas tareas requerían además de la capacidad humana, del apoyo divino. Olmos se constituía así en el organizador del orden establecido por Dios: la lengua mexicana seguía por ello los preceptos del arte cuyo modelador era el latín, lengua predilecta en la Iglesia Católica, en tanto que el mundo indígena seguiría los preceptos bíblicos.

Olmos estableció una comparación con el trabajo de predicación de San Pablo, quien requirió del apoyo de las Sagradas Escrituras para llevar a efecto una labor de evangelización análoga. Así, aunque su obra no fuera de la magnitud de la del apóstol, él solicitaba la iluminación divina. El punto de comparación entre ambas empresas —la de San Pablo y la de él— se ubicaba en la situación inequívoca de perseguir la misma finalidad: la conversión de

⁸² Luis Fernando Lara, *Teoría del diccionario monolingüe*, El Colegio de México, México, 1997, p. 33.

⁸³ Bárbara Cifuentes, *Historia de los pueblos indígenas de México, Multilingüismo a través de la historia*, CIESAS, México, 1998, p. 103.

infieles. No obstante, el reto era mayor para Olmos al enfrentar una lengua que no poseía escritura.

Él tuvo muy presente que el orden en la lengua mexicana tenía que hacerse manifiesto a partir de la estructura de la lengua latina, y eso le permitió argumentar que no debía considerarse bárbara; por otro lado, y bajo esta premisa, su arte se valía de muchos elementos que provenían del conocimiento del latín, lo cual limitaba a sus posibles lectores.

Esta advertencia era suficiente para justificar que el marco de referencia fuera la gramática latina y no la castellana, la cual había encontrado también su fundamento en la latina, lo que constituyó asimismo una praxis para acercarse a las otras lenguas. La intención era mostrar —a través del latín, lengua perfecta— que la lengua mexicana no era una lengua tan bárbara, susceptible de ponerla en orden, así como al mundo al que remitía.

Esta práctica se repetía pese a encontrarse en situaciones en las que —aparentemente— podía obviarse la referencia al latín, pero su conocimiento actuaba como mediador entre el dominio del castellano como lengua materna y el mexicano como lengua ajena. La supremacía del latín no era sólo de índole práctica sino también simbólica:

Y para sacar esto más de raíz y que se declare de la causa porque en el subjuntivo no damos todos los romances que pone Antonio de Lebrixa en su arte, es de notar que en la lengua latina hay estos adverbios: *quando que significa quando, y cum que quiere decir como*. [...] Pero en esta lengua como no tienen más desta partícula *yntla* que quiere decir sí, solos los romances que cuadraren con ella se pondrán en el subjuntivo según buena razón y no más, porque todos los otros romances del quando y del como se han de reducir...⁸⁴

Así, veremos que los artes de las lenguas fungieron como los elementos que permitían la aproximación de concepciones diversas de la realidad, a partir de la normalización de sus sistemas de comunicación. En el *Arte de la lengua mexicana*, fray Andrés de Olmos manifestó abiertamente la consideración del orden de una lengua como el criterio fundamental para distinguir las lenguas verdaderas de las bárbaras. «... lo mismo es en esta que, aunque a algunos parece bárbara, *tiene orden y concierto* en muchas cosas...»⁸⁵

El arte tenía un fin práctico: la posibilidad de adquirir una habilidad. Así, la gramática era considerada *la ciencia de hablar y escribir correctamente*, y sus reglas estaban sancionadas por autoridades en la lengua a través del uso. Mientras que fijar y preservar la lengua en su máximo esplendor era el objetivo último de una gramática, el arte elabora los preceptos que determinan cuál es la pronunciación correcta (prosodia), la escritura correcta (ortografía), el orden de las palabras (sintaxis) y la significación y accidentes de la palabra (etimología),

⁸⁴ Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 78, cursivas mías.

⁸⁵ Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 61.

según el planteamiento que hace Nebrija, y que fue seguido en parte por Olmos.⁸⁶

El *Arte de la lengua mexicana*, al igual que otros artes de las lenguas aborígenes, tenía como finalidad facilitar su aprendizaje; simultáneamente recogía los preceptos de lo aceptable, correcto y estético en la lengua. No todas las lenguas, ni todas las variedades del mexicano, obtuvieron los calificativos que admitían su pureza y perfección, lo que permitió oponer constantemente la noción de lengua bárbara a aquella que sí permitía su ordenamiento en un arte.

La posibilidad de ser reducida a reglas propiciaba la sistematización de la lengua y, con ello, lograr su dominio. El fin perseguido seguiría siendo —en última instancia— la construcción de un puente sobre el que transitaran adecuadamente los textos evangelizadores, por ello cualquier esfuerzo por normalizar lo aparentemente informe bien valía la pena.

2.1.2.1 *La fuerza de la palabra*

El dominio de una lengua incluía, además del manejo de las reglas, el conocimiento del léxico. Saber una lengua implicaba en primera instancia conocer el verdadero significado de las palabras que la conforman; por ello, los artes y gramáticas se hacían acompañar de un vocabulario. En el ejercicio del arte estaba implícito el dominio de la lengua, y el principio del dominio estaba en la verdad de sus palabras; el dominio de la palabra y en consecuencia del concepto, sin embargo dependería de la relación establecida entre ambos.

La discusión en torno a la relación que guarda el nombre con lo nombrado se remonta a la Antigüedad Clásica. En «El Cratilo», uno de los diálogos de Platón, se plantea la disputa sostenida por Hermógenes y Sócrates para establecer si el nombre guarda una relación natural y unívoca con su significado o si éste es producto de la convención entre los hombres. La reflexión acerca de la relación entre el nombre y la cosa nombrada ha continuado a lo largo del tiempo con diversos matices. Una posición mantiene que significado y significante constituyen un todo indisoluble, en el que uno es inherente al otro. La posición contraria sostiene que entre el nombre y la cosa existe una relación puramente convencional, ya que el acuerdo establecido entre los hablantes es el que asigna el nombre. La presencia de este debate en el período que nos ocupa se puede rastrear en el *Examen de ingenios* (1575) de Juan Huarte de San Juan.

En el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) de Sebastián de Covarrubias mantiene una concepción del lenguaje como un don otorgado por Dios. Así también Don Baltasar Sebastián Navarro de Arroyta, canónigo de la catedral de Teruel, en la Carta que dirige a Sebastián de Covarrubias, advierte que «la mayor parte del conocimiento de las cosas depende del de los vocablos, el que ayuda a ésta, ayuda mucho a todas las ciencias; y así los grandes

⁸⁶ Véase Leonardo Manrique, «La estructura del *Arte para aprender la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos», en Ignacio Guzmán y Eréndira Nansen, *op. cit.*, pp. 97-106.

filósofos antiguos trabajaron mucho en esta parte, como fue Platón en el diálogo Cratilo...». ⁸⁷

En esta visión, conocer los vocablos era poseer el conocimiento de las cosas, de ahí la importancia de identificar los nombres como paso previo al orden en la lengua que, a su vez, era indispensable para conocer el orden de la realidad.

Precisamente esta controversia condujo, durante la Colonia, a la posición de asumir que detrás de un nombre se encontraba invariablemente la cosa nombrada, otorgándole al acto mismo de nombrar, un carácter inusitado y una fuerza poderosa. Es indudable que el espacio colonial otorgó tanta importancia a la palabra, que incluso llegó a conferir poderes mágicos a ciertos términos, en una clara tradición ⁸⁸ que provenía de la Antigüedad, y que en los textos bíblicos encontró eco. Esta postura consideraba al contenido como una entidad intrínseca a la representación —ya sea oral o escrita— de la palabra. La univocidad de significado y significante se hacía patente mediante la fuerza otorgada a la palabra. Esta posición alcanza un punto culminante en dos términos, cuya significación evidencia la fuerza que adquiriría la palabra, estos términos son: ben-decir o mal-decir. En tanto que son actos perlocutorios ⁸⁹, su efecto está implícito en el acto mismo de enunciación. Las palabras pronunciadas significan por el sólo hecho de ser emitidas; así, significado y significante alcanzan la indisolubilidad plena. Al momento mismo de enunciar la frase «Yo te bendigo» tiene lugar el efecto cuyo contenido encierra el término «bendecir». Esta relación estrecha e indisoluble entre significado y significante imperaba tanto en las nóminas como en los conjuros ⁹⁰; de aquí la importancia de que ciertas frases fueran pronunciadas con estricto apego a las formas establecidas, por alguien autorizado para ello, ya que al alterarse se trastoca su efecto.

La fuerza de la palabra adquiriría múltiples dimensiones, sin embargo explorar al menos dos de ellas nos permitiría aquilatarla: en una primera versión, la palabra evocaba, sugería, incitaba, provocaba; en una segunda versión, la palabra invocaba, llamaba, traía consigo. Había así dos fuerzas: una fuerza evocadora y una fuerza invocadora, ambas peligrosas cuando se trataba de palabras relacionadas al mal; sin embargo, no habría duda de que nombrar al demonio era invocarlo y ello podía resultar en sumo riesgo y conducir a la pérdida del alma.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁸⁸ Al respecto puede consultarse Giorgio Cardona, *Antropología de la escritura*, edit. Gedisa, Barcelona, 1991 y *Los lenguajes del saber*, Gedisa, Barcelona, 1994, Bottéro, *Cultura, pensamiento, escritura*, Gedisa, Barcelona, 1995.

⁸⁹ J.L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras, Palabras y acciones*, editorial Paidós, Barcelona, 1971.

⁹⁰ Giorgio Cardona, «Los amuletos escritos: una divagación comparativa» en *Los lenguajes del Saber*, editorial Gedisa, Barcelona, 1994.

La palabra otorgaba el poder a quien pudiera dominar su fuerza; en este caso, la fuerza evocadora permitía suscitar el interés, la incitación, la sugestión o persuasión sobre quien escuchaba; por ello, era importante saber manejar la lengua, artificio que alcanzaba una de sus mejores manifestaciones en la predicación cristiana durante la época colonial. Las concepciones en torno a la univocidad entre significado- significante, y la fuerza de la palabra la manifestó Olmos con respecto al nombre de Dios, cuando señalaba: «¿Oh Hijos míos! quizá alguien diga ¿cuántos nombres de Dios hay? Pues hay muchos aquí en la tierra, pero uno solo en el cielo. No conviene que se diga de tan diversos modos, en tan distintos idiomas y palabras, porque es llamado Dios [...] Dios el Padre, Dios el Hijo y Dios el Espíritu Santo, tres personas, pero un solo Dios todopoderoso...».⁹¹ En el traslado de los sermones al mexicano mantuvo el término Dios aunque conocía el término *téotl*, posiblemente porque consideraba la fuerza de la palabra en la selección del término.

El encuentro con la diversidad lingüística del Nuevo Mundo propició una política de atención que privilegió a las lenguas mayoritarias, en el caso específico de la Nueva España se puso especial interés en el náhuatl o mexicano, que contó con varias descripciones gramaticales, vocabularios y traducciones de textos cristianos.

La composición del arte que elaboró Olmos propició la integración de nociones ajenas, procedentes del mundo cristiano que conllevaban la finalidad de colocar a los indios en el camino que propiciara la salvación de sus almas. Olmos dispuso los ejemplos en la lengua mexicana de tal modo que, además de modelar los principios gramaticales también contribuyeran a conformar una visión del mundo teológico cristiano; podía así Olmos intentar la reorganización del mundo indio bajo los preceptos cristianos. No sería difícil desprender de este punto de partida, la inclusión de nuevas prácticas en la organización social y política de los indios. Este reordenamiento no implicaba un rechazo absoluto al mundo indio, ya que significó para Olmos también la integración de aquellas costumbres y maneras que consideraba aceptables en la vida cristiana procedentes de las enseñanzas de los viejos.

2.2 La estrategia religiosa: el orden bíblico

Los pueblos conocidos antes del descubrimiento de América eran reconocidos por los europeos a partir de los relatos de las Sagradas Escrituras. No obstante, la llegada de los europeos al continente americano cambió por completo la concepción europea que hasta entonces se tenía del mundo, pues además de expandirlo territorialmente planteaba la necesidad de aclarar la existencia de América en la descripción bíblica.

⁹¹ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 61.

Para 1528, año en que Olmos llegó a tierras americanas, aún podía considerarse la presencia del Nuevo Mundo como una ruptura con la concepción que la tradición bíblica sostenía.⁹² La evidencia de la preocupación de Olmos por explicar el origen de los habitantes del Nuevo Mundo, desde una concepción bíblica se la debemos a Mendieta, quien señala:

El dicho P. Olmos tuvo opinión que en uno de tres tiempos, o de una de tres partes, vinieron los pasados de quienes descenden estos indios; o que vinieron de tierra de Babilonia cuando la división de las lenguas sobre la torre que edificaban los hijos de Noé; o que vinieron después, de tierra de Sichen en tiempo de Jacob, cuando dieron en huir algunos y dejaron la tierra; o en los tiempos en que los hijos de Israel entraron en la tierra de promisión y la debelaron y echaron de ella a los cananeos, amorreos y jebuseos.⁹³

Una vez desechada la posibilidad de que las nuevas tierras fueran islas de Asia y ante la inminente evidencia de constituir un nuevo continente, los españoles contrastaron la realidad que se abría ante sus ojos con las constantes discursivas ofrecidas por la Teología y la Filosofía Natural. En este contraste aparecía como ruptura que los habitantes de la zona tórrida, que anteriormente no cabían en las expectativas, hicieran su aparición y debía ofrecerse alguna explicación plausible al respecto.⁹⁴ Ajeno a la creación se encontraba este espacio geográficamente tan alejado del mundo conocido y tan extraño a todo lo imaginado, cuyo sospechoso origen ocupó a muchos estudiosos de la época.⁹⁵ El orden del mundo establecido por la Biblia no tenía correspondencia con la realidad que se imponía a la mirada de quienes llegaban a las tierras recién conquistadas; a partir de ese momento se generaron nuevos discursos cuyas tendencias iban en búsqueda de la conformación de esos discursos con la nueva realidad. Muchas crónicas y tratados de esta época giraron en torno a explicaciones de esta índole.⁹⁶

La temporalidad de los habitantes mesoamericanos de la Nueva España, por otra parte, se veía abruptamente interrumpida por la presencia ajena, ya que bajo la nueva circunstancia no sería posible continuar con la cuenta calendárica que cada cincuenta y dos años era renovada, según la tradición mexicana. Por su cuenta, los españoles, cristianos en su mayoría, se vieron forzados a incluir en su propia temporalidad, regida por los acontecimientos narrados en las Sagradas Escrituras, la existencia de un Nuevo Mundo, sus habitantes y sus lenguas

⁹² Aun a finales del siglo XVI se continuaba hablando de ello, véase Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias* [1590], prólogo, edición y notas de Edmundo O'Gorman, FCE, México, 1962, segunda edición.

⁹³ Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, p. 268.

⁹⁴ Henrico Martínez, *Reportorio de los tiempos e historia de esta Nueva España* (1606), CONACULTA, México, 1991, tratado tercero, capítulo V, pp. 268 - 272.

⁹⁵ Véase Edmundo O'Gorman, *La invención de América, Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, FCE, México, 1984.

⁹⁶ Por ejemplo, Henrico Martínez, *op. cit.*, y Joseph de Acosta, *op. cit.*, entre otros.

como parte de la obra divina cuya explicación tendría que ser coherente con las verdades bíblicas.

Las lenguas del Nuevo Mundo aparecían a los ojos del conquistador español como lenguas antiquísimas y sumamente complejas, no obstante, susceptibles de ser descritas y aprendidas bajo los parámetros de la propia.

La búsqueda de Olmos del orden y el concierto en la lengua mexicana, como lo manifiesta en el arte, hace suponer que su percepción de la realidad novohispana correspondía al desorden, producto de la apropiación que el demonio había hecho de este mundo, pese a que ambos mundos habían sido producto de la divina creación, única e inobjetable, según las Sagradas Escrituras. Carente de una explicación satisfactoria, Olmos y otros cristianos afianzados en las concepciones bíblicas, ubicaban la existencia del Nuevo Mundo y sus habitantes en la lógica del caos: un mundo inesperadamente extenso y sumamente poblado, cuyos habitantes tenían apariencias y costumbres extrañas, aunadas a la amplia y sorprendente variedad de lenguas. La tarea de los frailes estaría, entonces, centrada en la restauración del orden, al recuperar el Nuevo Mundo del dominio demoníaco, a través de la evangelización.

La organización de esta tarea requeriría, entre otras cosas, la identificación de las distintas lenguas, estableciendo una jerarquía entre ellas, con la finalidad de seleccionar aquéllas que fueran adecuadas a la evangelización.

La elaboración de artes de las lenguas indígenas ya había iniciado cuando las autoridades españolas también llegaron a considerar la pertinencia de organizar el conocimiento de la diversidad lingüística de la Nueva España, por lo menos contar con un registro de los nombres de las lenguas, su ubicación y el número de hablantes.

Las dos estrategias, aunque distintas, conllevaban una misma finalidad: ordenar el Nuevo Mundo, bajo la perspectiva correspondiente.

2.2.1 Las intenciones franciscanas: el arte de Olmos

Los franciscanos estaban convencidos que en el sermón en mexicano se mantenía la fuerza evocadora de las palabras, de manera que se podría ejercer sobre los indios una supremacía tanto en su pensamiento como en su actuación. El manejo y dominio de la palabra en mexicano acarrearía así, por la fuerza persuasiva del discurso, un control sobre el individuo mismo. Pero, no bastaba vestir con ropaje nuevo las ideas cristianas, se requería trasladar un mundo conceptual al otro. El mundo indígena resultaba incomprensible, pese a los intentos que Sahagún y Olmos⁹⁷ habían hecho al elaborar la historia de los indios a partir de sus propias narraciones. La convivencia entre dominador y

⁹⁷ Me refiero en este caso a Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*, Edit. Porrúa, México, 1981 y el trabajo de Olmos como cronista que está documentado por Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, conocido como *Tratado de antigüedades*. Véase Baudot, *Utopía e Historia en México*, p. 170.

dominado no sería suficiente para zanjar la brecha comunicativa que existía entre ambos, y a ella se sumaba la dificultad de acercar dos lenguas y dos mundos.

Los conceptos cristianos —de por sí abstractos— detrás de palabras como ángel, dios, demonio o pecado resultaban ajenos a los indios del Nuevo Mundo, porque no eran sólo palabras extrañas que buscaban acomodo en un tejido discursivo ajeno y cuyo entramado parecía familiar, sino faltaba la construcción de un complejo idiosincrático que carecía de referentes.⁹⁸ Por eso, se buscó en la lengua mexicana el término que cubriera el concepto, se acuñó alguno que se asemejara o se recurrió a trasladarlo de la lengua castellana, aun cuando la presencia del término no supliera satisfactoriamente la necesidad conceptual.

A partir de los términos que aparecen en el arte, pude recuperar parte de esa nomenclatura que Olmos consideraba imprescindible en la sistematización de lo desconocido, por lo que lo mismo recurrió a *préstamos* que a *calcos lingüísticos*, en la medida en que uno u otro le ofrecían la posibilidad de moldear la realidad indígena al orden hispano.

Aunque el léxico no tiene una presencia explícita en el arte (ya que el autor nos remite directamente al vocabulario), Olmos proporcionó la correspondencia entre la forma castellana y la mexicana de algunos términos que consideramos especialmente pertinentes, como era el caso de palabras como ángel, dios, doctrina y algunas otras, que fue posible seguir a través de los ejemplos. Pese a que el mexicano se consideraba una lengua prolija y abundante, cuando se requería introducir nuevas concepciones inexistentes en el mundo indígena y por ende en la lengua, los términos resultaban insuficientes. El vocablo castellano estuvo presto en estos casos: «... Lo mismo harán con los nombres que de nuestro castellano toman. Ex.: angel, plural angelotin, uel angelote».⁹⁹ Olmos describe la morfología de esta palabra (la formación del plural), lo que nos hace pensar que «ángel» era un término admitido de forma corriente en la lengua mexicana. Por supuesto, la búsqueda de los términos específicos en lengua mexicana condujo a Olmos a localizar algunos que parecían traducir la cosmovisión cristiana a la india en un paralelismo que más tarde le resultaría conflictivo. En este caso se encuentran términos como diablo-*tlacatecólotl*; *téutl*-dios; *tlatlaculli*-pecado y otros.

La lengua y el mundo obedecían a un orden; construir o trasladar los vocablos daba paso del orden de la lengua al orden del mundo. En términos bíblicos, el orden simbólico que proporcionaba el alfabeto tenía significado divino, puesto que *alfa* y *omega* constituían el principio y el fin de todas las cosas, precisamente donde se encontraba Dios. También la lengua mexicana se vio sometida a este orden alfabético, en virtud de su traslado a la escritura latina en una lista de elementos léxicos diversos. En su arte, Olmos nos proporciona un ejemplo:

⁹⁸ De esto trataré en el capítulo IV.

⁹⁹ Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 32

Ex.:	singular	plural
	coatl, culebra	cocoa
	cueyatl, rana	cuecueya
	maçatl, venado	mamaça
	muyutl, mosquito	mumuyu
	teculutl, búho	teteculo
	teutl, dios	teteu
	tzilutl, cierta ave	tzitzilu
	vexolutl, gallo	veuxolu ... ¹⁰⁰

Por otra parte, Olmos seleccionó los verbos que le servirían de ejemplo para exponer *el orden gramatical* que la lengua presentaba (pese a la enorme dificultad que ello implicaba), al mismo tiempo que conducía el comportamiento de los indios hacia la vida cristiana:

En todas las lenguas, así latina como las demás, lo que tiene mayor dificultad es la materia de los verbos, porque en ellos consiste principalmente toda la armadura del bien hablar, y lo mismo es en esta que, aunque a algunos parece bárbara, tiene orden y concierto en muchas cosas...¹⁰¹

Olmos puso atención en establecer el orden en la lengua mexicana y organizó acertadamente la información en torno a los verbos, pero es de notar que eligió para ejemplificar algunos verbos, cuya frecuencia evidencia su interés por organizar también la vida de los hablantes de mexicano. Así, algunos verbos aparecen recurrentemente: servir; amar; ayunar, además de pecar, enseñar y predicar. Estos verbos son usados en forma reiterada para ejemplificar la conjugación y la formación de derivados. Posteriormente, en la última parte del texto, Olmos presenta algunas «formas de hablar comunes y otros romances extravagantes»¹⁰² que había en esta lengua, y expone oraciones completas en las que se confirma la intención evangelizadora de las reglas gramaticales. En el ejemplo: «cuando yo amare a Dios, seré bueno, *yn ihquac nictlactlaz in Dios, niqualli niez*»,¹⁰³ Olmos sintetiza lo que en páginas anteriores ha dado a conocer, como la conjugación completa del verbo amar y las formas nominales de *ser bueno*.

La selección de los ejemplos que Olmos usó a lo largo del arte no son azarosos, ni ingenuos; probablemente no serían ni siquiera los más indicados para facilitar, en términos estrictos, el aprendizaje de una *lengua tan abundosa y compleja*. Más bien, se trasluce en el arte la materia discursiva que interesaba a

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 61, cursivas mías.

¹⁰² *Ibid.*, p. 178 y ss.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 78.

la evangelización y la pretensión de Olmos de poner orden en el mundo de los indios mexicanos.

A través de un análisis morfológico elaborado desde la perspectiva de la lingüística descriptiva actual, se puede reconocer que la misma raíz verbal adquirió en la descripción de Olmos una versatilidad sorprendente, según si era usado como paradigma verbal, la raíz *mach-* (en las páginas 88-89 ofrece la conjugación) adquiriría la acepción de enseñar; mientras que aparecía como *predicar* cuando era usada para ejemplificar las maneras de hablar:

“Ex.: *nonalontemach tiquih*, vendré a enseñar; *nitecenmachtia*, yo enseño a alguno del todo.”¹⁰⁴

Pero, “Ex.: así suelo predicar, se hace de esta manera: *yuh nitemachtiani*.”¹⁰⁵

También utiliza la misma raíz verbal para hablar de los derivados:

«*Talmachtilli*, discípulo

Temachtilli, doctrina con que algunos se enseñan

Temachtilli, doctrina que enseñan a otros

Nonemachtilo, todos enseñan».¹⁰⁶

La utilización reiterativa de esta clase de términos para ejemplificar las nociones gramaticales parecía entrar en abierta contradicción con la afirmación de lo abundosa y prolija que era la lengua mexicana. El esfuerzo de Olmos por poner orden en ella le conducía tanto a la búsqueda de reglas gramaticales, como a la delimitación de los términos usados como modelo. La naturaleza aglutinante de la lengua mexicana fue bien aprovechada por los frailes para acuñar nuevos términos a partir de la combinación adecuada de ciertas raíces gramaticales con los afijos pertinentes.

2.2.1.2 La escritura como principio del orden en la lengua

El primer paso en la búsqueda de la sistematización deseada por Olmos sería sin duda, la intermediación de la escritura, ya que fueron las letras las que le dieron el fundamento. Sostenía que el procedimiento para llegar a establecer la

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 115, subrayado mío.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 183, subrayado mío.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 49-55.

convención ortográfica de una lengua, sería la conformidad entre escritura y pronunciación:

La ortografía y manera de escribir y pronunciar suele se tomar de la escrituras de los sabios y antiguos donde las hay; pero en esta lengua que no tenía escritura, falta esta lumbre y así en ella hemos de andar adivinando; pero pondré aquí lo que me parecerá acerca de la ortografía y pronunciación. Y si cuadrare poner en uso para que en todos haya conformidad en el escribir y pronunciar de aquí en adelante.¹⁰⁷

Es interesante confirmar que el orden que estableció Olmos en su *Arte de la lengua mexicana* y específicamente el lugar que le asigna a la ortografía en su gramática, difiere del orden que siguió Nebrija en su *Gramática Castellana* y se acerca más al orden de las *Introducciones latinae*¹⁰⁸. En cuanto a las partes de la oración, Olmos mantuvo cierta similitud con los modelos gramaticales de la época, que siguen la propuesta de los gramáticos griegos, retomada posteriormente por los latinos y usada, por último, en el castellano.¹⁰⁹

Olmos coloca el capítulo de la ortografía hacia el final de la obra. La lengua mexicana requería una propuesta ortográfica como reconoció Olmos, en cambio Nebrija buscaba el perfeccionamiento en la escritura tanto de la lengua latina como de la castellana: «...los griegos llamaron *orthographia*: que nosotros podemos nombrar en lengua romana *sciencia* de bien y derechamente escribir». ¹¹⁰ Ambos coinciden en señalar que a través de la ortografía, las letras representan a los sonidos,¹¹¹ no obstante, el lugar que le asignan es distinto. Si llevamos la reflexión al terreno de la oposición aristotélica del fondo y la forma, y por otra parte consideramos que la forma también es fondo, nos preguntamos: ¿Qué significa que Nebrija iniciara con la ortografía en tanto que Olmos la planteara hasta el final?

La razón que ofrece Nebrija, al colocar en primera instancia la ortografía, habla del orden *natural* y conforme a ello de la importancia que otorga a la *forma de escribir correctamente* es decir, el interés de Nebrija por la forma sobre

¹⁰⁷ Ibid., p. 173.

¹⁰⁸ Leonardo Manrique considera que Olmos conoce los distintos modelos gramaticales y que adapta el orden a las necesidades de la lengua, *op. cit.*, p. 102. Según Ascensión y Miguel León Portilla, el arte de Olmos tiene más correspondencia con la gramática latina de Nebrija. Véase la nota 63, Walter Mignolo, *op.cit.*, confirma esta posición y la hace extensiva a todas las gramáticas de las lenguas indígenas elaboradas durante los siglos XVI y XVII.

¹⁰⁹ En el prólogo del *Arte*, Olmos indica las partes de que está compuesto: nombres y pronombres; conjugación, formación y diversidad de verbos; las partes declinables y algo de ortografía. Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, pp. 10-11. Véase Concepción Abellán Giral, «Las *introducciones latinae* y la *Gramática castellana*: estructura y partes de la oración», en Ignacio Guzmán y Eréndira Nansen, *op. cit.* pp. 47-56.

¹¹⁰ Nebrija, *op. cit.*, p. 111.

¹¹¹ Nebrija, *op. cit.*, p. 121, Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, pp. 173-174.

el fondo.¹¹² Para Walter Mignolo, la inversión que hace Nebrija en la lengua castellana —en la cual el dominio de la letra sobre la voz (pronunciar como se escribe) se cambió por la regla antigua de la letra con respecto a la voz en la tradición filosófica griega (escribir como se habla)— es la primera manifestación de la discontinuidad de la tradición clásica en el mundo moderno.¹¹³ Sin embargo, la influencia de Nebrija en el Nuevo Mundo proviene de las *Introducciones Latinae* y no de la *Gramática Castellana* como hemos señalado antes, lo que propició que Olmos, al igual que otros gramáticos novohispanos, estuviera consciente de que era más importante atender al contenido y que la forma definitivamente debía responder únicamente a esta necesidad, por ello trata a la ortografía en última instancia y en forma breve.

Olmos tuvo presente que su propuesta ortográfica podía tener algunas modificaciones, no obstante, su interés por establecer una convención ortográfica no conllevaba la intención del perfeccionamiento a través *del correcto escribir*, más bien encerraba la preocupación de poner orden en la pronunciación a través de su escritura, ya que el mexicano presentaba mucha variación en ella, lo que aumentaba su carácter de caótica:

...a mí me parece que ni en la pronunciación es g, ni se debe tampoco escribir; pues la c cuando se pone después de la n parece que tira a pronunciación de g quando esta es una misma diction, pero en la verdad no es sino pronunciación de c. Y ansi no se ha de escribir *cenga*, sino *cenca*.¹¹⁴

La buena pronunciación fue el principal criterio para establecer la ortografía de la lengua mexicana, la cual tenía como finalidad el buen entendimiento. En defensa de la buena comprensión Olmos sugirió convenciones ortográficas, aun en aquellas situaciones en las que trataba de la variedad prestigiosa del mexicano, por ello aunque las mujeres tezcocanas pronunciaban *v*, Olmos afirmaba: «Y por esso quitamos del abece la *v* consonante, porque donde se pronuncia no es bien pronunciada, y será antes abuso que buen uso».¹¹⁵

La preocupación por la forma en la escritura era muy propia de la época, muchos autores contemporáneos de Olmos consideraban que la escritura debía corresponder a lo que se hablaba y que debía estar, a su vez, más ligada al contenido que al embellecimiento. De este tenor son los comentarios que a lo largo del *Diálogo de la lengua* (escrito entre 1535 y 1536) propone Juan de Valdés, quien se oponía a formalizar la ortografía castellana siguiendo

¹¹² Pese a que aluda a Aristóteles para afirmar que las palabras fueron halladas para decir lo que sentimos y no que el sentido deba servir a las palabras, Nebrija, *op. cit.*, p. 181.

¹¹³ Walter Mignolo, *op. cit.*, pp. 29- 67.

¹¹⁴ Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 174.

¹¹⁵ *Loc. cit.* Este comentario abre muchas interrogantes de índole lingüística: ¿Será posible deducir que las mujeres de otras provincias no tendrían esta variación? ¿Es una marca de género para toda la lengua mexicana? ¿Es una marca de género sólo para la variedad de México y Tezcoco? ¿Quiénes determinan que ésta no es buena pronunciación? ¿Así le ha parecido a Olmos o ha sido el comentario externado por sus informantes varones?

puntualmente al latín y desviándose de la pronunciación: «...siendo fuera de propósito que en una lengua vulgar se pronuncie de una manera y escriba de otra...». ¹¹⁶

Esta misma actitud estuvo muy acorde y venía a propósito de lo que significaba para Valdés un estilo llano:

... el estilo que tengo me es natural, y sin afectación ninguna escribo como hablo; solamente tengo cuidado de usar de vocablos que sinifiquen bien lo que quiero dezir, y dígolo quanto más llanamente me es posible [...] que todo el bien hablar castellano consiste en que digáis lo que queréis con las menos palabras que pudiéredes... ¹¹⁷

Todo ello parece apuntar hacia el carácter utilitario de un texto en el que se ponía más atención al contenido que a la forma, posición que era explícita en Valdés por la naturaleza propia de la temática de la que se ocupaba su texto y que estaba implícita en Olmos. La dualidad fondo-forma constituía una discusión que adquirió mucha vigencia entre los contemporáneos de Nebrija, de Valdés y de Olmos a partir de que la integración del pensamiento clásico grecolatino hubo traído consigo las diversas posiciones que la retórica clásica actualizó a través de los Padres de la Iglesia.

La posición de Olmos mantenía coherencia con la búsqueda de la armonía en la composición de los tratados, en la que utilizó un estilo llano, en virtud de su interés de que los indios comprendieran sus sermones. La inclusión de segmentos de los Huehuetlahtolli en el sermón de las pecados capitales para ilustrar el uso de la lengua mexicana tuvo como doble propósito el establecimiento de las situaciones ejemplares en la vida cotidiana.

Olmos hizo esfuerzos por comprender y describir la lengua mexicana, como lengua verdadera, mediante la composición de su *Arte* concluida en 1547; años más tarde redobló estos esfuerzos trasladando a esta misma lengua dos sermones. El objetivo de Olmos estaría centrado en la búsqueda de la armonía, bajo la cual tendrían lugar la consonancia y la perfección. Con ello se colocó en franca oposición a las decisiones de la Corona de abandonar el uso de las lenguas indígenas en la predicación.

Tres años tenía de circular el *Arte* para aprender la lengua mexicana en forma manuscrita, ¹¹⁸ ya que no llegó a la imprenta en aquel tiempo; posiblemente por la fuerte oposición a aceptar a las lenguas aborígenes como lenguas de evangelización ¹¹⁹. Sin embargo, Olmos tenía que demostrar que

¹¹⁶ Juan de Valdés, *op. cit.*, p. 92.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 158.

¹¹⁸ Se conoce la existencia de seis ejemplares, ver Ascensión y Miguel León Portilla, estudio introductorio al *Arte de la lengua mexicana*, p. XXXIII.

¹¹⁹ Esta oposición estuvo sostenida por el alto clero (como lo manifiestan los acuerdos tomados en los concilios), por la Corona española que mantuvo la negativa a autorizarlas y por algunos frailes que ponían en duda la capacidad de las lenguas indias para hablar de los misterios de la fe. Véase el capítulo I, el apartado titulado Evangelizar en lengua mexicana.

además del orden alcanzado en el arte también pondría armonía con sus sermones.

2. 3 La estrategia política: nombrar y ordenar

Desde una perspectiva religiosa la Iglesia católica y, más específicamente, los frailes intentaban dar una explicación plausible a la procedencia de los extraños habitantes del Nuevo Mundo, basados en las narraciones bíblicas. Desde una perspectiva política, la Corona española levantaba un registro de los recursos, habitantes e historia de sus nuevas posesiones, en lo que ahora se denomina *Relaciones Geográficas del Siglo XVI*¹²⁰, y una especie de censo de población en la Nueva España. Las dimensiones del territorio recién descubierto, la variedad de sus habitantes, la multiplicidad de lenguas, además de la diferenciación geográfica (orográfica, hidrológica, de flora y de fauna, entre otras) obligaban a quienes se consideraban dueños de él a elaborar un registro prolijo y cuidadoso de estas nuevas posesiones.

A partir de estos registros, los gobernantes españoles podían tener una idea aproximada de la distribución de las lenguas indígenas en el territorio conquistado y su importancia numérica. Su lectura en el momento actual me proporciona una idea acerca de la concepción que los propios españoles que estaban a cargo del registro o sus informantes —mayoritariamente *nahua hablantes*— tenían acerca de ellas.

Esta información acompañaba a otros datos como el número de habitantes indios, su disminución a partir de la presencia española, las particularidades acerca del terreno, la flora, la fauna, etcétera; ante lo cual queda claro que las intenciones de la Corona Española giraban en torno al reconocimiento del territorio conquistado. Por ello, era importante tener conocimiento de los nombres de las comarcas, las villas y los pueblos así como de las sierras y los valles (y lo que quería decir en su lengua el nombre de cada cosa).

De igual manera, para la Corona española era importante tener conocimiento de la población, cuya identificación podía hacerse mediante el nombre de la lengua que hablaba; aún cuando éste no siempre correspondía al que le asignaban los propios hablantes sino al que le daban los hablantes de la lengua mexicana, ya que en muchas ocasiones eran ellos quienes aportaban esta información. En la relación de Cuzcatlán, por ejemplo, los informantes son «todos indios principales y ladinos de la lengua mexicana y parte dellos, en la lengua española»¹²¹ quienes reportan que «las lenguas que hay entre ellos son tres, que son: mexicana, que es la principal y general, y chochona y mazateca, lenguas oscuras y malsonantes a nuestro oído».¹²²

¹²⁰ René Acuña, (editor) *Relaciones Geográficas del Siglo XVI*, UNAM, México, 1987, nueve volúmenes.

¹²¹ René Acuña, (editor), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, tomo 2, vol. 5, p. 93.

¹²² *Ibid.*, p. 97.

El desorden cedía el paso a un cierto orden en la medida en que los colonos españoles conocían los nombres de las cosas (pueblos, grupos humanos, sierras, montañas, ríos, lenguas, etc.), lo cual permitía su identificación y control: el que nombra ejerce dominio sobre lo nombrado y está en condiciones de iniciar su clasificación.¹²³ No es casual que el nombre de las lenguas¹²⁴ y de quienes las hablaban hubiera sido otorgado, desde finales del siglo XVI, por algunos representantes del antiguo imperio mexica, quienes servían de intérpretes a los españoles que levantaron el censo.

El nombre que los mexicanos otorgaban a los otros pueblos y los comentarios acerca de ellos, nos permiten descubrir —en muchos casos— su posición frente a esos pueblos, en la relación de Hueytlalpa dice:

Son indios tochos y muy ignorantes los que son comunes y plebeyos, y, los que gobiernan a éstos, son de buenos entendimientos; y, en las inclinaciones, todos son de una suerte que son de poco ánimo y, los unos y los otros, muy móviles en todo. Son amigos de sólo comer, y beber y holgar, y son de lengua totonaques, diferentes de mexicanos, aunque los mayores y principales saben todos la lengua mexicana.¹²⁵

El mexicano y su lengua se constituían de este modo en los intermediarios forzosos que acercaron un mundo al otro, y que asistieron al europeo en su tarea de ordenar lo que percibía como caos. Muy pronto los españoles comprendieron la importancia que el mexicano tenía en la Nueva España.

Los criterios para nombrar (y por ende ordenar) las lenguas indias se impusieron desde la particular visión mexica, estos criterios en algunos casos fueron suficientemente explicados:

A los naturales desta provincia llaman cuixcas, que quiere decir los de la tierra de lagartijas, porque hay muchas; son de nación chontales o tuztecos que se interpreta que 'hablan en la garganta'. No se escribe (su lengua), porque no se pronuncia.¹²⁶

Lo que abundaba en el lugar era retomado para dar nombre a sus habitantes en muchas ocasiones, o en otros casos la dificultad natural para dominar una lengua ajena fue motivo para darles nombre; en cualquier caso los comentarios en torno a ellas permiten reconstruir la valoración que tanto los

¹²³ El primer nivel de legitimación del orden cognoscitivo del mundo lo constituye la composición del vocabulario, según plantean Peter Berger y Thomas Luckmann en *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1993, p. 123.

¹²⁴ Recientemente los diferentes grupos étnicos han pugnado por ser reconocidos mediante los nombres que ellos se asignan a sí mismos y a sus lenguas, dejando de lado los que por tradición colonial les fueron impuestos: tarasco por purépecha, otomí por ñahñú, tarahumara por rarámuri, huasteco por teenek, etcétera.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 153. El editor comenta que Joseph Velasco, autor de esta relación, perteneció probablemente a la etnia mexicana.

¹²⁶ Acuña (ed), *op. cit.*, tomo I, vol 6, p. 340.

nahuas como los españoles hacían de las lenguas que consideraron subalternas. Los criterios que guían dicha valoración delatan los prejuicios lingüísticos que rodeaban a las otras lenguas indígenas. Así, los nombres que las lenguas prehispánicas recibían en mexicano hacían alusión a lo poco aceptables que resultaban a los oídos nahuas, por ejemplo 'hablan en la garganta, por lo tanto impronunciables o difíciles de imitar'; y todavía más, 'no se escribe porque no se pronuncia'; es decir, por impronunciable resultaba imposible de ser representado en grafías.

Por el contrario, cuando se trataba de nociones elaboradas en torno a la lengua mexicana, los españoles aceptaban una situación distinta: «Y así, la lengua que se hablaba y habla hoy día en estos lugares que están en pie, es la misma cortesana de México, que *es la mejor y más universal* de muchas que se hablan en este reino». ¹²⁷

Para destacar qué es lo que los españoles querían decir con *la mejor*, debo establecer un contraste entre los adjetivos que emplearon para referirse a unas y otras lenguas que compartían una misma provincia, así en la relación de Cuzcatlán, anteriormente citada, se opone el mexicano como lengua principal y general en contraposición del chocho y el mazateco como lenguas oscuras y malsonantes.

Tanto la supremacía de la lengua mexicana al momento del contacto, como el principio del orden que se trataba de encontrar entre las diversas lenguas implicó una jerarquía entre ellas, según la cual la lengua mexicana sería mejor que cualquier otra lengua indígena, aun aceptando el carácter mayoritario de alguna otra, tal como el otomí ¹²⁸.

La categorización de las lenguas indias y los criterios sobre los que ésta se basaba se hacían extensivos a la variación dialectal que presentaba el mexicano; diversidad que dejaba de ser caótica en la medida en que se establecía un orden jerárquico. El náhuatl del altiplano central se consideraba la mejor variedad.

Pese a que se considerara la supremacía y perfección de la lengua mexicana, los españoles tenían presente la variación dialectal que manifestaba a lo largo de todo el territorio, de manera que intentaban ofrecer explicación a esas diferencias: «La lengua que hablan es la mexicana, aunque algo *rústica y no pulida*: la causa es porque son serranos». ¹²⁹ La relación de Tuztla fue

¹²⁷ *Ibid.*, p. 315.

¹²⁸ Las lenguas indígenas mayoritarias en la Nueva España, como Diego Muñoz Camargo señala explícitamente en su relación, eran el mexicano y el otomí; sin embargo, no había duda que esta última presentaba dos condiciones adversas: primero, aunque fuerte numéricamente no contaba con el prestigio y la difusión que ya tenía el mexicano; segundo, las propias condiciones estructurales —una fonética sumamente compleja, por ser lengua tonal— hacían sumamente difícil el intento de aprenderla. Esto permite explicar, en parte, las razones que tuvieron los franciscanos para atender en manera especial a la lengua mexicana y cómo ésta se fue transformando en la lengua de evangelización en gran parte del territorio de la Nueva España.

¹²⁹ Acuña (ed) *op. cit.*, tomo II, vol V, p. 208.

explícita al señalar: «La lengua que hablan es mexicana muy tosca, y es corrompida en vocablos diferentes de la mexicana».¹³⁰

En las *Relaciones Geográficas* podemos encontrar otros calificativos para describir la lengua: además de rústica y no pulida, tosca, villana, corrupta y avillanada.¹³¹ De todas las variedades de la lengua mexicana, la que hablaba la nobleza del altiplano central se distinguía como fina y pulida.

Con respecto al nombre otorgado a la lengua, objeto de mi interés, encuentro que la denominación «lengua mexicana» se empleó más frecuentemente durante la colonia, en tanto que la denominación que le daban los propios hablantes parecía quedarse en el olvido, a excepción de la relación de Tetela, en la que se señala: «Llámase, la lengua que hablan, *nahua tlatolli*, que es la general que habla toda la nación mexicana, que diría lengua de los nahuas o lengua nahua».¹³²

El nombre «lengua mexicana» no marcaba ninguna diferencia entre las lenguas o entre las variedades dialectales de la misma lengua, sino que establecía una relación de poder en la que quien nombraba era el que había dominado.¹³³ Una situación semejante sucedió con los nombres de las otras lenguas indígenas en las que ha prevalecido durante mucho tiempo el nombre asignado desde fuera sin tomar en cuenta diferencias dialectales o variaciones lingüísticas dignas de mención.

El reconocimiento de la diversidad dialectal de la lengua mexicana no pasó inadvertida para los españoles, Diego Muñoz Camargo, «mestizo que *fue educado desde sus tiernos años como español y que a sí mismo se identificaba como tal*»¹³⁴, en la relación de Tlaxcala, señala: «...un lenguaje es la lengua tascalense y pura lengua mexicana, y *no tiene más diferencia de la que puede tener la lengua sevillana, de la toledana o la asturiana*».¹³⁵

En la medida en que un pueblo mostraba una organización social más compleja su lengua pudo ser considerada más fina y pulida; mientras que se consideraba que los pueblos con escaso desarrollo deberían poseer lenguas toscas y corruptas. Diego Muñoz Camargo, en las *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, argumentó profusamente los criterios que otorgaban a la lengua mexicana su carácter de pura y bien pulida, la comparó con el latín en cuanto a lo amplia y copiosa.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 290.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 126, 283, 290 y vol II, p. 61.

¹³² Acuña (ed) *op.cit.*, tomo II, vol I. p. 266.

¹³³ En relación con el nombre de la lengua mexicana, véase Bárbara Cifuentes y Valentín Peralta, «¿Lengua náhuatl o lengua mexicana? Una disensión en el siglo XIX», en Zarina Estrada (editora) *Memorias del II Encuentro de Lingüística en el Noroeste*, Universidad de Sonora, Hermosillo, 1994, tomo dos, pp. 175-187.

¹³⁴ Acuña (ed) *op.cit.*, tomo I, vol. IV, p. 13, la cursiva es mía.

¹³⁵ *Ibid.* p. 78, la cursiva es mía.

Es una lengua (la mexicana) la más amplia y copiosa que se ha hallado, *después de la latinidad*; es suave y amorosa, y en sí muy señora y de gran presunción, compendiosa, fácil y dócil, que no se le haya fin ni cabo. Y se pueden con facilidad componer versos en la propia lengua con medida y consonancia, con el modo de escandir y componer.¹³⁶

Además, señaló que en la lengua mexicana se podía componer versos con medida y consonancia; su idea del pulimiento de la lengua podría ser una concepción tomada de fray Bernardino de Sahagún, ya que recuerda al libro VI de la historia del franciscano, a quien citó al hablar de la religión mexicana.

Tenían los naturales en su antigüedad, adagios, proverbios, y preguntas a manera de enigmas y adivinanzas muy compuestas en su lengua; hablaban en jerigonza; usaban cuentos risueños; son muy grandes fabuladores, y tienen sus fines y sentidos para doctrinarse, y otros muchos entretenimientos.¹³⁷

La noción de la pureza de la lengua era frecuentemente manejada en las relaciones geográficas como opuesta a corrupta, resulta interesante que actualmente los hablantes de mexicano mantienen esta noción en su apreciación del *buen mexicano*, como libre de los préstamos hispanos.¹³⁸

La diferenciación entre variedad culta y corrupta de una lengua es explícita en los comentarios acerca del mexicano que se encuentran en las *Relaciones Geográficas del siglo XVI*. No hay mención a ninguna variación dialectal ni la valoración explícita que se refiera a otras lenguas de la Nueva España. Lo que sí menciona en cambio es la necesidad de poner orden a la realidad que la Corona Española, poseedora de estos nuevos dominios, no conocía y que percibía como compleja y caótica.

Entre otras cosas, las autoridades consideraron pertinente obtener la información que versaba sobre el nombre de la comarca o provincia, lo que quería decir en la lengua de los indios y por qué se llamaba así, además de conocer si había diferentes lenguas en toda la provincia, o si tenían alguna general en la que hablaban todos.¹³⁹ Más allá de posibles explicaciones de orden teológico o de las estrategias que acompañaron a la evangelización, este recurso indudablemente ofreció algunas pautas que permitían el reordenamiento del mundo novohispano bajo la óptica española.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 141, la cursiva es mía.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 206.

¹³⁸ Al respecto véase Jane Hill y Kenneth Hill, *Hablando mexicano, la dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*, INI-CIESAS-SEP-CONACYT, México, 1999.

¹³⁹ Acuña (editor) *op. cit.*, volumen II, pp. 16-21.

Capítulo 3. El encuentro entre dos lenguas: el traslado de textos para armonizar el mundo novohispano

3.1 La lengua castellana y sus recursos

Nebrija elaboró una gramática del castellano que daba a conocer las reglas que regirían el idioma para preservar su pureza, pulirla y darle esplendor, como convenía a la lengua del reino de Castilla. Además de los vocabularios latín-castellano y castellano-latín, que permitían un adecuado manejo lexicográfico.

El castellano podía establecer estas reglas precisamente porque existía un buen número de autoridades cuyo dominio lingüístico se daba a conocer a través de la literatura, que poco a poco había ido consolidando una trayectoria que se había iniciado entre los siglos doce y trece, y que hacia el siglo xvi mostraba una gran vitalidad (habrá que recordar el auge de la novela de caballería).

Las manifestaciones escritas del castellano además de tener presencia en el ámbito literario hacían su aparición en otros espacios como el religioso. A partir del ascenso del cristianismo, la retórica se constituye en un apoyo pedagógico para la conversión de nuevos adeptos, dando lugar a la Homilía o predicación. En este sentido, debo hacer especial mención al trabajo de San Agustín en *De doctrina christiana* que recupera con sentido cristiano los principios retóricos de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. En el siglo v tuvo lugar la separación entre la retórica clásica y el inicio del discurso medieval, dos obras marcan este proceso: el texto ya mencionado de San Agustín y *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capella. Entre los siglos v y vii se revitalizó la obra de Cicerón y aparecieron aportaciones nuevas de autores como Fortuniano, Casiodoro e Isidoro de Sevilla, cuyas obras privilegian el uso del lenguaje figurado. Las obras de gramáticos latinos de la talla de Donato y Prisciano obtuvieron su máxima difusión hacia los siglos xii y xiv, estas gramáticas tenían la particularidad de incluir un arte retórica. Durante la Edad Media, el cristianismo «mantiene la idea de la retórica clásica de que el estilo era un instrumento adaptable a cualquier argumento...».¹⁴⁰ Así bajo el impulso agustiniano, las órdenes mendicantes trasladaban la retórica pagana a la oratoria sagrada y daban lugar a la tradición retórica eclesiástica que atendía a las *artes praedicandi*, cuyo fruto fue la composición de los sermones. A partir del siglo xii apareció una nueva forma de predicar, la del sermón temático que se redactaba siguiendo un esquema inicial, que requería un conocimiento del arte retórica.¹⁴¹

¹⁴⁰ Juan Carlos Gómez Alonso «Adaptaciones de la retórica eclesiástica: fray Luis de Granada y fray Diego Valadés» en Arriba Rebollo et al, *Temas de retórica renacentista*, UNAM, México, 2000, p. 93.

¹⁴¹ Gómez Alonso, *op. cit.*, p. 94.

Y aunque en el siglo XIV el arte de predicar perdió su aspecto creativo y se constituyó en una tarea mecánica, la situación cambió durante el Renacimiento en el que se recuperó nuevamente la tradición clásica, pese a mantenerse la separación entre lo sagrado y lo profano.¹⁴²

En la tradición retórica eclesiástica hubo diversas tendencias: preferir algún género en particular, o privilegiar un estilo determinado. Desde el Concilio de Trento todas las órdenes religiosas trataron de «impulsar una nueva predicación, aunque ignorando cuestiones formales de estructura, y normativa retórica, para profundizar en el contenido del sermón y en la figura del predicador virtuoso».¹⁴³ La retórica católica y la protestante mantuvieron en común la intención de adaptar la retórica clásica a la teología cristiana, la consideración del Espíritu Santo como fuente de inspiración y el acento emotivo en la predicación. Los protestantes preferían el género didáctico a diferencia de los católicos que utilizaban más el género deliberativo, rechazaban el estilo llano y otorgaban mucha importancia a los elementos emocionales. Bajo este contexto aparecieron la *Rhetorica christiana* de Valadés (1579), *De rhetorica ecclesiastica* de Augustino Valiero (1574) y la *Rhetorica ecclesiastica* de fray Luis de Granada (1576).¹⁴⁴

La predicación que se hacía en castellano, tanto en España como en el Nuevo Mundo, usualmente contaba con sermonarios escritos¹⁴⁵ ya fuera en latín o en lengua de Castilla: algunos clérigos manejaban ambas lenguas y el texto en latín era seguido a manera de guía, cuando la predicación se hacía en otra lengua. Por otro lado, gran parte de los sermones fueron compuestos a partir de los principios retóricos cristianos, ya existentes para entonces.¹⁴⁶

El sermón de los pecados mortales que Olmos trasladó al mexicano fue escrito originalmente por san Vicente Ferrer en el siglo XIV en latín, y posee por lo tanto una estructura marcada por la retórica cristiana que imperaba en este periodo. Este texto era considerado un modelo a seguir durante el siglo XVI, como puede deducirse a través de la presencia de varios ejemplares en algunas bibliotecas conventuales.¹⁴⁷

Cuando Olmos eligió el sermón de san Vicente Ferrer para trasladarlo al mexicano lo adaptó a las nuevas circunstancias de la evangelización que él realizaba: «.. vista una traça que creo es de San Vicente seguí lo más della, sacando fuera las circunstancias por no hacer prolixos los principales sermones

¹⁴² *Loc. cit.*

¹⁴³ Gómez Alonso, *op. cit.*, p. 98.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 98-99.

¹⁴⁵ En *Historia de la literatura náhuatl*, tomo II de Angel Ma. Garibay se puede localizar un listado de sermonarios escritos tanto por franciscanos como por dominicos y agustinos.

¹⁴⁶ La prohibición de usar las lenguas vernáculas se aplicaba de manera estricta a la Biblia y los Evangelios, se aceptaba en cambio la preparación de textos para la predicación de los fieles, como los sermones. Dominique Julia, «Lecturas y contrarreforma», en Cavallo y Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, editorial Taurus, Madrid, 2001, p. 426

¹⁴⁷ Baudot, prefacio a, Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. XIII.

[...] poniendo las circunstancias por en parte en manera de pláticas, ya que no lleven la traça de sermones».¹⁴⁸

De la misma manera, siguió a Castañega siempre pendiente de que había que adaptar el texto. A estas adaptaciones nos referiremos en los siguientes apartados de este mismo capítulo, con la intención de demostrar que Olmos buscaba integrarlos armónicamente.

3.2 La lengua mexicana y sus recursos

A partir de que la lengua mexicana contaba con un sistema de registro gráfico particular¹⁴⁹ sumamente complejo, cualquier intento por clasificar los géneros literarios o por identificar una tradición literaria en mexicano¹⁵⁰ resultaría ajeno a la gramatología elaborada por la propia lengua. Es decir, cualquier intento de clasificación bajo los criterios de una tradición literaria europea, aun cuando se intente establecer categorías endógenas,¹⁵¹ es inapropiado. Habría que considerar, como lo hace Brotherston, que la escritura mesoamericana se desarrolló iconográficamente (*tlacuiloalli*), en un formato que preferentemente fue el *amoxitli*. Este libro-biombo foliado, generalmente de piel, puede clasificarse de acuerdo con el contenido que presenta: «en anales (*xiuhtlapohualli*), que avanzan por años, o en libros cósmicos (*teoamoxitli*), que combinan intrincadamente las series de números y signos propios del ciclo animal y del *tonalámatl* del embarazo humano».¹⁵²

Este recurso de la lengua mexicana fue ignorado casi en su totalidad por los evangelizadores (una excepción fue el catecismo de Testera), porque no comprendieron el sistema de escritura y le asignaron un carácter demoníaco, lo que trajo como consecuencia su destrucción.

De ahí que, los recursos de composición como el paralelismo, los difrasismos y las metáforas no sean privativos de *tlahtolli* o de *cuícatl*,

¹⁴⁸ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Prólogo, p. 3.

¹⁴⁹ En la noción de escritura que propone Brotherston, todo gesto, representación gráfica o visual constituye un registro del lenguaje, por lo que la función del lenguaje no verbal de los *amoxitli* (libros) de Mesoamérica tiene su propia gramatología compleja y ejemplifica la equivalencia funcional de la escritura en la sociedad. Gordon Brotherston, *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 72.

¹⁵⁰ Véase Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*; Miguel de León Portilla, «Cuícatl y tlahtolli» en *Estudios de cultura Náhuatl* 16; Amos Segala, *Literatura náhuatl, fuentes, identidades, representaciones*. Editorial Grijalbo, Conaculta, México, 1990.

¹⁵¹ Así la distinción entre prosa y poesía se vierte en los términos *tlahtolli* (palabra) e *in xóchitl*, *in cuícatl* (flor y canto) en una clara analogía con las tradiciones europeas grecolatinas. Cfr. Segala, *Literatura náhuatl*, capítulo V, pp. 121-153; Birgitta Leander, *In xóchitl in cuícatl Flor y canto La poesía de los aztecas*, INI-SEP, México, 1972.

¹⁵² Gordon Brotherston, *op. cit.*, p. 84.

categorías que no podrían aplicarse dada la naturaleza iconográfica de los *amoxtli*, de manera que no pueden constituir un criterio para su clasificación.¹⁵³

Aunque la lengua mexicana contaba ya con un sistema de escritura que combinaba pictogramas, ideogramas y algunos elementos fonográficos, la escritura alfabética fue introducida por algunos frailes que pusieron empeño en eso, entre ellos Olmos.¹⁵⁴ Por el contrario, una tradición oral se mantenía fuertemente arraigada entre las prácticas culturales de los mexicanos.

Para los fines de este trabajo, la tradición oral que se registró en caracteres latinos en la compilación de los *Huehuetlahtolli* es de especial interés ya que permite identificar los recursos retóricos que se usaron en ellos. El arte que Olmos elaboró para la lengua mexicana, gracias al cual podía disponer de las reglas que regían a la lengua, además de un vocabulario del cual extraer términos adecuados, sin duda, constituyó un recurso invaluable para trasladar posteriormente los sermones.

Dentro de la tradición oral en lengua mexicana, los diversos discursos correspondían a las distintas ceremonias en las cuales se pronunciaban; cada acto relevante en la vida social era acompañado por una disertación. Hablar era tan importante que el gobernante era designado como *tlahtoani*, «el que habla»; aunque el repertorio de las pláticas debió ser extenso, una muestra de éstas la constituye la compilación que hizo Olmos de los *huehuetlahtolli* o habla de los viejos.

En estas pláticas se encuentra un recurso que fue clave para la composición de los tratados: la inclusión de elementos de la educación tradicional indígena que a Olmos le parecía coincidente con las prácticas cristianas que él quería introducir entre la población india. También apreció los recursos retóricos de la lengua mexicana, que eran familiares en la tradición oral.

La utilización tanto de paralelismos como de difrasismos obedece a las formas de expresión usuales en los discursos en lengua mexicana, y Olmos los incluyó de una manera armónica, como veremos a continuación.

3.3 La integración de recursos en los textos que Olmos trasladó al mexicano

Olmos se encontraba en el justo medio que le permitió disponer de los recursos que el castellano y el mexicano le ofrecían para llevar a cabo el traslado de los sermones, cuyo resultado fue la integración armónica entre ambas. Su intención de adaptar e integrar ambas lenguas y concepciones la admite en los prólogos que escribió a cada uno de los textos que compuso:

[...] vista una traza que creo es de san Vicente seguí lo más della, sacando fuera las circunstancias por no hacer prolijos los principales sermones y por meter lengua a tiempos según los naturales hablaban en su tiempo [...]¹⁵⁵

Los textos en y acerca de la lengua mexicana escritos por Andrés de Olmos, siguieron los cánones establecidos por la producción de lengua escrita

¹⁵³ Véase Segala, *op. cit.*, pp. 125-129.

¹⁵⁴ Véase el capítulo II, el apartado «La escritura como principio del orden en la lengua».

¹⁵⁵ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, prólogo, p. 3.

de la época. El *Arte de la lengua mexicana* (1547) se rigió por los modelos que seguían las gramáticas griegas y latinas, aun cuando su autor supo adaptarla a las circunstancias de la lengua mexicana. Los tratados que Olmos trasladó al mexicano también se ajustaron a las circunstancias que él consideró pertinentes señalar en relación a la vida y costumbres de los mexicanos, aunque mantienen la estructura general del texto que los originó: el *Tratado sobre los siete pecados mortales*, (1551-2) que siguió la traza de los sermones de san Vicente Ferrer y el *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553) que intentó combatir la herejía al modo en el que anteriormente lo hubo intentado Castañega en Navarra.

Estos textos que no fueron concebidos para tener al indio como lector sino como escucha, fueron escritos por Olmos para que el predicador los leyera en voz alta a sus feligreses indios; el lector a quien iban dirigidos era el fraile que necesitaba un discurso traducido y adaptado —en la lengua que los indios entendían— ya que constituyó en la perspectiva franciscana el recurso idóneo para convencer mejor a los indios a cambiar de vida.

La versión náhuatl del *Tratado sobre los siete pecados mortales* que Olmos elaboró entre 1551 y 1552, nos deja entrever las formas de conocer y transmitir la lengua mexicana en más de una manera. Olmos había dado cuenta ya de las reglas que regían la lengua mexicana al intentar poner «orden y concierto dentro Della»;¹⁵⁶ la nueva tarea implicaba otro reto: la introducción de una estructura discursiva ajena al interior de la lengua mexicana. Por ello, Olmos admitía la dificultad enfrentada en la composición de los sermones y parte de su temor se encontraba explícito en el prólogo al lector donde advertía: «...hasta agora sermón formado no me acuerdo aver escripto sino pláticas o historias, ca esa la letra de donde lo sacava en estilo llano».¹⁵⁷

Aunque Olmos había alcanzado el manejo de la lengua mexicana a través de sus reglas gramaticales, dejaba en manos de otros su perfeccionamiento (por ejemplo, las cuestiones relativas al acento)¹⁵⁸. Lo que no perdía de vista es que enfrentaba una nueva dificultad al escribir un texto, que debía seguir un patrón de acuerdo a las condiciones estilísticas imperantes en la época. Por ello reiteraría en más de una ocasión que los escribiría a manera de plática y no de sermón.¹⁵⁹

Por otra parte, Olmos no había escrito sermones y no tenía experiencia en ello, aunque sí contaba con la experiencia de haber escrito pláticas o historias, lo cual no había implicado gran dificultad ya que ambas se escribían en estilo

¹⁵⁶ Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 67

¹⁵⁷ Olmos, Prólogo al *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 3.

¹⁵⁸ Olmos, Prólogo al *Arte de la lengua mexicana*, p. 11.

¹⁵⁹ Sebastián de Covarrubias en el *Tesoro de la lengua castellana* deja en claro el carácter específico del sermón como el conjunto de razonamientos santos que la Iglesia Católica acostumbra en los oficios divinos, para que los predicadores [...] nos reprehendan nuestros vicios y pecados; en tanto que la plática es en sentido muy general la conversación o diálogo.

llano. Es posible que Olmos se refiriera, en este caso, tanto a los *Huehuetlahtolli* que él hubo recopilado anteriormente, como a la *Historia de los antiguos mexicanos*¹⁶⁰. Ambos textos procedían de una metodología de trabajo análoga: en el primero, Olmos registraba por escrito el discurso oral que los propios hablantes referían; en tanto que en el segundo, los hablantes reproducían en voz alta las narraciones registradas pictográficamente para que Olmos las transcribiera en escritura latina. ¿A qué se refería Olmos cuando mencionaba el estilo llano que seguían las pláticas o historias a diferencia del sermón? ¿Era sencillo y sin ornato el estilo en el que se escribía la historia o la plática, en tanto que los sermones debían seguir necesariamente una traza? ¿Era la traza un modelo a seguir o implicaba el ejercicio de traducción del texto del cual se había seguido la traza?

Olmos mantenía cierta preocupación por seguir una traza en la composición; sus temores podían tener dos motivos: «Lo uno porque pocos siguen los sermones o trazas de otros. Y lo otro porque me parecía que otros de quien yo podía aprender, ser faena y lengua, lo harían mejor».¹⁶¹ El segundo motivo tuvo como objetivo mostrarse humilde, es decir asumir que el trabajo realizado por otros pudiera ser ejemplar, recurso retórico muy propio de la época.

Además de la preocupación por seguir la traza que un sermón debía tener, aunque fuera presentado a manera de pláticas, Olmos también consideró importante la adaptación de la lengua a la manera en que «los naturales hablaban en su tiempo y algunos al presente entre sí mismos».¹⁶² Esta advertencia conduce por un lado a que los naturales habían cambiado al paso de los años la manera de hablar el mexicano. Por el otro, alude al mantenimiento de la manera de hablar de algunos «entre ellos», lo cual nos lleva a presumir la adaptación del mexicano ante interlocutores castizos, por lo que los mexicanos que aún conservaban el conocimiento anterior sólo lo empleaban con sus iguales, pero no con aquellos hablantes que ya habían perdido la habilidad (probablemente los más jóvenes) o con quienes no la habían adquirido (los nuevos hablantes). De esta manera, Olmos nos deja entrever que la evolución del mexicano, a sólo unos cuantos años de la irrupción del castellano, era palpable y había afectado la estructura misma de la lengua. Otra posibilidad que merece un análisis posterior, pero que rebasa los límites de este trabajo, es que la diferencia que Olmos mencionó estuviera en relación con dos estilos diferentes en mexicano: uno coloquial y el otro ceremonial.

¹⁶⁰ Se puede encontrar referencias a estos trabajos en Baudot, *Utopía e Historia en México*, cap. IV, en el que la *Historia de los antiguos mexicanos* recibe el nombre de *Tratado de las antigüedades mexicanas*.

¹⁶¹ Olmos, Prólogo al *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p.3

¹⁶² *Loc, cit.*

3.3.1 Recursos narrativos integrados en una composición

Olmos rescató parte de la tradición oral indígena en la compilación de los *Huehuetlahtolli* y tuvo conocimiento de algunas expresiones que correspondían a los recursos retóricos propios de dicha tradición. Utilizó estos elementos en la composición de los sermones con los que intentaba instaurar la concepción cristiana en la Nueva España, integrando en ella parte de las concepciones indígenas. La lengua mexicana y su tradición oral eran vehículo de una cosmogonía que no sería fácil erradicar; la aparente integración de elementos del mexicano y del castellano dieron lugar a un traslape de conceptos que hizo más difícil el combate a la idolatría.

La intención de Olmos era que los sermones fueran escuchados en la predicación por un público muy amplio, por ello se preocupó por adaptarlos a la lengua mexicana e integrarlos a la cosmovisión indígena.

No cabe duda que los sermones eran textos para ser leídos en voz alta desde el púlpito,¹⁶³ e incluso es posible que en algunos casos sólo sirvieran de guía para la predicación.

El manuscrito original que contiene los textos de nuestro interés se localiza en la Biblioteca Nacional, en un volumen titulado *Sermones en mexicano* que incluye entre otros sermones de santos y fiestas, el que hoy está publicado bajo el título de *Tratado sobre los Siete pecados mortales*. Éste ocupa las fojas 312 a 387 y está incompleto, ya que inmediatamente inicia otro discurso, que hoy conocemos como *Tratado de Hechicerías y abusiones*. En ambos textos los títulos están en rojo¹⁶⁴, con letra más grande que el resto del manuscrito y escritos en latín e inician ambos con un prólogo en castellano, pese a que su contenido está escrito en mexicano a excepción del título ya mencionado además de alguna que otra cita en latín. El manuscrito no contiene la versión castellana.¹⁶⁵

Todos estos datos nos ofrecen información acerca de la utilización de un texto de esta naturaleza. El prólogo al lector estaba escrito en castellano, destinado sin duda a ser leído en forma individual (ya sea en silencio, en

¹⁶³ «Como escribe Armando Petrucci, cabe distinguir en aquella época tres tipos de lectura: la "lectura silenciosa", *in silentio*; la lectura en voz baja llamada murmullo o *ruminatio*, que servía de soporte a la meditación y de instrumento de memorización; y por último, la lectura pronunciada en alta voz y que exigía, igual que en la Antigüedad, una técnica particular y que era muy parecida a la recitación litúrgica del canto». Hamesse, Jacqueline. «El modelo escolástico de la lectura», en Cavallo y Chartier, *op. cit.* p. 161.

¹⁶⁴ Garibay ofrece esta información en *Historia de la literatura náhuatl*, tomo II, p. 187.

¹⁶⁵ Estos datos son proporcionados por Baudot, quien realiza la paleografía y la versión castellana en la edición que ahora estamos analizando, así como el comentario acerca de que el manuscrito no es obra de puño y letra de Olmos sino de varios amanuenses, ya que se identifican tres escrituras distintas en la que aparece la utilización de ortografías distintas. Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, paleografía, versión española, introducción y notas de George Baudot, prefacio.

murmullo o en voz alta), y estaba dirigido propiamente al lector y no al escucha. En el prólogo se brinda información que sólo es pertinente al predicador, hablante y lector de castellano, como lo hace evidente esta frase: «Y creo que así como *nos* holgamos de oír buen romance cortado, así ellos de oír su lengua más al propio...».¹⁶⁶ En esta frase, Olmos se refiere a *nosotros* como aquellos que hablaban en romance (castellano) y a *ellos y su lengua* (el mexicano), de manera que incluye en el nosotros al lector del prólogo en tanto que excluye a los mexicanos, quienes no eran para Olmos los destinatarios pero sí los escuchas del contenido de los sermones, los cuales estarían escritos en lengua mexicana.

Los títulos estarían escritos de manera que permitieran una identificación rápida por parte de quien iría a dar lectura al texto, de allí el tamaño y el color de la letra. Además estaría escrito en latín porque era una lengua que el lector conocía y entendía. Una vez reconocido el tema de que se trataría en el sermón, la lectura en voz alta iniciaría para el gran auditorio en lengua mexicana.

Olmos, entonces, tuvo presente al lector y al auditorio¹⁶⁷ como dos entidades distintas. El lector sería quien mantendría una relación directa con el texto, por ello a él estaban dirigidos los fragmentos en castellano o en latín, asimismo sería él quien daría voz al texto escrito en mexicano. En esta práctica de lectura, el auditorio o los escuchas eran los destinatarios últimos del discurso en mexicano, mientras que, el predicador jugaba el papel de intermediario, ya que era él quien trasladaba el discurso escrito a un discurso oral que se hacía presente en el momento de la lectura en voz alta, para ser captado por el escucha indígena.

Tiene sentido, entonces, plantear que los elementos y ayudas para la memoria estaban presentes en el texto para ser reconocidos por el lector, mientras que los elementos que integraban el discurso en mexicano tenían la finalidad de llegar hasta el escucha indio para otorgarle el aire familiar de lo cotidiano.

Olmos rescató algunos elementos de la tradición oral y de las prácticas comunicativas de los indios: el uso de paralelismos y difrasismos, así como los pasajes de los *Huehuetlahtolli*. En ambos casos, habría que advertir que Olmos perseguía la finalidad de hacer familiar el discurso a sus interlocutores indios. De la presencia de los difrasismos en los sermones, en particular, se pueden derivar tres posibilidades de interpretación en la búsqueda de la familiaridad.

¹⁶⁶ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Prólogo al lector, p. 3.

¹⁶⁷ Por ejemplo, Roberto de Melun (siglo XII), en el prólogo de las Sentencias, hace alusión a unos lectores (*recitadores*) cuyo cometido consistía en proferir oralmente unos textos que no comprendían necesariamente. Ese autor distinguía entre el que se contentaba con leer en alta voz un texto ajeno (*recitator*), y el lector normal (lector) que leía un texto tratando de captar su sentido. Jacqueline Hamesse, «El modelo escolástico de la lectura», en Cavallo y Chartier, op. cit., p.167.

En la primera de ellas, parto de la tradición pictográfica que constituyó el sistema de escritura de los indios, registrado en códices o pinturas (*tlacuiloalli*). En este sistema, la oralización del registro gráfico llevaría a la elaboración de los difrasismos característicos de la lengua mexicana. Esto es, si la representación pictográfica de *cihuatl* [mujer] era en el código un dibujo de un personaje cuyos atributos fueran el huso y el malacate o se caracterizara por la vestimenta apropiada como falda y camisa,¹⁶⁸ la lectura en la oralización del mismo sería precisamente los difrasismos respectivos. Como señala Brotherston, el Códice Mendocino «tiene glosas en español que siguen el mismo camino al explicar la ingeniosa lógica y metáforas del original en escritura icónica», y ejemplifica: el huacal y la coa, representan al hombre trabajador, mientras que los juegos de pelota (*tlachtli*) y de tablero (*patolli*), al holgazán; del mismo modo, la coa y el hacha, representan la agricultura.¹⁶⁹ De modo que, la presencia de difrasismos en los sermones aproxima un texto cristiano a los escritos que los indios acostumbraban leer.¹⁷⁰

La segunda posibilidad mantiene que bajo el precepto de la retórica cristiana se pretendía dar forma corporal a las intenciones espirituales, así que Olmos acercó la concepción del pecado a objetos cuya percepción resultara familiar a los indios. De este modo, por ejemplo, la lujuria se materializó en el difrasismo que aludía a la mujer como la falda, la camisa (*in cueytl in huipilli*).

Por último, de una manera más cercana a la concepción occidental de manifestación discursiva, la tercera posibilidad plantea la elaboración del difrasismo como un recurso retórico: la metonimia, a través de la cual el significado se traslada por contigüidad a otro referente, así mujer pasa a ser la falda y la camisa, que son las prendas de vestir que la caracterizan o el huso y el malacate, que son sus instrumentos de trabajo.

Cualquiera de estas perspectivas considera la existencia del difrasismo como un procedimiento que permitió a Olmos la familiaridad en el discurso cuyo contenido parecía lejano, en tanto que provenía de una cosmovisión ajena.

Por otra parte, con la misma finalidad de hacer habitual el discurso, en el *Tratado sobre los siete pecados mortales* Olmos también incluyó con una suavidad extraordinaria algunos pasajes provenientes de los *Huehuetlahtolli*, sin que aparezca ruptura alguna entre un discurso y el otro, buscando con ello

¹⁶⁸ Ejemplo de este caso particular lo encontramos en el *Códice Mendocino*, en el que la mujer común se suele representar gráficamente por su indumentaria o ligada a sus instrumentos de labor. Véase el video elaborado por Galarza y Escalona, *Tlacuilo*, CIESAS, 1988.

¹⁶⁹ Gordon Brotherston, op. cit., p. 107.

¹⁷⁰ Esta posibilidad debe ser explorada a fondo por parte de quienes se dedican al análisis de códices de manera puntual; en mi caso particular me concreto a apuntarla como tal únicamente. En comunicación personal, la Dra. María Teresa Mohar que coordina el proyecto *Amoxtili* (diccionario de imágenes) me ha confirmado la inclusión de los difrasismos dentro del diccionario de próxima aparición que editarán el CIESAS y el CONACYT.

la familiaridad además de la integración de los recursos que ambas lenguas le ofrecían.

3.3.2 *Equilibrio en la armonía discursiva*

Bajo el criterio del equilibrio absoluto entre denotación y connotación semánticas, la composición de un discurso debía tener presente que el abuso de los tropos o figuras retóricas, encaminadas a enriquecer y embellecer la expresión, afectaban la armonía del discurso y perdía con ello su balance perfecto.

La selección de metáforas y la adecuada dosificación de ellas mantenían el carácter persuasivo del discurso sin oscurecer su sentido con complicadas alegorías. El registro léxico que Olmos consiguió en el traslado de los sermones refleja la clara intención de obtener este equilibrio; las metáforas mantenían una distribución armónica tanto en el contexto en el que aparecían cuanto en el número de ellas, de modo que no hacían pesado al texto. Su integración en la forma realizada manifestaba el ideal estético que subyacía a la composición; mientras que su inclusión exhibía la preocupación por mantener una adecuación discursiva en el horizonte de recepción.

Es necesario advertir que estamos haciendo uso del término metáfora en un sentido genérico, ya que en un análisis puntual de algunos casos revela la presencia de otras figuras retóricas como la metonimia [«mujer» que se expresa con «la falda, la camisa» *in cueytl in huipilli*], o bien, en otros casos el análisis del tropo apuntaría más a una sinécdoque, como es el caso del concepto «castigo» [*yn tetl yn quahuatl* «la piedra, el palo»].¹⁷¹

Algunas otras figuras adquieren un carácter propiamente metafórico, Olmos usó con cierta regularidad en los escritos que trasladó al mexicano entre otras: «mi collar, mi pluma preciosa», con el significado de «mi hijo»; o «la espina, la ortiga» para referirse también al «castigo». Entre ambos hay evidente distancia en cuanto al mayor o menor aproximación literal entre significado y significante, pues son bastante sugerentes los términos que aluden al castigo, cuya presencia está poco lexicalizada como lo muestra el hecho de adquirir otras formas [el alacrán y la ortiga, por ejemplo].¹⁷²

Si bien la forma no era lo pertinente, ya que no fue la búsqueda estética lo que perseguía Olmos sino enseñar la verdad, esta misma pretensión lo llevó a mantener presente el objetivo de mover las emociones de los escuchas, por ello les habló de la manera en que podía acceder más directamente a sus corazones. Olmos eligió las palabras no sólo por lo que ellas significaban sino porque encerraban la intención que él pretendía comunicar. Llegar a los corazones

¹⁷¹ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 15.

¹⁷² Aunque habrá que tener presente que el carácter convencional de las lenguas abre las posibilidades de recurrir tanto a nuevas metáforas como a la lexicalización de éstas.

requería participar de lo sensible (lo que se percibe por los sentidos) para referirse a lo espiritual; la utilización de las metáforas seguía este camino.

La armonía como equilibrio sólo se percibe en la totalidad del discurso, los ejemplos sólo nos permiten mostrar la presencia de los tropos; sin embargo, para dar cuenta de su cuidadosa dosificación diremos que en el manuscrito del *Tratado de hechicerías y sortilegios* que consta de diecinueve folios, el difrasismo *yn cueytl uipilli la falda, la camisa*, se encuentra referido sólo dos veces y en el contexto más indicado según la intención del discurso. Es decir, Olmos se dirigía a sus interlocutores mediante elementos que les resultaran familiares, para hablar de cosas espirituales usaba palabras cuyos referentes eran percibidos de manera sensorial.

Los difrasismos, elementos expresivos de la lengua mexicana, aparecen en el discurso compuesto por Olmos en una bien organizada ecuación entre sentido y forma:

También mucho intenta engañar (el diablo) al que mucho desea la falda, la camisa, al que mucho frecuenta el huso, el cuchillo de tejer, para pecar. No vayas a seguir, no vayas a desear la falda, la camisa, no te sometas al diablo.¹⁷³

En la cita anterior, aparecen las frases en mexicano, *Yn cueytl uipilli* : « la falda, la camisa» con el sentido figurado «mujer». *Yn malacatl yn tçotçopaztli* : «el malacate, la aguja» con el mismo sentido figurado.

Así, encontramos que los difrasismos reemplazan al término *cihuatl* y que la colocación misma de ellos obedece a la intención de remitir a ciertas connotaciones asociadas al término (la lujuria en el caso anterior). Por otro lado, Olmos fue cuidadoso del equilibrio entre los tropos y el sentido directo, por lo que la presencia de estas figuras es limitada y la intención al incluirlos adquiere sentido por el contexto en el que aparecen.

Aunque la palabra en mexicano para referirse al «poder» es *tlatocayotl*, en el *Tratado de hechicerías y sortilegios* es frecuente encontrar que Olmos usó la frase *Yn ipetl in icpal* que se traduce literalmente como «su petate, su sitio», cuya connotación es más intensa porque alude al referente que resulta familiar a los escuchas.

El vicio y la virtud adquirirían una dimensión corpórea en tanto objetos sensibles: la falda y el huipil como la transmutación material de la lujuria; el petate y el sitio como cosificación del poder y la ambición; o el ala y la cola como la materialización de la humildad.

Olmos deseaba conseguir la armonía en el mundo novohispano. Una armonía que visualizaba en más de un sentido: tanto en la composición de textos como en la integración de los dos mundos, el indio y el cristiano.

¹⁷³ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. 19.

Esta es la significación del traslado de los sermones del castellano a la lengua mexicana que Olmos hizo; de otro modo, no se explicarían claramente sus intenciones al recuperar el *Tratado sobre los siete pecados mortales* y el *Tratado de Hechicerías y sortilegios* de sus versiones castellanas, conducirlos al mexicano y adaptarlas al horizonte de recepción indígena. El sentido de este esfuerzo estuvo centrado en el estado de tensión y conflicto propiciado por su percepción de la realidad, como un todo sin orden ni concierto, y su anhelo por transformarla en un nuevo orden en el que privara la armonía.

3.3.3 Eufonía, consonancia en el discurso

En la Nueva España del siglo XVI, las prácticas de lectura y escritura intentaban seguir la regla de escribir como se habla,¹⁷⁴ de tal modo que la representación escrita de una frase intentaba mantener una aproximación estrecha a su dicción. Por otra parte, la carencia de suficientes textos, a causa de la incipiente presencia de la imprenta y pocos lectores, haría mucho más frecuente la situación en la que un lector le otorgaba voz a un texto ante un público numeroso.

Bajo estas condiciones es posible justificar y comprender porqué Olmos mantenía su atención en la buena pronunciación y esperaba que la escritura del mexicano respondiera a esta exigencia. Aunque, Olmos instauraba una propuesta ortográfica, a través de sus textos, el fin último de ésta era asegurar siempre una perfecta dicción de la lengua mexicana que asegurara la buena comprensión del contenido del texto.

Pese a que la circunstancia de poner en escritura una lengua que carecía de ella¹⁷⁵ le obligó a establecer una ortografía, no hubo en ésta la obligatoriedad que podía esperarse de quien estaba poniendo orden en la lengua. Olmos y sus amanuenses son poco cuidadosos en mantener fija la forma ortográfica de las palabras, aunque su frecuencia les hiciera aparecer varias veces en el mismo folio. Esta paradoja encuentra sentido, a partir del momento en que advertimos que Olmos le asignó poca importancia a la ortografía en su arte, además de su preocupación por la pronunciación más que por la ortografía, ya que era el contenido y no la forma lo que intentaba rescatar en la composición de los textos.

El criterio que siguió Olmos al seleccionar las letras del alfabeto que representarían gráficamente los fonemas del mexicano fue que reflejaran su buena pronunciación, por lo cual señalaba: «Y por eso quitamos del abece la v consonante, porque donde se pronuncia no es bien pronunciada, y será antes abuso que buen uso».¹⁷⁶

¹⁷⁴ Basta recordar los preceptos que señala Juan de Valdés en *Diálogos de la lengua*.

¹⁷⁵ Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p.173.

¹⁷⁶ Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 174

Cada grafía que podía ser usada en la escritura del mexicano debía reflejar el sonido que representaba, a fin de mantener intacto el sentido.

En el prólogo al *Tratado sobre los siete pecados mortales* manifestó su preocupación respecto a conservar la ortografía —en tanto que permitía una buena pronunciación. Para Olmos, descuidar la ortografía equivalía a correr el riesgo de «corromper» los vocablos y «pervertir» las sentencias, es decir alterar el sentido de lo que se quería decir, ya que era algo en lo que él estaba poniendo especial cuidado en esta obra, por lo que continuó diciendo: «Los defectos deste original serán míos o por falta de la péñola o por no alcanzar más o *por descuido*, lo cual no se ha de ver en semejante obra».¹⁷⁷ La falta de sistematización en la forma escrita de las palabras, en tanto no se alterara su sentido, carecía de importancia.

Uno de estos casos lo constituye la alternancia hecha por el mismo amanuense entre *i* latina y la *y* griega, que aparece en muchas formas léxicas de uso muy frecuente como son las formas adverbiales que consignamos a continuación:

In icuac 'cuando' (folio 314, p. 10)
 Yn icuac 'cuando' (folio 314, p. 10)
 Izcatqui 'aquí' (fol. 349, p. 128)
 Yzcatqui 'aquí' (fol. 344, p. 116)¹⁷⁸

Así como las partículas *in*, *yn*, *inic*, *ynic* que son usadas indistintamente a lo largo de todo el texto. Esta alternancia unida a otra que se presenta también frecuentemente y que está ligada a la utilización de *ll* para registrar el sonido lateral del mexicano que se cambia en ocasiones por *l*, trae como consecuencia una inestable ortografía capaz de producir la siguiente variación:

iyolo 'su corazón' (folio 345, p. 114)
 iyollo 'su corazón' (folio 327, p. 56)
 yyolo 'su corazón' (folio 342, p. 108)
 yyollo 'su corazón' (folio 340, p. 100)

Éstas y otras variaciones que es posible encontrar en los textos trasladados a la lengua mexicana, no impiden la pronunciación aproximada que el hablante de mexicano esperaba para captar el sentido de la frase en cuestión. Poco importaba por ello, si en la escritura se registraba una u otra grafía. Esta situación nos permite afirmar que Olmos va en busca de la eufonía más que de la ortografía.

Era precisamente la pronunciación y no la escritura lo que centró la atención de Olmos en una propuesta ortográfica que se puso en marcha en el traslado de los textos:

¹⁷⁷ *Loc. cit.*, cursiva mía.

¹⁷⁸ Consideré prudente ofrecer el número de folio para ubicar la palabra referida en el ejemplo, éstos vienen indicados en la edición citada.

...después de l se ha de escribir h, porque los naturales pronuncian mas que l, y parece ser pronunciación de h.¹⁷⁹
La h unas veces parece que la comen, y otras veces la pronuncian mucho.¹⁸⁰

Los lugares que Olmos frecuentaba en este tiempo hacen ubicar la realización del texto entre Hueytlalpan y Papantla y por ende distintos amanuenses participaron en ella, tal como lo evidencia el manuscrito.¹⁸¹ Las diferencias ortográficas nos revelan una incipiente convención que aún no se generalizaba a todos los escribientes ni era del dominio de los amanuenses, sobre todo explicaría la poca sistematización de la escritura de un mismo individuo, o la ausencia de una puntillosa actitud por preservar la forma de la escritura. Como ejemplo de ello podemos citar el tratado «sobre la vanidad en el adorno» en el cual aparece reiteradamente el término «mujer» que, en la versión en mexicano, pese a que se trata de la escritura del mismo amanuense¹⁸² adquiere diferente ortografía:

çihuatl
ciuatl
cihuatl
cihuah¹⁸³

Por otra parte, nos revelaría el trabajo del amanuense al dictado en el que pese a los cambios ortográficos, la palabra o la frase podría mantener su sentido. Recordemos que Olmos elaboró una propuesta de ortografía en su arte y la puso a la consideración de los demás.

La finalidad de que la escritura fuera un fiel reflejo de la oralidad mantenía también su carácter preceptivo, ya que no toda pronunciación era buena. La variedad usada en México y Texcoco tenía prestigio, sin embargo la pronunciación de las mujeres tetzucanas adolecía de algunas fallas.

3.4 Diferentes estrategias discursivas en el traslado de textos

En el traslado del *Tratado sobre los siete pecados mortales* y del *Tratado de hechicerías y sortilegios* Olmos empleó estrategias discursivas que diferían entre sí, en tanto que los géneros a los que pertenecían en su forma original eran

¹⁷⁹ Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 176.

¹⁸⁰ Olmos, *op. cit.*, p. 174 la cursiva es mía.

¹⁸¹ Así lo señala Baudot en el Prefacio al *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. x.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ Corresponden al folio 324, p. 44 la primera y al folio 325, p. 46 las siguientes.

distintos.¹⁸⁴ Los *sermones* sobre los siete pecados mortales debían adquirir la forma de homilía o texto preparado para la predicación, por lo tanto, pertenecían al género deliberativo¹⁸⁵; el *tratado* de hechicerías y sortilegios, en cambio, recaía en el género demostrativo, que intentaba convencer al mostrar lo verosímil. El sermón tenía la intención de disuadir de la comisión de los pecados mortales, en este género el objetivo es persuadir a través de ciertos argumentos que constituían lugares comunes. En el caso específico de los sermones de Olmos, estos lugares comunes giraban alrededor del eje fundamental representado por el principio dominante universal: la oposición entre bien y mal. En el tratado de hechicerías, la estrategia discursiva conllevaba la vituperación del demonio; intentaba, en principio, convencer de su existencia y posteriormente, mostrar su maldad, a través de las narraciones que le otorgaban verosimilitud al discurso. De ahora en adelante me referiré al *Tratado de los siete pecados mortales* como sermones, en tanto que el término tratado será usado en alusión al *Tratado de hechicerías y sortilegios*.

La pertenencia a géneros distintos condujo a Olmos por senderos diferentes en el traslado de ellos a la lengua mexicana. Entre los aspectos que permiten encontrar un cierto contraste en la utilización de la lengua mexicana en ambos textos, puedo mencionar especialmente la inclusión de los pasajes de los *Huehuetlahtolli* en los sermones, en tanto que el tratado de hechicerías prefiere incluir narraciones de hechos ubicados en el mismo tiempo y lugar de quienes lo escuchan.

La reiteración como elemento persuasivo se hace presente de muchas maneras en los sermones; en tanto que para el tratado de hechicerías, Olmos da explicaciones, argumenta, pretende convencer con enseñanzas, e intenta otorgarle verosimilitud al discurso, mediante la inserción de narraciones cuyos actores y situaciones son conocidos y familiares a los indios. Por ejemplo, la narración que personifica el propio Olmos en Cuernavaca, unos años atrás, cuando enfrenta la aparición del demonio; esta narración tiene la pretensión de darle verosimilitud al relato. El sermón, por su parte, conserva el elemento reiterativo muy propio de la retórica cristiana (la repetición como estrategia de disuasión) al que Olmos añade la inclusión de ciertos pasajes de los *Huehuetlahtolli* con la clara intención de exhortar a los indios a seguir las enseñanzas ahí planteadas.

En ambas composiciones, Olmos actualiza los elementos narrativos colocándolos en el horizonte de recepción de sus escuchas, ya que integra

¹⁸⁴ Aquí debo recordar que ambos textos forman parte de un manuscrito que se titula *Sermones en mexicano*, y son publicados por Baudot con el título de tratados, sin embargo sólo el de los pecados mortales es propiamente un sermón como bien lo señaló Olmos en el prólogo.

¹⁸⁵ Aristóteles, *Arte de la Retórica*, traducción, introducción y notas de Ignacio Granero, Eudeba, Buenos Aires, 1966, cap. III, pp. 53-57. Algunos principios de la retórica aristotélica fueron retomados por la retórica cristiana a través de las propuestas de San Agustín.

factores culturales propios del mundo indígena (la pintura corporal, el vestido, los hongos, etcétera) además de hacer uso de los dispositivos que la lengua mexicana le ofrecía, los difrasismos y paralelismos.¹⁸⁶ Por supuesto, estos elementos no cumplen únicamente una función retórica sino que participan del contenido que refería a un mundo que Olmos deseaba transformar.

A diferencia de los sermones de Ferrer, que se remontaban al siglo XIV, Olmos basó su *Tratado de hechicerías* en un texto contemporáneo, publicado en 1527 cuyo autor fue Castañega.¹⁸⁷ Los tratados sobre demonología tuvieron una gran difusión en España, pues eran fundamentales para combatir a los herejes.¹⁸⁸ El más conocido en la época fue el de Pedro Ciruelo, no obstante Olmos debió coincidir con los planteamientos hechos por Castañega. Además de trasladar el texto, Olmos también lo adaptó a las condiciones de los indios:

... tomé el trabajo de sacar del dicho libro lo que pareció hacer más al caso para éstos, dejando lo demás como lo podrán ver cotejándolo y añadiendo en lengua mexicana algunas otras cosas o maneras que experiencia muestra diversas aver o exercitar los hechizeros en esta Nueva España.¹⁸⁹

Entre las diferencias ostensibles entre el tratado y los sermones se encuentra la existencia de una traza definida en éstos en tanto que en el tratado no aparece un esquema fijo, ya que cada apartado o sermón particular tiene su propio desarrollo.

Por otra parte, la presencia sistemática de interpelaciones a los posibles interlocutores en los sermones es recurrente, lo que nos conduce a suponer una situación discursiva específica (hablante oyente), que no aparece en el tratado que se dirige a un lector aislado. Esta presencia de interpelaciones es útil para mostrar la evidencia de las prácticas de lectura que rodeaban a un texto como el sermón de los pecados mortales. En cuanto a la discrepancia con el texto de Ferrer, Baudot señala que «...la participación de los oyentes se ve fomentada y hasta exigida por el predicador. Las frases imperativas dan buena prueba de ello y ya difieren del modelo de San Vicente Ferrer».¹⁹⁰ Ambas características están estrechamente vinculadas al género del que proceden los dos textos: deliberativo y demostrativo, respectivamente.

La presencia de los interlocutores en la trama discursiva de los sermones aparece con la frecuencia requerida por un discurso en el que la oratoria —la *elocutio*— tiene una función precisa: mover el ánimo de sus escuchas. Al interior del texto podemos identificar al destinatario último al que nos hemos

¹⁸⁶ Sería excesivo mostrar ahora ejemplos de cada uno ya que en diferentes momentos a lo largo del texto se presentan varios. En lo que sigue se planteará la presencia de las narraciones y de los pasajes de los *Huehuetlahtolli*.

¹⁸⁷ Como se señaló en la Introducción.

¹⁸⁸ Véase el capítulo siguiente, acerca de la noción de demonio.

¹⁸⁹ *Loc. cit.*

¹⁹⁰ Baudot, prefacio al *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. XIV. Efectivamente en el texto de San Vicente Ferrer no aparecen estas interpelaciones.

referido antes, ya que los interlocutores a quienes va dirigido el sermón son evocados continuamente, y esto constituye un elemento textual que nos permite afirmar que la naturaleza de un texto como el *Tratado sobre los siete pecados mortales* obliga a su lectura en voz alta; es decir, nos confirma la práctica de lectura de la que fue objeto. No obstante, entre los elementos más importantes en términos de estrategia discursiva se encuentra el recurso retórico de tradición agustiniana que intenta continuamente establecer contacto con el interlocutor —identificándolo— de manera específica:

Han de saber *ustedes, mis queridos hermanos jovencitos...*
Y ahora, sepan *ustedes...*
Y ahora, *hermanos míos...*¹⁹¹

En ocasiones, la apelación al interlocutor adquiere matices más emotivos, cuando deja de ser una denominación genérica, como *ustedes, hermanos o hijos* y pasa a adquirir una dimensión específica, bajo la cual los escuchas se identifican y se sienten interpelados por las palabras del predicador: «Y ahora, *tú*, jovencito, *tú* que necesita un padrino, *tú* joven doncella, *tú* joven mozo, *tú* anciano, *tú* anciana, *tú* señor noble, *tú* dama noble, *tú* que eres feliz....».¹⁹² Cualquiera de los presentes podría caer en alguna de las interpelaciones mencionadas, ya que *tú* adquiere una multiplicidad de individualidades en el momento de la actualización del discurso. Otro recurso fue la interpelación que generalizaba ubicando espacial y temporalmente al interlocutor: «Y *ahora* tú que *aquí* estás....», *Auh yn axcan iniztonoc...*¹⁹³

La interpelación constante de los interlocutores nos hace mantener la presencia del escucha a quien iba dirigido el discurso, lo cual nos permite dar vida al texto en una situación en la que el discurso sería pronunciado en voz alta; no obstante, esta situación se haría todavía más manifiesta a través del carácter perlocutivo de algunas frases, en las cuales se evidencia claramente la función conativa del discurso: «... quizá por ello *habrás de decirte*, quizá por ello *habrás de interrogarte*: ¿eres acaso sabio?...».¹⁹⁴

Otra manera de actualizar al interlocutor es llevarlo al terreno del pecado comentado en el sermón, así podemos encontrar frases como la siguiente, a propósito del fraude y el robo: «...mejor procura trabajar, ser leñador, labrador, *tú el perezoso...*».¹⁹⁵ En el mismo sentido, en relación a la avaricia, se dirige a sus escuchas en una doble vertiente, «Y si servís bien a Dios..., se ocupará bien de vosotros... tú que eres *servidor...*».¹⁹⁶

¹⁹¹ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, varias páginas, los ejemplos se ofrecen en la versión castellana pero tiene el término correspondiente en mexicano.

¹⁹² Olmos, *op. cit.*, p. 41.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 47.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 57.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 101.

Otra diferencia a señalar es la selección de estrategias discursivas distintas en uno y otro caso: mientras en los sermones sobre los siete pecados mortales, Olmos incluyó pasajes de los *Huehuetlahtolli*, que se aplicaban para exhortar hacia el comportamiento que debían tener los indios, o en su caso disuadir de aquello que no se consideraba aceptable, en el *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Olmos proporcionó el contexto específico para incorporar algunas narraciones de hechos que añadían verosimilitud al discurso.¹⁹⁷

El *Arte de la lengua* constituyó la pieza clave para desentrañar el código en el que cifró posteriormente las tramas discursivas tanto de los sermones como del *Tratado de hechicerías*. En el arte, existió claramente la intención de constituirse en texto dirigido a los confesores de indios que debían aprender la lengua mexicana, como parte de sus obligaciones clericales. Los sermones van en la búsqueda de disuadir a los indios para que abandonen sus prácticas idolátricas y exhortarlos a tener un comportamiento cristiano; el tratado, en cambio, pretende convencer de la existencia y la maldad del demonio.

3.5 La armonía en el horizonte de Olmos

Si en el arte Olmos intentaba poner orden y concierto en la lengua mexicana, en los sermones y el tratado perseguía la *armonía*, ideal estético en el que se basaba la retórica agustiniana y que se mantenía vigente en las *Artes Praedicandi*, a través de Capella, Casiodoro e Isidoro de Sevilla.¹⁹⁸

La retórica aparecía ligada a la gramática a través de Donato y Prisciano, así como al estudio del lenguaje figurado con Casiodoro e Isidoro de Sevilla, y con el cristianismo se fomentó el ideal didáctico-contenidista (que daría lugar a los sermones y la predicación) que integró la tradición clásica.¹⁹⁹

Con Capella, Casiodoro e Isidoro de Sevilla se estudió a las siete artes liberales, que incluían a la retórica. El siglo V dio lugar a la separación entre la retórica clásica y el comienzo de la historia del discurso medieval que tuvo como obras fundamentales a *De doctrina christiane* de San Agustín y *De nuptiis Philologiae et Mercurio* de Marciano Capella.²⁰⁰ No obstante, en el siglo XII prevaleció «el ideal antiguo según el cual la retórica debe ser parte integrante de toda cultura. Cicerón, Quintiliano y San Agustín tuvieron en común esta idea, que todavía llevará a Marciano Capella a casar a Mercurio con la doncella Filología. En la primera mitad del siglo XII, el antiguo ideal será fuente del humanismo de la escuela de Chartres, cuya atmósfera se refleja en las obras de Juan de Salisbury, [quien sostiene] que la retórica es el vínculo santo y fértil

¹⁹⁷ Ver *infra* «En consonancia con los textos bíblicos».

¹⁹⁸ Curtius, *op. cit.*, tomo II, capítulo VI, pp. 631-659.

¹⁹⁹ Arribas Rebollo y otros, *op. cit.*, p. 93.

²⁰⁰ Curtius, *op. cit.*, tomo I, p. 91.

entre la razón y la palabra; gracias a ella se mantienen unidas las comunidades humanas por la armonía...». ²⁰¹

Al lado de *De doctrina cristiana* de San Agustín, los *Hechos de los apóstoles* y la *Epístola de San Pablo* marcaron las pautas a seguir en la predicación. «Es conocido que durante el siglo XII las *artes praedicandi* mantienen el impulso dado por las órdenes mendicantes (que transforman la retórica pagana a la oratoria sagrada) y por los cistercienses (que aplican los principios de la Retórica a los sermones de la iglesia). Frente a la práctica de la homilía en la predicación (*sermo* de San Agustín), a partir del siglo XII se da una nueva forma de predicar [...] Es el “sermón temático”, que comenzará a redactarse por escrito siguiendo un esquema inicial». ²⁰² Olmos se inscribió en esta práctica retórica.

La armonía además de ideal estético, que se había trasladado de la música a la retórica, fue utilizada como metáfora que permitió a San Agustín describir su ideal de ciudad en la *Ciudad de Dios*. En una ciudad en armonía, la composición de las partes responde a una jerarquía —alto, medio y bajo— en conformidad entre las partes, aunque ellas entre sí, sean diferentes. La armonía como metáfora encuentra su aplicación en la concepción de la ciudad.

Olmos utilizó como ideal retórico la armonía y buscó la conformidad entre las partes que constitúan la sociedad de la Nueva España hacia finales del siglo XVI, donde la falta de concordia adquiriría las características de la confusión:

«...porque ya esta Nueva España se va mezclando de diversas naciones, y donde ay muchedumbre ay está la confusión». ²⁰³

En la retórica, la armonía asumió una triple dimensión: en el aspecto fónico aludía a la consonancia o eufonía; en cuanto a la sintaxis se refería a la perfecta integración de las distintas partes del discurso; y en el aspecto semántico intentaba el equilibrio entre el significado directo y el sentido figurado. El texto o discurso —tanto oral como escrito— bajo este ideal estético debía guardar en su composición un equilibrio entre las partes que diera como resultado un todo armonioso. Iniciaba con el buen sonido que la adecuada selección de palabras produce en un texto que al ser pronunciado suena agradable al oído. Evitar la cacofonía y la disonancia para cautivar por el oído al escucha constituyó un principio rector en la búsqueda de la armonía.

Ciertos sonidos o su adecuada combinación resultaban gratos en tanto que otros se consideraban altisonantes y desagradables en su repetición; bajo el esquema de lo eufónico como armonioso se evitaba también, la monotonía y se otorgaba un ritmo al discurso a partir de las pausas y la extensión de las frases en la conformación de los períodos del discurso. La *elocutio* establecía el ritmo a partir de la métrica y los silencios en grata cadencia; mientras que el manejo de la voz incidía en las pautas que pueden mover al sentimiento y la emoción.

²⁰¹ Curtius, *op. cit.*, tomo I, p. 119, el paréntesis es mío.

²⁰² Arribas Rebollo y otros, *op. cit.*, pp. 93-94.

²⁰³ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Prólogo, p. 5.

Además del buen sonido, la armonía perseguía la integración perfecta entre las partes que conformaban en términos de estructura discursiva la totalidad de un texto. De esta organización se encargaba la retórica, específicamente una parte de ella —la *inventio*— que desde Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, proponía una integración entre las partes constitutivas del discurso: *exordio*, *narratio*, *demonstratio*, *refutatio* y *epílogo*. Todas ellas concordaban entre sí, para formar un conjunto armónico que cuidaba tanto la extensión como el tratamiento de cada una de las partes en el ideal estético agustiniano.

Olmos intentó en primera instancia establecer la armonía en la relación entre Dios y los hombres dando a conocer el pecado y la manera de evitarlo. En segundo lugar, buscó la armonía a través de la conciliación en la relación entre los hombres, por ello la adecuación del contenido textual estuvo encaminada a modificar las prácticas y hábitos de la vida cotidiana que parecían a sus ojos transgredir la convivencia armoniosa entre los hombres. En último término, también intentó integrar armónicamente la relación entre la verdad revelada por las Sagradas Escrituras y los hechos manifiestos como realidad del Nuevo Mundo; por ello, se afanó por incluir a sus habitantes en el plan divino de la creación, según el cual habían sido sometidos al demonio, como lo demostraba su persistencia en la idolatría.

3.5.1 *En acuerdo con el plan divino*

La lengua mexicana había sido intermediaria entre Olmos y el mundo indio, el acercamiento permanente de él a la lengua mexicana lo condujo a ella no sólo como instrumento de comunicación sino como objeto de estudio; enfrentó tanto las peculiaridades lingüísticas como el conflicto cognitivo que implicaba dar cuenta de una concepción ajena al mundo europeo, en una lengua extraña.

Olmos se acercó a otra representación del mundo a través del conocimiento de la lengua mexicana, sin embargo su concepción cristiana prevaleció en el traslado de textos a la lengua mexicana cuya finalidad fue la evangelización de los indios.

En esta continua aproximación comprendió que algunas prácticas y hábitos cotidianos de los indios podían constituir parte del modelo de vida cristiana que la evangelización buscaba implementar. Y en un afán por integrar ambas configuraciones de la realidad —cuando menos en el discurso— incluyó en los sermones sentencias que aludían a las prácticas de vida habituales entre los indios, recopiladas por él en los *Huehuetlahtolli*. La integración de estos pasajes de los *Huehuetlahtolli* buscaba armonizar en términos discursivos e intentaba recuperar o mantener las costumbres de una vida ordenada, ya que no todo lo indio era deleznable desde la perspectiva de Olmos. Incluso Olmos consideró que las «pláticas de los viejos» eran ejemplares en una doble dimensión, constituían ejemplo del buen decir (por ello iban incluidas en el Arte)

pero también encerraban un contenido ejemplar (por ello los rescató en los sermones para ejemplificar las virtudes que se oponían a los pecados).

Para Olmos era evidente que los indios caían en pecado porque se apoderaba de su voluntad el demonio, quien se interponía en su relación armoniosa con Dios. Su objetivo inicial sería, por tanto, restablecer la armonía en la relación entre Dios y los hombres mediante el conocimiento del pecado y la manera de evitarlo pues así cumplía con el plan divino de restaurar el camino de la virtud y conducir las almas a la vida eterna.

Olmos asumió que debía hacer explícitas las situaciones de pecado que los indios —según sus observaciones— desconocían, debía persuadir a los indios de abandonar al demonio y convencerlos de alejar de sí todo aquello que tuviera tintes demoníacos:

... si un hombre recibe algún signo de su padre, de su madre, o de una abuela para mostrar que le dejan el trabajo de hacer amistad con el Diablo, *aunque el hijo no crea en esto*, si quizá aún un hombre agarra las cosas dadas por el adepto del Diablo sin despreciarlas, parece como si así permitiera el Diablo hacer aquello que hizo en su nombre su madre o aquel que le dejó estas cosas diabólicas, estos signos malos.²⁰⁴

De este modo, no habría justificación para que alguien poseyera objetos de culto al demonio bajo el argumento de que no creía en ellos; la idolatría era sumisión al demonio, quien a través del pecado interrumpía la relación con Dios.²⁰⁵

Por lo tanto Olmos consideraba necesario advertir las formas (pensamiento, palabra y obra) que podía asumir el pecado, ya que por palabras, por intenciones o pensamientos y por acciones se incurría en él, excepto en los sueños en los que no había voluntad. La voluntad o libre albedrío tuvo un papel muy importante en las discusiones teológicas de la época que tenía como finalidad resolver el conflicto del origen del mal, ya que éste no podía provenir de Dios que todo lo había hecho bien.

Cada uno de los siete pecados mortales presentaba por ello una explicación detallada de sus circunstancias —mediante el recurso retórico de los hijos del pecado— y de cómo se podía evitar caer en ellos.

3.5.2 En concordia entre los hombres

Conocer y reconocer el pecado en todas sus formas, así como identificar las maneras de evitarlo —que van ligadas estrechamente a incidir en las prácticas de vida— constituían parte de las estrategias seguidas por Olmos para restaurar la armonía en este mundo que él percibía confuso y discordante. Así la adecuación del contenido textual estuvo encaminada a modificar las prácticas y hábitos de la vida cotidiana que parecían transgredir la convivencia armoniosa entre los hombres, Olmos intentaba conseguir *la armonía a través de la conciliación en la relación entre los hombres*.

²⁰⁴ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. 73, cursivas mías.

²⁰⁵ La gracia se concebía precisamente como la relación con dios, en la que el hombre podía volverse (convertirse) sólo si dios se había vuelto hacia él, si le había otorgado el don divino de la gracia.

Con este afán, integró las sugerencias y recomendaciones que se hacían a los más jóvenes en las pláticas de los viejos (*Huehuetlahtolli*) para preservar las buenas prácticas y hábitos cotidianos de los indios mexicanos.

De los *Huehuetlahtolli* podemos identificar algunas máximas intercaladas en el tratado de la lujuria²⁰⁶:

No sigas a nadie, no frecuentes el mercado. No te detengas en los baños ni en las calles, porque allá está, allá vive, su mentira, su gran maldad, el hombre búho que devora la falda y la camisa, quizá la gran alegradora.

*Ma ic tictoca ma ytechtimoma yn tianquiztli. Ma ic timoquetz yn apan yn upan ma oncan timotlali, oncan yhcac, oncan nemi y uey yteya ytequaya in tlacateculutl ynezca yn tecue teupilli, anoco y uey auiyani.*²⁰⁷

El mismo pasaje que hacía referencia a la prohibición de andar por el mercado, por los baños (en el río, en el agua), por la calle se repetía un poco más adelante, cuando Olmos trataba sobre el estupro, en la forma siguiente:

Y ahora tú, doncella, no vayas por el mercado, por los baños, ni por las calles, porque allá se encuentra el que deshonra, el que pone en peligro a la gente, el que vuelve conejo a la gente...

*Auh yn axcan yn tinochpoch ma ytech timona yn tianquiztli, yn atla yn ompa, ompa can yn teicolo, yn tecatcauh, yn teohuitili yn tetochtli....*²⁰⁸

La utilización de estos pasajes cumplía la función de mover las emociones de los escuchas a través de referencias que les resultaran familiares, recomendaciones que de cualquier manera eran ya oídas de boca de los ancianos y que encajaban bien en la búsqueda de prácticas de vida ajustadas al cristianismo. Para el mundo cristiano, el rechazo al placer corporal tenía como finalidad guardar el equilibrio entre los temperamentos,²⁰⁹ lo que evitaba la enfermedad tanto del cuerpo como del alma; la lujuria representaba el poder que el demonio ejercía por medio de las tentaciones de la carne.

Los buenos modales y maneras solían ser un recurso para mantener la armonía entre los individuos, especialmente en la urbanidad, la cortesía y la mesura durante la comida; en este punto, haría contacto la virtud como «elevación del espíritu» con la virtud como «comportamiento habitual», que incidiría directamente en la interrelación humana. El equilibrio salud-enfermedad tenía como precepto fundamental evitar los excesos, que implicaba tanto la limitación en la cantidad como la selección cualitativa —en términos de alimentos calientes y fríos— de lo que debía ingerirse, así como la forma más adecuada de hacerlo con la finalidad de mantener el equilibrio entre los humores

²⁰⁶ Muchas de ellas aparecen también en el *Arte de la lengua mexicana*, pp. 186-202.

²⁰⁷ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 123, folio 347r.

²⁰⁸ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, pp. 132-133, folio 350.

²⁰⁹ Ver en el siguiente capítulo la oposición entre el bien y el mal y la noción de pecado como enfermedad.

corporales a través del control del temperamento.²¹⁰ Esta era la finalidad de evitar tanto la prisa como la cólera, comer con moderación y prevenir ciertas combinaciones.

Y cuando comas no estás viendo a la gente con disgusto, no le dejes la comida a la gente con enojo. Aquel que a ti llegue algo le darás, tal vez vaya con hambre, aunque sea un poquito de aquello que tú has merecido. Si comes junto a alguien, no así se te atraviere el bocado en la garganta, no te atragantes, no te atasques, no acabarás el primero, terminarás hasta que haya acabado.²¹¹

En algunas ocasiones estas recomendaciones recuerdan a ciertas frases que Ferrer usó en el *Tratado de la vida espiritual*: «Y de ninguna manera y por ninguna causa levantes los ojos a mirar a los demás que comen... [...] Jamás en la mesa pidas cosa alguna, sino aguarda la pida otro para ti, y si se descuida de pedirlo, tómallo en paciencia».²¹²

Las prácticas o hábitos cotidianos de los mexicanos no siempre coincidían con lo que el esquema cristiano virtud-vicio consideraba aceptables; así, poner énfasis en el arreglo personal, caía bajo la óptica cristiana en el pecado de soberbia que debía erradicarse. La soberbia adquiría una doble dimensión; por un lado, constituía un atentado a la humildad (la vanidad en el adorno, hija de la soberbia); por el otro, los adornos bordados o pintados eran reminiscencias idolátricas en tanto que constituían representaciones simbólicas de la adoración a sus antiguas divinidades, que en la perspectiva cristiana era un acto de desobediencia al primer mandamiento y por tanto pecado de soberbia.

Si las reglas de urbanidad en el comer y el cuidado en la apariencia personal eran importantes en las relaciones humanas, no lo era menos la cortesía en el hablar, de modo que se encuentran frecuentes menciones a las prácticas verbales tanto en los *Huehuehtlahtolli* como en el *Tratado sobre los siete pecados mortales*. En el *Tratado de hechicerías y sortilegios* habría que destacar la importancia del habla como manifestación para identificar a las mujeres como «ministros del diablo».²¹³

Era fundamental para la armonía en la convivencia —entendida como la preservación de un orden jerárquico concordante— reconocer cuándo se debía

²¹⁰ La templanza o temperancia se entiende como el equilibrio, y excluye el exceso al que la práctica ascética posterior dio lugar. En palabras de Ferrer: «...que a lo menos del pan comas suficientemente, cuanto tu naturaleza pide...» *Tratado de la vida espiritual*, p. 495.

²¹¹ Olmos, *Huehuehtlahtolli*, p. 86.

²¹² Vicente Forcada y fray José de Garganta, *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1956, p. 497. En este texto encontré la versión castellana del *Tratado de la vida espiritual* pero carece de los sermones sobre los pecados mortales. Aunque otro texto en pergamino que localicé en la Biblioteca Nacional incluye según el título al tratado de vida espiritual (*Opera seu sermones de tempore ex sanctus cum tractatu de vita spirituali*), no me fue posible identificar su contenido textual.

²¹³ Véase al respecto el capítulo IV Pecado demonio e idolatría: nociones en conflicto.

hablar, a quién dirigirse, en qué orden y sobre todo de qué y cómo hablarle. Las siguientes citas nos permiten ubicar lo que Olmos identificó como prácticas verbales armónicas, que ya funcionaban en las relaciones jerárquicas que mantenían los mexicanos como orden social. Las actitudes que mostraban respeto y atención resultaban primordiales, por ello los ancianos en sus pláticas sugerían:

Y si alguien habla contigo, no estarás haciendo dibujos en la tierra, no estarás jugando con algo, no estarás golpeándote los pies, no estarás meneándolos, no estarás estregándolos, no estarás mordisqueando tu vestidura. No estarás escupiendo, no mirarás a una y otra parte, no te levantarás con precipitación, tampoco estarás recostado, tampoco estarás rascándote.²¹⁴

Tan acertado resultaba tomar una buena actitud de escucha como ser sumamente cuidadoso en lo que se hablaba cuando se caía en el pecado de la ira:

...el que tanto persigue algo con ardor, que tanto investiga la vida ajena lo que no es su trabajo, o quizá que enmaraña el pelo ajeno, que es mala lengua, violento, o brutal como esclavo de madera, que es duro con la gente, de corazón duro, estúpido en el rostro, maldiciente, estúpido en su labio y en sus oídos, que vive a lo loco, que habla sin seso, provoca, habla desatinadamente, dice las cosas sin pensarlas. Por ello allá caerá en el lazo, en la trampa, en el hoyo, al precipicio allá irá [...] sufrirá enfermo y herido, para desaparecer un día.²¹⁵

También era muy importante reconocer el lugar social de los interlocutores y a partir de ello mantener el orden de la palabra – el momento oportuno de hablar- así como lo que se debía decir y callar en cada situación.

No saldrás repentinamente frente a ellos, no irreflexivamente les tomarás su preeminencia, su paternidad, si no te ha escogido el Señor Nuestro. [...] los bien educados, luego te pondrán en vergüenza, conocerán tu manera (mal educada) de hablar.²¹⁶

Nuevamente encontramos coincidencia con las ideas que aparecen en el *Tratado de la vida espiritual*, donde san Vicente Ferrer habla de la virtud del silencio. Mientras el silencio era virtud, hablar no sólo era ocasión para el pecado sino que era condición de las mujeres para convertirse en brujas, ministros del demonio. El mal uso de la palabra —el chisme— podía tener serias consecuencias y romper la convivencia entre vecinos, amigos o aun parientes:

...no te andes haciendo como chismoso, calumniador, en ninguna parte, en medio de la gente, entre las personas, te andes acostando, en ningún lugar

²¹⁴ Olmos, *Huehuetlahtolli*, p. 83

²¹⁵ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 177, cursivas mías.

²¹⁶ Ibid., p. 69

andes perturbando a la gente, no enfrentes a las personas, no como vasijas, como cazuelas las revuelvas. No dividas a las personas, no las hagas apartarse entre sí.²¹⁷

En la narración bíblica que otorga un lugar al pecado que significó la pérdida del paraíso, la palabra tuvo un papel fundamental en tanto que el demonio engañó a los primeros hombres, usando la palabra con falsedad. Para prevenir que el demonio siguiera usando esta estrategia para mantener su reino había que distinguir entre las palabras buenas y las malas.

La concordia implicaba el respeto a los demás mientras que el desprecio, uno de los hijos de la soberbia, atentaba en su contra; nuevamente Olmos incluyó un pasaje de los *Huehuehtlahtolli* en el *Tratado sobre los siete pecados mortales* para colocarse en el horizonte de recepción de sus escuchas. A continuación podemos apreciar ambos pasajes:

Y no te rías, no te burles, no hagas bromas del anciano, de la anciana o del enfermo, del de boca torcida, del ciego, del tuerto o del manco, del lastimado de la mano, del que tiene la mano cortada o del tullido que anda a gatas, del cojo, del que arrastra el pie o la mano o del mudo, del sordo, del loco destinado o del demente, de aquel en quien la enfermedad está, o de aquel que sufre con los errores, o de quien frente a ti incurrió en faltas, de quien las cometió.²¹⁸

¡Oh, hijo mío! No te rías de los demás, no hagas burlas de otros, no hagas escarnio de otros, no atormentes al pobre inválido, al pobre enfermo, al pobre ciego, al pobre tuerto, ni al que tiene cortado los labios. No te rías tampoco del pobre privado de manos, del manco, del patituerto, ni del cojo, del que se arrastra a cuatro patas. Tampoco te burlarás del pobre mudo, ni del pobre sordo, ni del loco, ni del que tiene alguna desgracia, ni del que sufre quizá en el pecado.²¹⁹

Olmos logró integrar los dos ámbitos discursivos, el de un texto cristiano como los sermones de san Vicente Ferrer y el de las pláticas de los ancianos o Huehuehtlahtolli. Como resultado de esta integración, el *Tratado sobre los siete pecados mortales*, se puede apreciar un texto que mantiene la tersura en el que, Olmos entretejió los dos ámbitos de tal manera que hizo imperceptibles las fisuras que pudiera haber entre estrategias discursivas de lenguas diferentes. Las ideas que san Vicente Ferrer planteó en el *Tratado de la vida espiritual* son coincidentes parcialmente con el contenido de las pláticas de los viejos. Olmos había alcanzado con ello el objetivo de integrar armónicamente los discursos de origen distinto, en tanto que se mantenía firme en la pugna por alcanzar la armonía más allá de la elocuencia.

3.5.3 En consonancia con los textos bíblicos

²¹⁷ Olmos, *Huehuehtlahtolli*, p. 79.

²¹⁸ Ibid., p. 59.

²¹⁹ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 43.

La existencia de América —territorio ignoto— establecía un necesario reacomodo en la interpretación de los textos bíblicos que señalaban a través del Génesis un proceso creador único en el que parecía no tener cabida este territorio ni sus habitantes. Olmos, al igual que muchos de sus contemporáneos, también intentó integrar armónicamente la relación entre la verdad revelada por las Sagradas Escrituras y los hechos manifiestos como realidad del Nuevo Mundo.²²⁰ De allí su afán por incluir a sus habitantes discursivamente en el plan divino de la creación. Los indios habían sido creados por Dios pero habían sido sometidos por el demonio, como lo demostraba su persistencia en la idolatría.

En última instancia, desde hacía mucho tiempo el demonio habría sentado sus reales en estas tierras, lo que explicaba de algún modo que se hubiera ignorado su existencia. Así, Olmos no dejó escapar la oportunidad que le ofrecía hablar del acceso carnal del demonio con algunas mujeres y los seres engendrados por esta vía, en tanto que le proporcionaba la ocasión de integrar a México en sus narraciones.

Por fin, el Diablo se transforma a veces en varón para alcanzar acceso carnal con una buena mujer, y a veces se hace mujer para dormir con un varón bueno, y así concibe. [...] Ellos, los gigantes, así nacieron, los *quinametín* (los primeros gigantes)...²²¹

Eran muy espantosos, como bestias fieras. *En México, en la morada del visorrey yo he visto sus huesos*, muy grandes, de tal modo que parece que por aquí cerca vivieron hace mucho tiempo.²²²

²²⁰ Algunos textos que permiten ubicar las distintas concepciones mantenidas en la época en relación a la presencia del hombre en América son Anthony Pagden, *La caída del hombre natural*, Alianza editorial, Madrid, 1988; Edmundo O'Gorman, *La invención de América Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, F.C.E., México, 1984. Véase también el prólogo de este autor a la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta.

²²¹ La presencia de gigantes constituye un elemento de la cosmogonía mesoamericana, que los ubica en la segunda era o segundo sol, según los Anales de *Cuauhtitlan*, cuyo contenido encuentra su paralelo en la iconografía que muestra la Piedra del Sol, y que dice: «El segundo sol que hubo y era signo del 4 *ocelcil* (jaguar), se llama *Ocelototanutuh* (sol del jaguar). [...] En este sol vivían gigantes: dejaron dicho los viejos que su salutación era "no se caiga usted", porque el que caía, se caía para siempre», de esta manera narrativa se explicaban los indios la presencia de huesos fósiles gigantes. Gordon Brotherston, *op. cit.*, p. 306. Por otra parte, habrá que tomar en cuenta que como señala Anthony Pagden, el pensamiento de los hombres del siglo XVI estaba invadido por extraños seres fantásticos extraídos de la literatura imaginativa de la Baja Edad Media, lo que condujo a los viajeros de ese tiempo a que buscaran gigantes, Amazonas o pigmeos. Anthony Pagden, *op. cit.*, p. 29.

²²² Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. 31. Esta cita nos recuerda el comentario de Brotherston, *op. cit.* p. 366 en relación a que el Códice Ríos «...de manera explícita menciona los huesos fosilizados de gigantes desaparecidos, debidamente llevados y mostrados en el siglo XVI, a españoles que no los comprendieron...».

Si bien el imaginario medieval estaba lleno de seres mitológicos, en el que se incluía tanto a gigantes, dragones, unicornios, faunos, elfos, gárgolas, ninfas y otros, la explicación a este pasaje en el texto de Olmos me parece que no responde exclusivamente a este orden discursivo.

El capítulo de Olmos en el que aparece esta mención a los gigantes no existe en la versión de Castañega ni hace él referencia alguna a estos seres en otra parte de su texto. Indudablemente, respondía con ello a la necesidad de ofrecer una explicación que incluyera a la Nueva España dentro de las narrativas de la creación desde la perspectiva cristiana. El franciscano ubicaba la presencia de estos gigantes antes del diluvio en términos temporales y espacialmente en el territorio novohispano tan conocido por él; hubo gigantes (él ha visto sus huesos) y hubo diluvio (narración bíblica sumamente conocida) de modo que esta tierra participó de la creación.

Esta misma narración acerca de los gigantes en la Nueva España, la encontramos en Mendieta²²³ quien retoma lo dicho por Olmos y añade información:

Hallóse en la memoria de los indios viejos cuando fueron conquistados de los españoles, que en esta Nueva España en tiempos pasados hubo gigantes, como es cosa cierta [...] El padre Fr. Andrés de Olmos, tratando de esto, dice que él vio en México en tiempo del virrey D. Antonio de Mendoza, en su propio palacio, ciertos huesos del pie de un gigante que tenían casi un palmo de alto: entiéndese de los osezuelos de los dedos del pie. Y yo me acuerdo que al virrey D. Luis de Velasco, el viejo, le llevaron a otros huesos y muelas de terribles gigantes...²²⁴

Volviendo a Olmos, debo señalar que él introdujo elementos que le daban verosimilitud al discurso, ya que al incorporar este tema en el tratado lo hace colocándose él, como quien había visto los huesos enormes, además de referirlo a un sitio específico: la casa del virrey en México.

Además de ubicar su discurso en el horizonte de recepción de sus escuchas, el recurso de incluir en la narración hechos que añadían verosimilitud servía para integrar los eventos de manera que pudieran coincidir con las explicaciones bíblicas del mundo. Por ello, la presencia del demonio, cuya presencia real era indiscutible en la mentalidad de los cristianos de la época, no se mantenía en términos discursivos exclusivamente en los espacios bíblicos sino que se trasladaba a través de las narraciones a territorio novohispano, con lo que se le acercaba a la realidad de los escuchas.

Hijos míos: incontables son los procedimientos del Diablo para engañar a la gente. Sabréis que cuando yo, *fray Andrés de Olmos, allá vivía, en la región de Cuernavaca, quizá ya (hace) veinte años*, un hombre casado vivía en un

²²³ Además de Mendieta, también Zorita y Torquemada retoman la mención que hizo Olmos acerca de los gigantes en la Nueva España.

²²⁴ Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, p. 208.

templo; me dijo que oyó que él, el hombre-tecolote (el Diablo), se apareció a un hombre y le mandó que llamara a algunos en secreto...²²⁵

Para integrar lo narrado a la realidad que vivían los interlocutores de Olmos, el mismo narrador se convertía en personaje de la historia, y ubicaba el acontecimiento en un tiempo y un lugar reconocidos por ellos; el resultado era convincente, sobre todo en la medida que mantuviera consonancia con lo vivido y fuera susceptible de ser creído.

Ofrecer una identidad al demonio implicaba ubicarlo temporal y espacialmente, no sólo por sus apariciones sino por los resultados de su actuación en el mundo:

*Hace muchos años, gentes del pueblo eran así sacrificadas ante los diablos, y colgaban y sangraban como está escrito. A causa de él, del Diablo, a veces se recuerda que hubo espantosos sacrificios sangrientos, efusiones de sangre, crímenes; mucha sangre se esparcía en su morada, en México, y esto por todas partes se hacía cuando llegaron los hombres de Castilla...*²²⁶

La noción de demonio constituyó en el trabajo de Olmos un serio obstáculo que le impidió constantemente allanar el camino de una evangelización sin altibajos, Olmos se esforzó por incluir en el espacio novohispano la presencia del demonio, debía convencer a los indios de su existencia para poder convencerles de su maldad. No obstante, en la cita anterior llama la atención que Olmos ubicaba los sacrificios en un tiempo atrás en el que él no se sitúa, no constata con su presencia estos hechos. Más bien, me parece que ha retomado discursivamente a Castañega, que en el capítulo respectivo señala:

Por ende el demonio, trayendo a la memoria los sacrificios pasados en que le sacrificaban niños y derramaban en los templos mucha sangre humana como si en ello se deleitase, agora por sus ministros lo mismo trabaja, como dicen que se hace entre los idólatras de la nueva España...²²⁷

La existencia de gigantes cuyos huesos Olmos había visto, también le ofrecieron la oportunidad de darle verosimilitud a otra aparición diabólica:

Y me han dicho que allá en Tezcatépec se apareció el Diablo a algunos señores como un *gigante*, y les pidió que mataran a un guardián castellano que allá guardaba, llamado Juan Cordero.²²⁸

²²⁵ Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, p. 43, cursivas mías. En la versión de Castañega el capítulo «Cuáles son los ministros del demonio» no incluye estas narraciones ni otras parecidas.

²²⁶ Ibid., p. 69.

²²⁷ Castañega, *op.cit.*, pp. 26- 27.

²²⁸ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. 45, la cursiva es mía. Este párrafo no existe en la versión de Castañega.

La constante referencia a nombres de lugares y personas, algunos del Viejo Continente pero muchos otros pertenecientes a la Nueva España, ofrecía argumentos convincentes de la presencia del demonio en ambos mundos, de modo que los indios no pondrían en duda su existencia.

Capítulo 4. Pecado, demonio e idolatría: nociones en conflicto

4. 1 La naturaleza humana en el horizonte de Olmos

Fray Andrés de Olmos fue sin duda alguna un hombre de su tiempo, por lo que habría que colocarlo en esta doble dimensión: en tanto que franciscano y hombre del siglo XVI. Su pensamiento fue el de un cristiano español enfrentado a la asimilación de una realidad ajena, compleja, inquietante e incomprensible. Desarrolló su actividad bajo los parámetros de este pensamiento cristiano y de una visión del mundo que constantemente entraba en oposición con el mundo indio. Por ello, el intento por lograr la armonía entre los dos mundos de los que él participaba: el europeo —más propiamente cristiano español— y el indio, fue su tarea más encomiable.

Desde la perspectiva cristiana de la época, tanto la vida como la muerte encontraban sentido bajo los designios divinos; se vivía para alcanzar la vida eterna mientras que la muerte era —paradójicamente— la puerta de acceso a la inmortalidad del alma. Seguir los preceptos marcados por la Iglesia católica constituía una ruta para conseguir la eternidad, de aquí la importancia de conocer la doctrina cristiana, los mandamientos, los sacramentos, etcétera, de manera que se pudiera evitar el pecado.

La concepción de la naturaleza humana estaba basada en la dualidad cuerpo- alma, en la que ambas partes establecen una relación estrecha e indisoluble. No es casual entonces que tanto Sahagún como Olmos emplearan en su momento expresiones similares que aludían al papel de médicos ejercido por ellos en su práctica, así como nombrar medicina a lo que aplicaban en su afán curativo. Así, Olmos en su prólogo al *Tratado de hechicerías y sortilegios* elabora la siguiente analogía: «... tocando la materia de manera que averse y no emponzoñe a los leyentes o oyentes porque vana es la *medicina* que más *daña que cura* y más *enficiona que sana*; y que antes *mata* que da la *vida*». ²²⁹ De manera semejante, Sahagún se expresa en el prólogo a la *Historia de las cosas de la Nueva España*, en el que elabora una analogía entre el médico de cuerpos y el de almas. ²³⁰

La vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la gracia y el pecado conformaban un juego de dicotomías que atraviesa a manera de eje la concepción cristiana del mundo durante este periodo. Dicho eje se insertaba en una concepción más amplia en el propio pensamiento europeo que nos permite situar el orden teológico al lado de un incipiente pensamiento, cuyo orden se transformaría en el desarrollo del conocimiento científico en los siglos posteriores y que constituiría en gran medida parte de lo que los cristianos

²²⁹ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Prólogo, p. 3, cursivas mías.

²³⁰ Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*, prólogo, edición y notas de Ángel Ma. Garibay, Porrúa, México, 1981, prólogo al libro primero: «...los predicadores y confesores médicos son de las ánimas...»

calificaron de herético. En este sentido, la lucha sostenida en contra de la enfermedad y la muerte adquiriría paulatinamente una nueva dimensión: una lucha en contra del pecado, bajo la concepción cristiana de la vida eterna del alma cuando el cuerpo fallece.²³¹

En gran medida fue el pensamiento de San Agustín²³² el que influyó de manera determinante en estas concepciones cristianas, resumiendo ambos extremos de la dualidad cuerpo-alma al desarrollar una posición específica en la noción de pecado. Para San Agustín «pecado» significaba miseria, pecar era morir porque el pecado era el camino de la pérdida de la vida del alma (la gracia), en tanto que el estado de gracia conducía a lo alto, a la vida eterna.²³³ Bajo esta concepción era posible ser inmortal en la medida en que se alcanzaba la salud completa del cuerpo y del alma.

Bajo la concepción bíblica de la humanidad, específicamente en el *Génesis* en el que se recuerda constantemente que por su condición pecadora, el ser humano había sido condenado a ser mortal. El hombre era una criatura que tendía naturalmente al mal, y por tal motivo, tenía la propensión a pecar continuamente, lo que provocaba que enfermara y muriera.²³⁴

Así, el pecado y la enfermedad eran concebidos como el resultado de vivir en contra de la naturaleza; por lo tanto, la enfermedad era un error de la naturaleza provocada por un desequilibrio de los fluidos corporales o humores. La naturaleza corporal de los individuos estaba en relación con la condición que mantenían sus humores corporales, lo que daría lugar al temperamento: sanguíneo, colérico, bilioso y flemático dependiendo el predominio de alguno de ellos en particular.

La concepción del pecado se basaba en esta pérdida del equilibrio entre los humores que no sólo provocaba la enfermedad del cuerpo sino también un debilitamiento del espíritu, como lo expone Olmos en el *Tratado de hechicerías y sortilegios*.²³⁵

El equilibrio natural estaría determinado en gran medida por la condición de los alimentos que se ingirieran y por la actividad física que se desarrollara; aunque no se rechazaba la posible influencia que los astros ejercían sobre la condición física de los individuos. De la misma manera, el ambiente físico natural podía determinar o influir sobre la naturaleza y condición humanos, así los hombres nacidos o que vivían en la zona tórrida eran de naturaleza diferente

²³¹ María Concepción Lugo O., *Una literatura para salvar el alma (1600-1760)*, tesis para obtener el grado de maestría en Historiografía de México, presentada en la UAM-Azacapotzalco, s/f, pp. 127-133, 165, 182-186.

²³² San Agustín de Hipona, *op. cit.*, específicamente el libro XIV y el capítulo XXII del libro XXII.

²³³ Bernard Groethuysen. *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 111-112.

²³⁴ María Concepción Lugo, *Una literatura para salvar el alma (1600-1760)*, tesis, p. 182

²³⁵ Olmos expresa la relación entre enfermedad y pecado en los siguientes términos: «El diablo los llama [...] para seducir a los que se hallan debilitados, enfermos...», Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. 27.

a quienes habitaban las zonas templadas.²³⁶ Los primeros parecían tener —a los ojos de los europeos— mayor fortaleza física aunque tendían más al vicio (la pereza y la lujuria, por ejemplo); los segundos eran aptos para la actividad física además de tener una condición a toda prueba para vencer las tentaciones y los vicios.²³⁷

El equilibrio y la armonía tanto corporal como espiritual aseguraba la perfecta salud de los individuos: la naturaleza templada convenía a este equilibrio, el cual se conseguía a través de los alimentos, la actividad física adecuada y otras prácticas como el ayuno y la oración, todos ellos ayudaban a contrarrestar las tendencias extremas del temperamento.

Este es *grosso modo* el conocimiento médico que desde Galeno se conservaba como parte de la tradición de quienes se dedicaban al arte de la medicina; no obstante, hay un punto de encuentro con aquellos que, siguiendo a San Agustín concebían al pecado como la pérdida de la salud, es decir, la enfermedad. Hay un aspecto físico o corporal que permitiría explicar el desequilibrio que traía consigo el pecado; restablecer el equilibrio corporal o restaurar la armonía con la naturaleza podía devolver la salud no sólo del cuerpo sino del alma.

Por otra parte, bajo el influjo aristotélico de la búsqueda de los orígenes, se desarrolló otra búsqueda que intentaba encontrar las causas de la enfermedad en el cuerpo físico del ser humano.²³⁸

La búsqueda de la inmortalidad condujo al hombre por otros derroteros, diferentes a aquellos que concebían al ser humano como una entidad compuesta de alma y cuerpo, en la cual el alma podía alcanzar la vida eterna alejándola del vicio y del pecado. Salvar almas era entonces la tarea asumida por los médicos de almas por la vía de la gracia, este camino era el opuesto al del vicio y del pecado.

La similitud que se establecía entre el pecado y la enfermedad, al parecer es más que una alegoría, ya que el vínculo que mantenía indisoluble los conceptos de alma y cuerpo, en la concepción de orden teológico, parte del mismo origen, que en el orden del conocimiento médico.

No era de extrañar, entonces, que se pretendiera curar el alma con preceptos que, en principio, servían para mantener el estado de salud corporal; curar el cuerpo era útil para curar el alma y viceversa. De esta postura también procedía la concepción de la enfermedad como castigo de Dios por los pecados cometidos. Así lo manifiesta Olmos en el *Tratado sobre los pecados mortales*.

²³⁶ Véase el en el capítulo Cuatro el apartado acerca de los pecados de la gula y de la pereza.

²³⁷ Estas ideas que se remontan a Galeno son propias de la época, véase por ejemplo Henrico Martínez, *op. cit.*, pp. 66, 286 y 305.

²³⁸ Esta postura dio lugar a lo que más tarde sería conocido como el método científico, que a través de la observación directa del cuerpo humano (las disecciones anatómicas) y de la experimentación llevaría a descubrimientos que en gran medida constituyen parte de los cimientos de la medicina moderna.

Si bien la cura de las almas se efectuaba mediante el camino de la gracia,²³⁹ hacía falta instruir a los nuevos iniciados, ante lo cual la palabra era importante ya que generaba en quien escuchaba alteraciones en su estado anímico: podía provocar temor, alegría, tristeza o euforia que traían como consecuencia repercusiones en los estados humorales —en el ámbito corporal— que van en la búsqueda de restaurar el equilibrio y la armonía, es decir, la salud tanto del alma como del cuerpo.

Por ello, lo que ahora podría parecer una metáfora en boca de Olmos, cuando se refiere a su tratado como una medicina, adquiere un sentido casi literal cuando me sitúo en el horizonte desde el que Olmos escribió su prólogo.

4. 2 Entre el bien y el mal: principio dominante

Bajo el horizonte de un fraile franciscano español y de casi cualquier cristiano de la época era inconcebible la existencia de un mundo y una lengua que no tuviera ciertas nociones que se consideraba fundamentales en la vida de la humanidad. La oposición²⁴⁰ entre bien y mal constituía una de esas nociones a través de las cuales se organizaba la realidad circundante; de aquí que las nociones derivadas de este principio dominante, que constituían parte del horizonte de Olmos, encontraran un espacio en su conceptualización del mundo indio.

El bien y el mal, virtud y pecado, constituyen en el horizonte de Olmos dos categorías dominantes indiscutibles, cuya presencia podría adquirir matices particulares en las peculiares condiciones del mundo indígena; Olmos partió de este principio dominante y se afanó por advertir las características específicas que el mal (del que debía prevenir a los indios) adquiriría en estas tierras.

En este mismo orden de ideas, para el franciscano la idolatría era el resultado de los engaños que el demonio hacía desde tiempo atrás a los habitantes de este Nuevo Mundo ya que colocó su concepción de idolatría en la lógica del mal y del demonio, como contraparte del bien y de dios. Bajo la concepción agustiniana del bien y del mal, en la que éste es visto como negación del bien, se oponen también una serie de conceptos que mantienen la misma relación: orden-desorden, luz-oscuridad, salud-enfermedad, dios-demonio, latría-idolatría, virtud-pecado. Este eje cognitivo irrefutable mantuvo a Olmos en la convicción absoluta de la idolatría de los indios mexicanos: incuestionable desde el momento en que todo aquello que no pertenece a dios

²³⁹ La gracia en la tendencia agustiniana se concebía como la comunicación con Dios que permitía al individuo actuar según su libre albedrío rechazando el pecado y practicando la virtud, aunque nadie sin la gracia o predestinación puede ejercer la voluntad correctamente. Kenneth Burke, *Retórica de la religión, Estudios de logología*, F.C.E., México, 1975, p. 127.

²⁴⁰ Una oposición que San Agustín planteó —en contraste con la idea maniqueísta de bien y del mal como dos poderes rivales en combate— como la existencia del bien, causa eficiente, de la cual el mal es una causa deficiente, es decir ausencia del bien. Véase el capítulo V de las *Confesiones* de San Agustín, citado por Kenneth Burke, *op. cit.*, p. 137.

es irremediamente del demonio y que le condujo a conocer sus peculiares manifestaciones para encontrar la mejor arma para combatirla.²⁴¹

Según el orden teológico cristiano de la época, la vida de los seres humanos se representaba como una incesante lucha por alcanzar el bien y derrotar al mal; el verdadero sentido de la vida se encontraba en la vida eterna, la que se aseguraba a través del camino de la virtud. San Agustín propuso que el bien daba lugar al mal por el libre albedrío, ya que la gracia era concebida como la comunicación con Dios que permitía al individuo actuar con voluntad para rechazar el pecado y practicar la virtud.

A partir del siglo XII la concepción del mal fue matizada con la ubicación del mal en la naturaleza y su materialización en objetos, cosas, animales e incluso individuos (a los que se consideraba en posesión demoníaca). Este cambio en la noción del mal favoreció la creencia en el demonio, las brujas, la hechicería, la idolatría y la superstición. En contraste, propició la constante persecución de la herejía.²⁴²

A causa de su naturaleza corpórea, la condición humana tenía propensión al mal y al pecado, por ello el fortalecimiento del espíritu debía contrarrestar esta tendencia. En esta concepción, la naturaleza humana contenía este principio de la dualidad mantenida entre el espíritu y el cuerpo, que corría paralela a la virtud y al pecado, al bien y al mal.²⁴³

En gran medida el trabajo de evangelización emprendido por los frailes en la Nueva España tenía que ver en forma directa con el traslado de textos cristianos —que estaban impregnados de estas nociones— a la lengua mexicana y por lo tanto, con la resolución del conflicto conceptual que provocaban las nociones cristianas. La falta de una identidad plena entre los conceptos provenientes de una y otra lengua, por ejemplo, la dificultad para concebir el pecado y el mal a la manera cristiana entre los indios del Nuevo Mundo; desde la particular visión cristiana se encontraba una explicación: los indios habían sido engañados por el demonio, por lo que, los frailes recién venidos a estas tierras tenían que luchar para dar a conocer la verdad que provenía de la Sagrada Escritura. Esta explicación encontraba sentido en la visión dualista del bien y del mal que dio lugar al paralelismo invertido de una iglesia de dios y una

²⁴¹ Como lo advierte con sus palabras «... tocando la materia de manera que avese y no emponzoñe a los leyentes o oyentes porque vana es la medicina que más daña que cura...». Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Prólogo, p. 3.

²⁴² André Vauchez, *La espiritualidad del occidente medieval (siglos VII-XII)*, editorial Cátedra, Madrid, 1995, p. 101, explica la manifestación de la herejía a partir de siglo XII como resultado de los postulados dualistas del bien y el mal de los cátaros, acusados de maniqueos, y por tanto herejes.

²⁴³ Esta tendencia nominalista que separa la naturaleza de la gracia fue predominante en el pensamiento franciscano de la época y calificaba toda manifestación religiosa ajena al cristianismo como idolátrica, inspirada por el demonio. Véase Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo*, el impacto de diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica, edit. Herder, Barcelona, 1996, pp. 43-50.

iglesia del demonio; los indios estaban confundidos, ya que el demonio con sus artimañas y astucias les había hecho creer que a él debían adorar.

Olmos consideró apropiada la delimitación de las entidades contrarias que encarnaban el bien y el mal. Aunque desde los primeros años de iniciada la evangelización, se desdeñó el término *téotl* para referirse al dios cristiano Olmos la empleó en su gramática²⁴⁴ para la conformación de palabras derivadas o compuestas, en las que el sentido de lo divino se mantenía inalterado. En contrapartida, usó el término *tlacatecólotl* para designar al demonio, además de otros vocablos indígenas que eran diversos y específicos. No obstante, en ningún caso la concepción cristiana de dios o de demonio formó parte del horizonte de los indios mexicanos, al menos no en la manera esperada por los frailes.

Para mí es indudable que los españoles cristianos consideraron que los indios manejaban los conceptos de dios y demonio, por ello buscaron de entrada los vocablos correspondientes *téotl* y *tlacatecólotl*, además de otros vinculados a las nociones del bien y del mal. Olmos empleó como estrategia en la evangelización la identificación conceptual y terminológica del demonio con la finalidad de desenmascararlo. El conflicto inició al enfrentar la ausencia de identidad entre *dios* y *téotl*, entre *demonio* y *tlacatecólotl*, entre *pecado* y *tlatlaculli*, etcétera.

De igual forma las prácticas de vida cotidiana que los indios mexicanos mantenían chocaban con la conceptualización cristiana de la virtud y del pecado, desde la cual los frailes querían imponer un orden diferente en la diaria existencia indígena.

Bajo el principio dominante en torno al bien y al mal, la verdad acerca de dios y del demonio era incuestionable, no obstante confirmar la presencia del demonio ameritaba la realización de tratados que a través de argumentos enseñaran a los creyentes las diversas figuras que podía adoptar el demonio y los múltiples engaños que solía hacer. Por ello, los tratados de demonología eran muy populares en la Europa cristiana del siglo XVI, especialmente en España donde se publicó hacia 1529 el *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías* de fray Martín de Castañega así como la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* de Pedro Ciruelo, entre otros.²⁴⁵

²⁴⁴ De *téutl*, dios deriva *teuyutl*, divinidad, o cosa que pertenece a dios o a su servicio. Véase Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 37.

²⁴⁵ ***Debemos tener en cuenta que estas creencias no se transmitieron única y exclusivamente a través del género demonológico, siguiendo a Morgado: «No podemos olvidar, por ejemplo, las referencias literarias (Cervantes, Feijóo, Torres Villarroel, por citar algunos nombres) ni los tratados de teología moral [...] algunos de los cuales contienen numerosas referencias sobre la hechicería, puesto que basta buscar el capítulo dedicado a los pecados cometidos contra el primer mandamiento para que encontremos numerosas alusiones mágico-brujeriles». Arturo Morgado García, Demonios, magos y brujas en la España moderna, Universidad de Cádiz, España, 1999 p. 18.***

Olmos mantuvo vigente este principio dominante, ya que propone conocer las circunstancias del pecado para evitarlo en el *Tratado sobre los siete pecados mortales* e identificar al demonio con sus engaños para poder evadirlo, como sugiere el *Tratado de hechicerías y sortilegios*.

Castañega y Olmos persiguieron como objetivo informar a los cristianos de lo que la iglesia consideraba herejía, superstición o culto al demonio y por lo cual la Inquisición condenaba. Ambos tuvieron la experiencia de enfrentar situaciones en los que actuaron en defensa de un cristiano acusado de herejía: Juan de Matlactlán²⁴⁶ en el caso de Olmos, y un padre mercedario condenado por la Inquisición, con quien se solidarizó Castañega y fue encarcelado.²⁴⁷

El padre Olmos trasladó el texto de Castañega con una doble perspectiva: por un lado, el manejo directo de los contenidos referentes al principio dominante y por el otro, la adaptación de aquellos contenidos que le permitirían particularizar y contextualizar el mal en el mundo indio. Es decir, la distinción entre el bien y el mal, dios y el demonio, el pecado y la virtud no requería —desde el horizonte de Olmos— una mayor explicación por constituir un principio dominante; mientras que las particularidades que caracterizaban a estas nociones, en el ámbito novohispano, sí debían ser explicitadas en sus textos, por lo que en estas situaciones aparecen las referencias que ahora denominaríamos culturales.

De la misma manera, Olmos trasladó el texto de San Vicente Ferrer sobre los pecados mortales sin mediar explicación acerca de qué es el pecado o de qué es la virtud; Olmos partió del presupuesto de la generalidad de estas nociones e introdujo los elementos que resultaban familiares a los indios y que les permitiría identificar las condiciones propicias para el pecado.

Acorde con la época y siguiendo el rumbo que los tratados sobre hechicería y demonología europeos tenían como tema central, gran parte del Tratado de hechicerías y sortilegios de Olmos (traslado del de Castañega, que a decir de algunos autores estuvo basado a su vez en el *Malleus Maleficarum*)²⁴⁸ tenía como finalidad dar cuenta de la naturaleza y características del demonio. Olmos asumía una posición compartida por muchos franciscanos, que consistía en colocar en paralelo e invertida²⁴⁹ la presencia del demonio, con una iglesia, ministros y sacramentos como los que la iglesia católica tenía en la configuración de la liturgia dedicada a Dios.

La noción de demonio que Olmos maneja responde a una visión hispana; la concepción prehispánica del mal y su personificación, o cualquier otra noción que él quisiera transmitir posiblemente han sido alteradas por la visión occidental.

²⁴⁶ María Elvira Buelna, «Información del proceso contra Don Juan, cacique de Matlactlán» en *Fuentes Humanísticas No. 15/16*, UAM-Azcapotzalco, México, II semestre de 1998, pp. 85-95.

²⁴⁷ Castañega, *op. cit.*, Introducción de Juan Robert Muro Abad, p. XVI.

²⁴⁸ Morgado, *op. cit.* pp.107-119.

²⁴⁹ Lo que se conoce como «teoría de la inversión o teoría de los paralelos opuestos». Véase Castañega, *op. cit.*, Introducción de Juan Robert Muro Abad, p. XXII.

Incluso los textos en lengua mexicana han pasado por el tamiz del pensamiento europeo, de manera que difícilmente podemos inferir en este trabajo una visión prehispánica del mundo.

Por otra parte, también es importante advertir que partimos de la indiscutible presencia del demonio en términos discursivos, lo que le otorga una existencia como entidad ontológica subjetiva sobre la que se construyen enunciados epistemológicos objetivos.²⁵⁰ Por ello, si los españoles encontraron demonios en la Nueva España fue debido a que existían epistemológica y discursivamente, y lo que nos interesa es advertir cómo las nociones manifiestas a partir del discurso se imponen (o sobreponen) a una realidad que ellos intentaban entender, y que irrumpieron discursivamente en la lengua funcionando como el ámbito en el que se disolvían aparentemente los conflictos.

Considerar que los españoles utilizaban conscientemente al demonio para infundir miedo y a través de él controlar la conducta de los indios traería como colofón la superación del pensamiento demoníaco, mágico y brujeril que estuvo vigente en el pensamiento europeo casi hasta el siglo XVIII. No obstante, el demonio existía más allá de la utilización que se hacía de él: aceptamos la posibilidad de que la noción de demonio se haya usado para causar temor pero no justificamos su presencia en el mundo novohispano a partir de su función, sino que la noción de demonio tuvo una existencia en el pensamiento europeo independientemente de los usos asignados. El demonio cautivaba y seducía, por lo que, los que tenían trato con él no parecían temerle, sino que lo adoraban y reverenciaban, ya que éste era su deseo. Su carácter de «espantable» era una función que, por otra parte, no siempre se cumplía.

4. 3 El demonio que Olmos mostró a los indios

Si bien coincido con Georges Baudot en señalar a Olmos como experto en los temas de la brujería y la demonología —a partir de su intervención en Vizcaya y su probable colaboración con Castañega—²⁵¹ no me convence la noción de demonio que Baudot identifica en Olmos, que resulta a todas luces poco clara e incluso contradictoria. Para Baudot:

El Diablo de Olmos es un diablo cristiano... es un diablo que nos atrevemos a calificar de político: de diablo fraguado por una política colonial. [...] todas las apariciones diabólicas alegadas por Olmos revisten los aspectos de una lucha contra resurgencias prehispánicas. En resumidas cuentas, el diablo es un personaje indígena, prehispánico, cuando hace alguna aparición por México.²⁵²

²⁵⁰ John Searle, *op. cit.*, p. 27.

²⁵¹ Colaboración que Juan Robert Muro Abad pone en duda, en Castañega, *op. cit.*, p. XXXIX.

²⁵² Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, Introducción de Baudot, p. XXV.

Este diablo que tanto se asemeja a la identidad cultural prehispánica pide algo parecido a la colaboración del aborigen para rechazar la nueva religión, y en consecuencia el nuevo estado de cosas. [...] es como una tenaz nostalgia de cultos pasados, que el señor 'aparecido' intenta revivir, y patalea rabiosamente ante las pruebas de su abolición y los símbolos de la nueva cultura. Sí, el diablo es aquí, sobre todo, la nostalgia de los tiempos prehispánicos. Y Olmos lo sabe bien cuando añade estos detalles, estas fábulas que son suyas, personalísimas, al fárrago de la prédica antidiabólica de su colega Castañega, al mismo tiempo que lo traduce al náhuatl.²⁵³

Que el diablo de Olmos era un diablo cristiano no hay duda, no podría ser de otro modo; pero ¿cómo encaja entonces que este diablo cristiano sea también la nostalgia de los tiempos prehispánicos y por ello su imagen se asemeje a esa identidad cultural? No es éste el sentido que les otorgo a las narraciones de apariciones diabólicas en mi análisis en tanto que asumo claramente que el único diablo concebido por Olmos fue *su* diablo cristiano, que engañaba por igual a españoles, judíos, moros e indios; contra él luchaba con las armas de suyo conocidas —los sermones— que utilizaban como estrategias discursivas la alusión a contenidos que resultaran familiares a sus escuchas, precisamente con la finalidad de convencerles de su existencia.

Mi análisis del diablo que Olmos presenta en sus sermones considera que él lo reviste de elementos indígenas con la intención de que su imagen se constituya en un elemento discursivo apropiado (incluso mnemotécnico), de manera que en sus discursos esta figura alcance la emotividad suficiente para conmover a los indios. En mi opinión, Olmos sabe que en sus sermones tiene que emplear elementos que les resulten familiares a los indios, por ello al hablar del demonio y del pecado, los contextualiza en el mundo indígena.

Otro elemento contradictorio en la introducción de Baudot es cuando se cuestiona acerca de la actuación de Olmos en contra de la hechicería. Baudot presenta a Olmos como viejo y cansado para luchar contra la idolatría pero vigoroso y emprendedor para continuar su proyecto de encontrar una ruta a la Florida:

Pero lo que sigue siendo un misterio es por qué fray Andrés no intentó obtener los fundamentos de esta herramienta de combate contra la idolatría de sus propias investigaciones históricas y etnográficas. A decir verdad sólo una razón nos parece atendible. En 1553, Olmos empieza a sentirse viejo...

²⁵⁴

A continuación cita la frase del prólogo al tratado de hechicerías en la que Olmos alude que va llegando al fin: «Y pues esta maldita llaga (la idolatría) crece o reverdece, y yo me voy llegando al fin, pareció me escribir lo que alcanzo, aunque no sea más que abrir la senda a los que más saben...».²⁵⁵ Desde mi

²⁵³ *Ibid.*, p. XXVI.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. XXVI.

²⁵⁵ Olmos, *op.cit.*, prólogo p. 4 paréntesis mío.

análisis, esta frase al ser insertada en el prólogo constituye un recurso retórico a través del cual el autor se muestra humilde y justifica su proceder. De manera que es ésta y no otra la función que esta frase desempeña.

Cuando Olmos se encontraba en la Huasteca en los últimos catorce años de su vida realizaba su trabajo de evangelización con una energía que reconoce Baudot al exaltar sus cualidades: «... la última información precisa que tenemos sobre las tareas y labores que asumía en las postrimerías de su vida nos indica que en 1567 seguía manteniéndose bastante activo y que soñaba siempre con la pacificación de las regiones del noreste...».²⁵⁶ De igual manera, si consideramos otros elementos citados por Baudot como la carta que Olmos envió a Carlos V y al Consejo de Indias en noviembre de 1556, en la que daba a conocer su proyecto de colonización de la región, coincidimos con él en reconocer la fortaleza que impulsaba a Olmos a continuar en su lucha y a la cual Baudot añade el comentario: «Esta carta da cuenta cabal de la vitalidad y el entusiasmo que alentaba al anciano religioso, ya en el ocaso de su vida, cuando se trataba de someter nuevas provincias a la jurisdicción hispana y a la prédica apostólica».²⁵⁷

Así parece que el Olmos que nos presenta Baudot tenía vitalidad y entusiasmo para realizar proyectos de colonización, años después de que había confesado sentirse viejo para atender de otra manera su combate a la idolatría. Me parece más sencillo señalar que Olmos luchó erradicando la idolatría con los recursos que tuvo a la mano, siempre tomando en cuenta lo que conocía de uno y otro mundo confrontados y en conflicto.

Tanto la hechicería como la brujería y los maleficios en la línea seguida por Olmos, al trasladar el texto de Castañega, serían siempre considerados producto de las actividades del demonio. La brujería y el demonio son nociones que aparecen indisolublemente ligadas, lo que hace inevitable que al hablar de una se involucre a la otra.

El demonio mantenía la identidad que los textos católicos de la época le daban, como la encarnación del mal a partir de la soberbia y la envidia que motivaron que un ángel en el paraíso tratara de ser semejante a dios, tras lo cual se convirtió en un ser detestable, horroroso, que invitaba continuamente a abandonar las prácticas cristianas. Todas estas características mantenían la continuidad discursiva del demonio que Olmos presentaba a los indios mexicanos. La soberbia, característica de la identidad del demonio, adquiriría rasgos peculiares al ser trasladada y adaptada al ámbito novohispano por Olmos. El demonio era soberbio y quería recibir honores como si fuera dios; entonces, el símbolo del poder mexica (la estera y el sitial) suplía al trono o la corona europeos, y otorgaba a su presencia una característica familiar a los indios.

²⁵⁶ Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, Introducción de Baudot, p. XX.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. XVIII.

Los engaños del demonio que en términos generales se dirigían a «aquellos que quieren saber cómo están hechas las cosas secretas, o aun conocer acaso el secreto de la vida, o acaso las cosas que ocurrirán más tarde»²⁵⁸ adquirían una especificidad que parecía adaptarse a lo que Olmos (y también Sahagún) habían recogido anteriormente en las narraciones de sus informantes, particularmente lo que hacía referencia a las artes adivinatorias plasmadas en el *tonalpohualli*:

...se enoja Dios si como un tlacuache, te vas a encontrar a un médico engañoso [*teyxcuepani, brujo*], acaso un lector de destinos (adivino) [*tonalpouhqui*], para que te diga si vas a sanar o no, o acaso las cosas que te pasarán. Esto es triste, afligidor, vergonzoso, espantoso. No irás a llorar para que te digan si has nacido bajo un buen signo de destino, si acaso debes luchar, si acaso debes construir tu casa, o aun lo que debes hacer, porque así muchísimo ofendes a Dios...²⁵⁹

Estas alusiones remiten a parte del contenido de los libros que Sahagún en su historia dedica a las supersticiones de los indios. Sobre el arte adivinatorio o *tonalpouhque*, Sahagún fue muy enfático en aclarar que no todas las cuentas de los días, que poseían los indios eran solamente calendáricas sino que:

Otra cuenta tenían estos naturales, que [...], *se usaba para adivinar* las condiciones y sucesos de la vida que tendrían los que naciesen. [...] *sin ningún fundamento de astrología natural*; [...] *sino solamente artificios fabricados por el mismo diablo*, [...] porque no tiene fundamento en ninguna ciencia, ni en ninguna razón natural...²⁶⁰

Para Sahagún era posible aceptar una manera de conocer aquello que todavía no sucedía siempre y cuando este arte adivinatorio estuviera fundado en la astrología natural (el conocimiento acerca del movimiento de los astros y su influjo); lo que no tenía una explicación de esta naturaleza no podía ser sino propiciado por el demonio, y por lo tanto idolátrico, tal como sucedía en el caso de los indios.

De todos los tratados demonológicos escritos en la época, incluyendo el de Pedro Ciruelo del mismo año, lo que caracterizó al trabajo de Castañega —y Olmos lo secundó— era que planteaba la brujería como una inversión del cristianismo, según la cual el demonio establecía una contradicción abierta contra dios y la iglesia fundada por él y mantenía sus propios poderes porque dios así lo permitía.

Castañega planteó la brujería como «una inversión del cristianismo», por lo tanto herejía; mientras que Ciruelo en su *Tratado en el cual se repueban todas*

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 19.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 21, las palabras en corchete pertenecen a la versión en náhuatl y consideré conveniente insertarlas en la cita. Debo señalar que este párrafo no existe en el original de Castañega.

²⁶⁰ Sahagún, *op. cit.*, Apéndice al libro IV, p. 378

las supersticiones y hechicerías asumió un cierto eclecticismo entre la posibilidad de la existencia del demonio y la ilusión provocada por ungüentos.²⁶¹ No obstante, Ciruelo coincidió con Castañega y Olmos en reconocer el origen de la idolatría como falta al primer mandamiento.

Castañega hablaba del paralelismo entre la iglesia de dios y la iglesia del demonio, quien deseaba ser venerado y por lo tanto tenía sus propios templos. Olmos no dudó en ubicar la existencia de estos lugares de adoración demoníaca en el ámbito discursivo mexicano, de modo que valiéndose del carácter aglutinante de la lengua acuñó un término que parecía apropiado para referirse al templo del demonio: «... así es ella, la casa del diablo, *la casa del hombre búho*; en ella se ve a todos los descreídos, todos aquellos que no creen en el verdadero Dios».²⁶²

Los rituales demoníacos en el caso de la Nueva España adquirirían otras peculiaridades a diferencia de los que sucedían en Europa: el demonio hacía perder el juicio con el pulque y los hongos que consumían los indios.

La representación e identidad del demonio, así como los nombres con los que se le designaba, adquirieron también carta de naturalización en la Nueva España; en Olmos aparecen descripciones del demonio que le hacen aparecer bajo una apariencia que lo identificaba claramente con los indios: «... se me apareció el Diablo; como el rey se presentó engalanado, así iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar; yo tuve gran miedo».²⁶³ «Por ello, bueno será aquel que no siga llevando vestidos bordados o pintados a ejemplo del Diablo, como se adornaban vuestros antepasados, vuestros abuelos que no conocían a Dios».²⁶⁴ El atavío indígena que usaban los antiguos mexicanos le otorgaba personalidad al demonio que Olmos presentó a los indios en sus escritos, lo identificaba de manera que resultara una imagen familiar a ellos, a pesar de que algunos grabados de la época y posteriores siguen reproduciendo las imágenes del demonio con criterios europeos.

La identidad del demonio estaba vinculada estrechamente al nombre con el que se designaba, mediante la relación indisoluble entre significado y significante, empero, habría que tomar en cuenta que Olmos recurrió en sus textos muy frecuentemente a los nombres en castellano: demonio, diablo y satanás. Los distintos tipos, propiedades, poderes y maleficios de los diablos sería una constante en una literatura demonológica cada vez más desarrollada, la imagen demoníaca que mostraba el *Malleus Maleficarum*, estableció una relación explícita entre el nombre y la característica aludida, donde entre otras

²⁶¹ Morgado, *op. cit.*, pp.115- 117.

²⁶² Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. 23, cursivas mías; la palabra en mexicano es *yn tlacatecolocalli*, literalmente en-hombre-búho-casa.

²⁶³ *Ibid.*, p. 43.

²⁶⁴ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 49.

cosas, se abordaron sus innumerables denominaciones: Diablo, Demonio, Belial, Beelzabul, Satanás, Behemoth, Asmodeo, Leviatán, Mammón.²⁶⁵

En el *Arte de la lengua Mexicana* de fray Andrés de Olmos, a diferencia de los otros artes que ven la luz más tarde, hubo sólo dos menciones al demonio: la primera que fue utilizada como ejemplo para dar cuenta de la formación de los plurales, en la que aparecía el término *tizitzimit* 'demonio' - *tzitzimime* 'demonios'; y en la otra ocasión al ejemplificar el uso de la preposición *uicpa*, aparecía la frase *yuicpaoninomaquixtli yn diablo* la que tradujo como 'libreme del diablo'. En el castellano del siglo XVI, diablo y demonio fueron considerados sinónimos según lo podemos constatar siguiendo a Olmos, pero esta vez en su *Tratado de Hechicería* en el que apunta: «Vosotros habéis de saber que este hombre-búho²⁶⁶ se nombra, se llama verdaderamente por una multitud de nombres: mal ángel, Diablo, Demonio, Satán». ²⁶⁷ No obstante, llama la atención que aquí no volvió a emplear el término *tizitzimit* sino que apareció en su lugar *tlacateculotl* u hombre-búho, del que nos ocuparemos a continuación siguiendo a Sahagún. En el Capítulo Diez del Libro de los Coloquios, Sahagún intentó construir sobre las concepciones que él había interpretado acerca de las creencias de los indios, lo que consideró que se asemejaba más a la naturaleza de los diablos:

Es de saber que los buenos ángeles vencieron a los malos, y esto fue por la ayuda especial que de Dios rescibieron. Los ángeles son inmortales; aunque pelearon nadie murió; los que fueron vencidos perdieron su honra y dignidad y las riquezas y hermosura que nuestro Señor Dios les avía dado, y fueron echados y desterrados del cielo empíreo; fueron encarcelados en la región del ayre tenebroso, fueron hechos *diablos* horribles, espantables. *Estos son los que llamáis tzitzimi, culeleti, tzuntemuc, piyoche, tzumpachpul*; no se puede decir su fealdad y suziedad; son soberbios, espantables, crueles, envidiosos. Estos son los que por todo el mundo an sembrado sus engaños y traiciones, y se *fingieron ser dioses y a muchos engañaron y los creyeron y adoraron, y así os engañaron a vosotros, y sabed por cosa muy cierta que ninguno de todos quantos adoráis es Dios* ni dador de vida, mas que *todos son diablos ynfernales...* ²⁶⁸

En esta cita de los *Coloquios* encontramos que no sólo los nombres que recibieron los diablos fueron muchos y variados sino que las representaciones del mismo se multiplicaban. Esta diversidad y multiplicidad constituyó un obstáculo serio al proyecto franciscano, de modo que la evangelización tomó las características de un abierto combate a la idolatría, en la que jugaron un

²⁶⁵ Morgado, *op. cit.*, p. 23.

²⁶⁶ En la versión en náhuatl o mexicano aparece *tlacateculotl*.

²⁶⁷ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, pp. 13-14.

²⁶⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Libro de los Coloquios, Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frayles de San Francisco enviados por el papa convirtieron a los indios de Nueva España en lengua mexicana y española (1524)* paleografía, edición y notas de Miguel León Portilla, UNAM, México, 1986, p. 92, el subrayado es mío.

papel central la transfiguración de nociones del mundo occidental y el intento de ser vaciadas en el amazón discursivo de lenguas extrañas, como lo hizo Olmos con la mexicana.

La existencia de numerosos nombres daría pie a concebir su presencia como algo irrefutable; algo tiene nombre porque existe y su existencia está de tal manera ligada al nombre que no hay separación entre uno y otro. Por ello, resultó de suma importancia encontrarle nombre²⁶⁹ en las lenguas indígenas al Maligno.

En la imaginería medieval europea las representaciones de los seres que conformaban el panteón mexicano cabían perfectamente en las diversas advocaciones del diablo o de sus ministros; de igual manera, se ajustaban las relaciones establecidas por los humanos con estos seres y las habilidades desplegadas por ellos.

En la cosmogonía cristiana era impensable la existencia de dios sin la presencia del diablo; basándose en las Sagradas Escrituras, el diablo estaría en los orígenes mismos de la creación. Por lo tanto, los frailes enfrentaron un verdadero y complejísimo problema al intentar otorgar una identidad al diablo en la concepción indígena y manifestarla en sus lenguas; lo que llevó a resolver parcialmente el dilema usando el término en castellano. No obstante, además del término debía encontrarse la noción que le daría sustento, cuya construcción constituyó parte importante del proceso de evangelización.

La decisión del padre Olmos de nombrar al demonio con el término mexicano *tlacatecólotl* contrasta con la afirmación de Sahagún, quien advirtió la inexactitud terminológica en el título del capítulo XI del libro cuarto: «Del septimo signo llamado ce quiahuitl, y de su desastrada fortuna; decían los que en este signo nacían eran nigrománticos, brujos, hechiceros, embaidores, es de notar que este vocablo *tlacatecólotl* propiamente quiere decir nigromántico o brujo; impropriamente se usa por diablo». ²⁷⁰

El diablo o demonio que Olmos presentó a los indios tenía la capacidad de cambiar de apariencia, de penetrar en la materia de los objetos e incluso en los cuerpos de las personas, y planteaba esta característica como algo conocido de tiempo atrás por sus lectores oyentes y de paso incluye la figura del brujo o nahual: «Sabréis que hace ya mucho tiempo, de cuando los abuelos, el Diablo penetraba en una piedra, en un palo, en una persona que servía de intermediario, para hablar, para engañar mucho». ²⁷¹

El demonio contaba con ministros a su servicio, que recibían diferentes nombres brujos, hechiceros, xurquinos, magos (preferentemente mujeres). Esta terminología encuentra una cuidadosa explicación etimológica realizada en la época por Covarrubias en el *Tesoro de la lengua castellana*, bajo la entrada bruxo, bruxa²⁷². Por su parte, Olmos siguiendo a Castañega clasifica a los servidores:

²⁶⁹ Michel de Certeau, en *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993, pp. 251-254 discute la importancia en términos simbólicos del nombre propio diabólico en los casos de posesión en Francia a finales del siglo XVI.

²⁷⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Tomo I, libro cuarto, capítulo XI, p. 334.

²⁷¹ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. 17. Este párrafo es inexistente en la versión de Castañega.

²⁷² Sebastián de Covarrubias, *op. cit.*, p. 238-239.

Hay dos especies de servidores del Diablo, hechiceros que por pacto expreso se someten a él formalmente y por su miseria le pertenecen. Unos a quienes el Diablo de verdad los hace caer en una trampa porque se los lleva al bosque, a los campos, por los aires o quizá por el mar. Y aun los otros, que sólo pierden conciencia como en un sueño profundo; les son revelados hechos lejanos aunque secretos, y estas revelaciones son a veces falsas; sin embargo, las comunican porque se hayan engañados por el Diablo...²⁷³

Para la realidad novohispana, Olmos encontró similitudes entre estos servidores o ministros del demonio y los nahuales:

...y ella, la nahuall llamada bruja fue así quemada, porque aquellos que se llaman sortilegos o acaso magos pagan sus culpas en una hoguera...²⁷⁴

Estos servidores del demonio estarían encargados de realizar las ceremonias y rituales que a semejanza de dios les solicita a sus seguidores, además de conseguir más adeptos del demonio. Ellos eran capaces de engañar y embaucar a la gente gracias a ciertos poderes que les otorgaba el diablo.

Bajo esta concepción de una iglesia del demonio paralela a la iglesia de dios, toda la actividad que pudiera contener un rito o frases extrañas podía convertirse en un acto de idolatría, y quienes participaran en ello eran considerados seguidores del demonio, brujos, y por tanto, sospechosos de idolatría. Olmos veía en el mundo de los indios la presencia del demonio como la antítesis del dios que quería imponerles.

Paradójicamente, todos los esfuerzos de Olmos dieron como resultado que la presencia de *tlacatecólotl* a través de elementos familiares y reconocibles mantuviera su fuerza y retuviera la atención de los indios contemporáneos hasta el punto de otorgarle un sitio en las plegarias o cánticos que mantienen vigente en la lengua mexicana que se habla en la región, en los que aparece *tlacatecólotl* precisamente junto a Olmos:

Ay, señor san Ramón, señor Santiago
Señora Cecilia, santa Catalina, san
Andrés Olmo,
Aconseja bien al señor hombre búho,
Que no nos odie, que se alegre, que se
ría,
Que ya no se enoje, ustedes deben
convencerlo,
Apacigüenlo, que no nos odie, [...] ²⁷⁵

²⁷³ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. 53.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 41. Castañega, *op cit*, p. 19 dice: «E este nombre bruxa, es un vocablo italiano que quiere decir quemado o quemada, porque la pena de los semejantes sortilegos y magos era que los quemaban y así les quedó tal nombre, con la pronunciación castellana, que es otra que la italiana».

²⁷⁵ Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez, «Tlacatecólot, señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)» en Johanna Broda y Báez-Jorge (coordinadores),

Resulta perfectamente congruente con la concepción que los indios realmente estaban interiorizando, a través de la predicación de Olmos: *tlacatecólotl* resulta temible si se le hace enojar, él desea ser adorado con plegarias y oraciones a imitación de Dios: «Es orgulloso, presuntuoso, muy fanfarrón deseoso de ser alabado, siempre anda buscando honores, buscando elevarse. Quiere ser estimado, quiere que se hable de él, quiere que lo traten como a un dios. Mucho desea el gran poder de Dios».²⁷⁶ No obstante, si los indios rezan en su nombre se logra controlar su furia y ¿quién mejor que Olmos (elevado a santo por la memoria colectiva) que tan bien lo conoce para que interceda por los indios y controle el enojo de *tlacatecólotl*? Mueve a la reflexión un resultado inesperado y opuesto a las intenciones de Olmos.

4. 4 El pecado y la idolatría

Bajo el principio dominante en el que se desarrolló el pensamiento de Olmos, la distinción entre el bien y el mal como fuerzas oponentes concebía al demonio como el enemigo de dios padre. Por esta razón, el desconocimiento de las cosas de Dios podía conducir al demonio, a la herejía; no sólo el rechazo sino la ignorancia daba lugar a la idolatría: «... pues la ignorancia entonces es pecado [...] cuando alguno puede y debe saber alguna cosa o del derrecho, o del hecho: y no hace lo que es en sí para lo sabre. [...] Asy como es loable la ignorancia de lo malo y vicioso, así es muy dañosa la ignorancia de lo bueno y obligatorio y virtuoso...».²⁷⁷

De modo que, una de las maneras de evitar la infidelidad por ignorancia sería dar a conocer cómo actuaba el diablo en su afán de conseguir seguidores, con todo el riesgo que ello implicaba:

Pero para que nadie diga que no conoce su falta, las cosas mal hechas, entonces se juntarán aquí todos los modos que tiene el Diablo para engañar a las gentes. Te suplico mucho, hijo mío querido, de poner el mayor cuidado para no escuchar al revés.²⁷⁸

Olmos admitía que para plantar la verdad era necesario «... arrancar primero las malas yerbas de los vicios, herejías, hechizerías y abusiones y supersticiones».²⁷⁹ En esta expresión, si bien omitía la mención a la idolatría, no

Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México, FCE-CONACULTA, México, 2001, p. 443. «Oración registrada en un ritual privado en honor de Tlacatecólotl, celebrado en Toloncuatlata (Chicontepec)», el registro y traducción fueron hechos por Arturo Gómez, coautor y nahuahablante de la región.

²⁷⁶ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 15

²⁷⁷ Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, Prólogo, p. 5

²⁷⁸ Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, Exhortación al Indiano lector, p. 11

²⁷⁹ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Prólogo, p. 4

la excluía, ya que el conocimiento de estas cosas servía para erradicar la ignorancia que la causaba.

Para Olmos era indudable que los indios estaban sumidos en la idolatría, debía convencerles de ello para proceder a apartarlos; los esfuerzos por mostrar la existencia e identidad del demonio cerraban un círculo en torno a la comprensión del pecado y cómo evitarlo, cuyo eje central era precisamente la idolatría. Cada pecado con todo y sus hijos adquiría bajo la pluma de Olmos un toque característico, ya que señalar sus circunstancias implicaba ponerlo bajo el contexto indígena.

Siguiendo la tradición agustiniana, los franciscanos defendían la postura según la cual el pecado era enfermedad, que podía preceder a la muerte eterna, si no se enmendaba el camino por medio de la virtud; por ello, mediante las enseñanzas transmitidas durante la predicación, los cristianos eran conminados a llevar una vida saludable tanto en lo corporal como en lo espiritual.

Precisamente esta relación entre el demonio, el pecado y la enfermedad encuentran explicación —de acuerdo al conocimiento de la época— como condiciones de salud del alma y del cuerpo que se delimitaban mutuamente, en palabras de Henrico Martínez:

Procede, pues (según Galeno), la natural condición e inclinación del hombre de la mezcla y proporción de los cuatro humores, conviene a saber: cólera, flema, sangre y melancolía; porque la varia disposición y complexión de los cuerpos hace mucho al caso para la variación de las costumbres y afectos del alma, pues vemos que el ánima muy de ordinario se muda y se compone con la complexión del cuerpo; porque comúnmente los coléricos son iracundos; los flemáticos, perezosos; los sanguíneos, benignos y alegres; los melancólicos, tristes y envidiosos, aunque no de necesidad, porque el ánima rige y gobierna el cuerpo.²⁸⁰

El vicio y el pecado traían consigo el deterioro tanto del espíritu como del cuerpo. El daño que el diablo podía causar entre los humanos era múltiple y variado, los males afectaban a su persona en forma física con enfermedades y aun la muerte²⁸¹; en el entendimiento, alterando la percepción de las cosas; en el sueño —creando la falsa sensación de que lo soñado era vivencial; y aun las pertenencias podían ser alteradas por su poder (si dios lo permitía). Olmos en el capítulo que añade a la versión de Castañega y que tituló «Del templo y naturaleza, potencia y astucia del diablo» ofrecía evidencias de toda la capacidad del demonio para causar esos daños.

De aquí la importancia de advertir acerca de los peligros que conllevaba una vida pecaminosa; por lo que, Olmos, siguiendo a san Vicente Ferrer en el *Tratado sobre los siete pecados mortales* puntualizaba en tres aspectos, al tratar de cada uno de ellos: ¿Cómo saber si el pecado está en uno? ¿Cómo desprecia

²⁸⁰ Henrico Martínez, *op. cit.*, p. 305.

²⁸¹ Véase el apartado 4. 1 «La naturaleza humana en el horizonte de Olmos».

Dios o manifiesta su descontento por ese pecado? y ¿Cómo curarse o librarse de ese pecado?

Soberbia, avaricia, lujuria, gula, ira, pereza y envidia eran los pecados mayores que prohibaban a otros tantos; a todos habría que identificar para poder prevenirlos. No obstante, el primero era el peor de todos, ya que al interior de él como adoración al demonio se encontraba la idolatría.

Gracias a las estrategias de Olmos, cada pecado encontró la expresión de sus circunstancias a través de los elementos culturales indígenas que eran ajenos al mundo cristiano católico del que él procedía. Desde su perspectiva los elementos remitían implícitamente a las manifestaciones de la idolatría contra la que tenía que luchar.

En el tratamiento que Olmos hizo de los siete pecados mortales distribuyó características culturales indígenas, aunque en ningún caso mencionó que se tratara propiamente de un acto idolátrico. El reconocimiento de estos elementos por parte de los escuchas debía conducir necesariamente a la aceptación tácita de estar sumergido en la idolatría, pues al pecar se alejaban de Dios y se convertían en adoradores del demonio.

Para comprender cabalmente la noción de idolatría que Olmos manejó en sus sermones habría que considerar lo que planteó en el conjunto de sus escritos; entre otras cosas, cabría destacar que en el *Tratado de hechicerías y sortilegios* no hubo jamás una mención directa a la idolatría ni a los ídolos pese a que el texto íntegro fue un escrito en contra de ella. Es decir, sólo una visión de conjunto que retome las menciones a la idolatría planteadas en el *Tratado sobre los siete pecados mortales* y las entrelace con las nociones de pecado y demonio, que manejó en el *Tratado de hechicerías* sin perder de vista su intervención en el proceso al cacique don Juan de Matlactlán acusado de idolatría, puede construir la posición de Olmos respecto de ella.

La reiterada mención entre los pecados mortales a elementos propios de la tradición indígena: el pulque, los hongos, la pintura facial, el bordado y adorno en las vestimenta, los ídolos y ciertas costumbres —como la poligamia— pretendían destacar el carácter idolátrico de la cultura indígena mexicana. Olmos intentaba mostrar en cada uno de los casos citados que el pecado estaba ahí, entre las cosas familiares sobre las cuales deberían tomar plena conciencia de su procedencia demoníaca.

Soberbia

El demonio era fanfarrón, orgulloso, presuntuoso, deseaba el poder de Dios y ser adorado como tal; tenía la facultad de engañar a los sentidos y persuadir (ver la noción de demonio). De modo que se apoderaba de la voluntad de quien no conocía a fondo la verdad y se dejaba conquistar, convirtiéndose en su vasallo o ministro, y por lo tanto, en idólatra. La soberbia era el pecado que

mejor definía al demonio y era el pecado que cometían quienes lo adoraban, porque iba contra el primer mandamiento.

Las prácticas religiosas que admitía la iglesia católica como liturgia cristiana señalaban la diferencia entre el bien y el mal, lo propio de Dios y del demonio; tanto en los elementos que usaban como en la calidad de las palabras proferidas. Mientras a Dios correspondía lo limpio y luminoso, el diablo estaría rodeado de lo oscuro y sucio; Olmos fue más específico al oponer lo bueno y limpio a la adoración de ídolos y la pintura facial: «Del mismo modo pensarás en la venerable vida de los Santos amados por Dios, cuan buenísima y limpia es, y cuánto han sufrido porque no querían que se adoraran ídolos; no querían que se pintaran los rostros».²⁸²

Lujuria

La distancia cultural que separaba al mundo cristiano español del mundo indio hacía poco probable que coincidieran en una visión unánime del bien y del mal; estas diferencias fueron evidentes en la conflictiva concepción de la lujuria. El adulterio, uno de los hijos de la lujuria, constituyó uno de los problemas más difíciles de erradicar entre las prácticas de los indios mexicanos, quienes no cejaban en su empeño de mantener relaciones maritales con varias mujeres a la vez. Los frailes insistían en imponer la monogamia y el matrimonio católico a los indios bautizados, no obstante el éxito de la empresa no estaba asegurado ya que pese a ser bautizados mantenían la práctica cultural de tener varias esposas.

Desde el horizonte de Olmos, los indios que incurrían en esta falta respondían al llamado del demonio y actuaban con hipocresía: «... el adúltero que defiende a su manceba, a su cuerda ¿acaso no tiene corazón doble? ¿Acaso no reza en vano? ¿Acaso no dice a lo loco: hágase tu voluntad?».²⁸³

La frase metafórica *corazón doble* referida a la hipocresía —hija de la soberbia— conduce nuevamente a la recuperación de elementos culturales propios del contexto indígena, en el cual no sólo se comete adulterio sino que se honra al demonio, es decir se realizan actos idolátricos: «Éste (el hipócrita) tiene corazón doble, por fuera llama a Dios, pero por dentro o en su casa o en secreto, se pinta el rostro, pone a cocer hojas, hierba, echa copal al fuego».²⁸⁴

Para Olmos, el verdadero problema de la persistencia de la idolatría radicaba en la realización en secreto de estas prácticas que aparentemente estaban erradicadas pero que seguían vigentes a causa de este *corazón doble*. Su participación en el proceso seguido a don Juan de Matlactlán en 1549 le había permitido tener una experiencia directa al respecto, ya que ahí se hacía evidente que aun siendo bautizado y casado por el ritual católico don Juan

²⁸² Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p.17.

²⁸³ *Ibid.*, p. 125.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 63.

poseía ídolos a los que realizaba ceremonias (el llamado *Panquetzaliztli*) y tenía alrededor de dieciséis concubinas, según lo admitieron los testigos.²⁸⁵

Avaricia

Otro caso en el que Olmos refiere elementos indígenas como pecaminosos se encuentra en la avaricia, pecado en el que los ídolos eran mencionados al interior del tratado sobre la usura, una de sus hijas. En esta mención se hacía evidente un conflicto cognitivo en el que desde nuestro propio horizonte y desde la actual utilización terminológica parecería no coincidir la significación de *avaricia* con el *sacrificio de sangre a los ídolos*. «La avaricia llamada sacrificio de sangre a los ídolos» (que en la versión en mexicano dice: «*Ytzutzucayutl ytoxa nextlaualli*»).²⁸⁶

El término *ytzutzucayutl* era posiblemente un término recién construido a partir de la necesidades léxicas que planteó la evangelización, fue elaborado a partir de la raíz *tzotzoca* o *tzutzuca* que significaba *mezquino* y que unida al sufijo derivativo *-yutl* que Olmos consignó como partícula que significaba «el ser de la cosa, o lo que pertenece o, es anexo a ella»²⁸⁷ conformaba el vocablo *tzutzucayutl* o *tzotzocayotl* (la mezquindad). Molina en su vocabulario traduce este término como *avaricia*²⁸⁸ mientras que la palabra *nextlaualli* (con la misma ortografía) está consignada como «sacrificio de sangre, que ofrecían a los ydolos, sajándole o horadando alguna parte del cuerpo».²⁸⁹

De esta digresión lexicográfica, podemos deducir que la traducción de la frase no dejaba lugar a dudas, no obstante, su significación sólo nos permitiría concluir que los sacrificios estuvieron ligados —en la visión española— a un deseo de enriquecimiento, probablemente porque estaban relacionados con el dominio de los pueblos a los que se les exigía tributos.

Gula

El pecado se consideraba miseria, enfermedad y muerte, según lo marcaba la tradición agustiniana, así que prevenir del pecado era también preservar la vida y la salud. Nada parecía tan cercano cuando se trataba de establecer lo que se

²⁸⁵ Véase, Luis González, *Procesos de indios, idólatras y hechiceros*, publicaciones del A.G.N., México, 1912; García Payón, *Descripción del pueblo de Gueytlalpan*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1965; Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición Mexicana*, 1536-1543, F.C.E., México, 1992; María Elvira Buelna, *op. cit.*, pp. 85-95.

²⁸⁶ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 84 y 85. San Vicente Ferrer habla del sacrilegio como una de las circunstancias de la avaricia, San Vicente Ferrer, *Opera seu sermones*...p.345.

²⁸⁷ Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 37

²⁸⁸ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Colección de incunables americanos siglo XVI, vol. IV, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1944, p. 154.

²⁸⁹ Molina, *op. cit.*, p. 72.

permitía y se prohibía comer y beber, según señalaba el pecado de la gula. Los alimentos eran buenos o malos en cuanto a su calidad y cantidad, así como en la forma de su consumo en relación estrecha con los órdenes del saber: el conocimiento de la época establecía el criterio de los hábitos alimenticios sanos frente a los que no lo eran. Todavía más cuando se trataba del consumo de otras sustancias que alteraban los sentidos, a los que se les adjudicaba además un carácter diabólico. Olmos, en relación a la gula, conminaba a seguir hábitos alimenticios sanos, evitar los excesos, no comer por placer y practicar el ayuno; proscribía las prácticas contrarias y advertía:

También mucho se peca aun comiendo hongos y ricino, embriagándose y perdiendo el juicio, de tal modo que así desaparecerá su corazón, se harán sueños espantosos y nos llegará el pavor, y quizá así llegue uno a morir, y a ver algo diabólico.²⁹⁰

Ira

La ira podía ser buena o mala, la buena cólera o cordura tenía lugar cuando alguien enojado por un deseo de justicia calmaba su ira rezando a Dios; por el contrario, la ira que sólo se satisfacía al herir, dañar o matar a otro era mala cólera. A la ira se oponía la paciencia, como virtud que permitía a los individuos soportar cualquier sufrimiento enviado por Dios. Cuando el individuo era incapaz de poseer esta virtud, respondía al desconsuelo con ira en la manifestación de blasfemia, despreciando e insultando a Dios. No es difícil suponer que la situación específica de enfermedad, maltrato y castigos que los indios mexicanos tuvieron que enfrentar, indujo a que volvieran la atención a sus divinidades tradicionales, en forma opuesta a lo que Olmos esperaba:

Sólo que a veces así deja Dios, cuando hace que la gente sufra para saber si un hombre es acaso buen cristiano o si no lo es. Éste no huye de Dios para adorar ídolos, pintarse la cara, se esfuerza más bien por rezar al único Dios y no se ocupa más que de esto, adorar y rezar, aunque sea muy infeliz y llore mucho, esté triste y herido.²⁹¹

Lo que Olmos calificó como blasfemia y no dudó en explicitarlo con la finalidad de que los indios abandonaran estas prácticas:

¿Acaso no se blasfema el nombre de Dios, no se le desprecia cuando se adoran ídolos a aun cuando uno se pinta el rostro, o aun cuando quema hierba, quema hojas, o aun quema copal, o se va a los bosques y a los campos y no entra a la morada de Dios?²⁹²

²⁹⁰ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 141.

²⁹¹ Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 197.

²⁹² *Ibid.*, p. 199.

Pereza

Las concepciones de lo bueno y lo malo se aplicaban a todas las esferas de la vida cotidiana, de lo que ahora llamaríamos público y privado; mantener el estado de salud corporal requería el desarrollo de actividades físicas que intentaban preservar el equilibrio tanto de la temperatura como de los humores corporales. La pereza era resultado de un desequilibrio entre los humores, ya que por tendencia general, los flemáticos eran perezosos. De acuerdo con Henrico Martínez, los nativos de la Nueva España eran flemáticos y por lo tanto perezosos como cualidad natural, sólo el fortalecimiento del espíritu mediante la oración podía mejorar esta situación.

En el *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Olmos distinguía entre la pereza en la realización de las actividades físicas y aquella que se manifestaba por el abandono de las prácticas espirituales; en este último caso, sería el *tlacatecólotl* el provocador de esta circunstancia. Olmos dio un matiz particular a la pereza de los indios para orar a Dios o para realizar sus actividades: «Así es uno pecador cuando se es flojo, de manos muertas, y comete así un grandísimo pecado, y así se desespera y se va abriendo al Diablo. Porque de este modo es como si su corazón viviera con el hombre-búho, al caer en el pecado...». ²⁹³

Así, la pereza encontraba un vínculo con la idolatría a través del personaje que encarnó para Olmos el ídolo por excelencia, contra quien habría que luchar y con el cual se identificaría al demonio en el ámbito mexicano.

Envidia

La envidia como sentimiento tormentoso en el corazón provocaba tristeza, resentimiento, amargura; el deseo de ocasionarle mal a otro; también propiciaba la calumnia para causar daño. Para dar a conocer lo que es la envidia, Olmos citó a San Agustín:

«*Invidia nihil aliud est quam tristitia sive dolor alienae felicitis*». Lo que quiere decir: que siente envidia en su corazón uno cuando un hombre vive próspero y quiere saber el otro por qué es mísero y quizá como hacer para ir satisfecho a su vez... ²⁹⁴

Olmos insistió, por último, en dejar asentado que la idolatría era un terrible pecado mortal; aun cuando era sumamente confusa la explicación y más bien pareciera que advertía acerca del peligro de calumniar en torno a las prácticas idolátricas a causa de la envidia.

Los franciscanos, Olmos entre ellos, sostenían que el pecado y la maldad eran condiciones intrínsecas al hombre que en su categoría de ser mortal tendía

²⁹³ *Ibid.*, p. 229.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 233.

espontáneamente a ellos; sólo la naturaleza espiritual, mediante la gracia, podía actuar contrarrestándola, actuando con el libre albedrío. Esta omnipresencia del pecado, sin embargo, no impedía una apropiación específica en los distintos ámbitos en los que el ser humano se desenvolvía, de aquí que fuera necesario hablar acertadamente de «sus circunstancias». Olmos intentó ubicar estas circunstancias dentro de las particularidades del mundo indio, que cuanto más distantes de su propio horizonte más cercanas le parecían al pecado y al demonio, por lo tanto idolátricas.

La identificación del demonio entre la población indígena recién bautizada y los efectos que a través de sus engaños producía sería para Olmos una constante, ya que en el *Tratado sobre los siete pecados mortales* describió cada uno de los pecados y los hijos de ella, además de darse a la tarea de ubicarlos en relación con las prácticas culturales que él conocía y que podía calificar de idolátricas, lo que advertía claramente en el *Tratado de hechicerías y sortilegios*.

Para Olmos tanto el *Tratado de hechicerías y sortilegios* como el de los *siete pecados mortales* tuvieron fundamento en el combate a la idolatría. En el primero, Olmos abordó la hechicería como adoración al demonio, es decir, idolatría, mientras que en el segundo texto, tanto el pecado principal, la soberbia, como los otros pecados presentaban manifestaciones de la idolatría. Olmos trabajó intensamente en el texto de san Vicente Ferrer, de modo que el resultado final integraba en cada pecado una mención idolátrica que se colocaba sensiblemente en el horizonte de recepción de sus escuchas.

Bibliografía

Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), prólogo, edición y notas de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

Acuña, René (editor) *Relaciones Geográficas del Siglo XVI*, UNAM, México, 1987, nueve volúmenes.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Lenguas Vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, Ediciones de la Casa Chata 20, CIESAS, México, 1983.

Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, Introducción de Francisco Montes de Oca, Editorial Porrúa, México, 1978.

Alatorre, Antonio. *Los 1,001 años de la lengua española*, Colegio de México-FCE, México, 1998.

Anderson, Arthur, Frances Berdan and James Lockhart, *Beyond the Codices. The Nahuatl View of Colonial Mexico*, University of California Press, Berkeley, Cal. 1976.

Aristóteles, *Arte de la Retórica*, traducción, introducción y notas de Ignacio Granero, EUDEBA, Buenos, Aires, 1966.

Arribas Rebollo et al, *Temas de retórica hispana renacentista*, UNAM, México, 2000.

Austin, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona 1988.

Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez, «Tlaccatecólót, señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec)» en Johanna Broda y Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE-CONACULTA, México, 2001.

Baudot, Georges, «Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos» en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 10, año 1972, UNAM, México, pp. 349-358.

Baudot, Georges, «Fray Andrés de Olmos y su Tratado de los pecados mortales en lengua náhuatl», *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 12, año 1976, UNAM, México, pp. 33-59.

Baudot, Georges, «Vanidad y ambición en el Tratado de los pecados mortales en lengua náhuatl de fray Andrés de Olmos», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 20, año 1972, UNAM, México, p. 39-62.

Baudot, Georges, *Utopía e historia en México, Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

Baudot, Georges, *La vida cotidiana en la América Española en tiempos de Felipe II. Siglo XVI*, FCE, México, 1992.

Baudot, Georges, La pugna franciscana por México. CONACULTA/Alianza editorial Mexicana, México, 1990.

Velas, «Aprendizaje del Náhuatl entre franciscanos y jesuitas» en *Estudios de cultura náhuatl*, Número 24, UNAM, México, 1994.

Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1993.

Bernard, C. y Serge Gruzinsky, *De la idolatría, Una arqueología de las ciencias religiosas*, FCE, México, 1992.

Bobes Naves, Ma. del Carmen et al, *Historia de la teoría literaria*, dos tomos, Madrid, Gredos, 1995.

Bottéro, Jean et al, *Cultura, pensamiento, escritura*, Gedisa, Barcelona, 1995.

Brotherston, Gordon, *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, FCE, México, 1997.

Buelna, María Elvira «Información contra Don Juan, cacique de Mactlactlán», en *Fuentes Humanísticas* No. 15/16, UAM-Azcapotzalco, México, II semestre de 1998, pp. 85-95.

Burke, Kenneth, *Retórica de la religión, Estudios de logología*, F.C.E., México, 1975.

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

Cardona, Giorgio, *Antropología de la escritura*, Gedisa, Barcelona, 1991.

Cardona, Giorgio, *Los lenguajes del saber*, Gedisa, Barcelona, 1994.

Caro Baroja, Julio. Las brujas y su mundo, Un estudio antropológico de la sociedad en una época oscura, Biblioteca o Temática Alianza, Alianza/Ediciones del Prado, Madrid, 1993.

Caro Baroja, Julio, *Jardín de flores raras*, Seix Barral, Barcelona, 1993.

Castañega, fray Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas* (1529), edición e introducción crítica de Juan Robert Muro Abad, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994.

Cavallo y Chartier (comps.) *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 1998.

Certeau Michel de, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993.

Cervantes, Fernando. *El diablo en el Nuevo Mundo, el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Herder, Barcelona, 1994.

Cifuentes, Bárbara, *Historia de los pueblos indígenas de México, Multilingüismo a través de la historia*, Colección Letras sobre voces, CIESAS, México, 1998.

Cifuentes, Bárbara y Valentín Peralta, «¿Lengua náhuatl o lengua mexicana? Una disensión en el siglo XIX», en Zarina Estrada (editora) *Memorias del II Encuentro de Lingüística en el Noroeste*, tres tomos, Universidad de Sonora, Hermosillo, 1994, tomo dos, pp. 175-187.

Ciruelo, Pedro. *Tratado de las supersticiones* (1538), edición facsimilar de 1628, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1986.

Cohn, Norman, *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona, 1995.

Contreras García, Irma, *Bibliografía sobre la castellanización de los grupos indígenas de la República Mexicana: siglos XVI al XX*, México, UNAM, 1986.

Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), Turner, Madrid/México, 1984.

Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, dos tomos, FCE, México, 1998.

Ferrer, Vicente, Santo, ca. (1350-1419) *Opera seu sermones ae tempore et sanctis cum tractatu der vita spiritali in gratiam ascetarum, para chorum, cancionatorum et juxta ordinem missalis romani in absolutum dominicale, quadragesimale, festivale, et comune digerti, opera et studio carpari exhord..., Augustae Vinelicarum: Samptibus Joannis Strötter*, 1729.

Forcada Vicente y fray José de Garganta, *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1956.

Foucault, Michel, *¿Qué es un autor?*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, s/f

Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets editores, Barcelona, 1980.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tres tomos, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993.

Galarza, Joaquín y Enrique Escalona, *Tlacuilo*, película en video, CIESAS, 1988.

García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI: catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, con biografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*, edición revisada y aumentada por Agustín Millares Carlo, FCE, México, 1981.

García Payón, José, *Descripción del pueblo de Gueytlalpan*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1965.

Garibay, Angel Ma. *Historia de la literatura náhuatl*, 2 tomos, Porrúa, México, 1954.

Gómez Alonso, Juan Carlos «Adaptaciones de la retórica eclesiástica: fray Luis de Granada y fray Diego Valadés» en Arriba Rebollo et al, *Temas de retórica renacentista*, UNAM, México, 2000, pp. 89-109.

Gonzalbo, Pilar, «La lectura de evangelización en la Nueva España», en *Historia de la lectura en México*, el Colegio de México, México, 1999, pp.9-48.

González Torres, Yólotl. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. Ediciones Larousse, México, 1991.

González, Luis, *Procesos de indios, idólatras y hechiceros*, publicaciones del A.G.N., México, 1912.

Greenleaf, Richard E., *Zumárraga y la Inquisición Mexicana, 1536-1543*, FCE, México, 1992.

Groethuysen, Bernard, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1952.

Guzmán Betancourt, Ignacio y Eréndira Nansen, (eds.) *Memoria del coloquio La obra de Antonio de Lebrija y su recepción en la Nueva España. Quince estudios nebricenses (1492-1992)*, INAH, México, 1997.

Halkin, León-E. *Erasmus entre nosotros*, Herder, Barcelona, 1995.

Hill, Jane y Kenneth Hill, *Hablando mexicano, la dinámica de una lengua snocrética en el centro de México*, INI/CIESAS/SEP/CONACYT, México, 1999.

Huarte de San Juan, Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, (1575) Colección Austral, Espasa/Calpe, Buenos Aires, 1946.

Iguíniz Juan B, *Bibliografía biográfica mexicana*, UNAM, México, 1969.

Kobayashi, José María. *La educación como conquista. (empresa franciscana en México)*, El Colegio de México, México, 1997.

Lara, Luis Fernando, *Teoría del diccionario monolingüe*. El Colegio de México, México, 1997.

Leander, Birgitta *In xóchitl in cuícatl Flor y canto La poesía de los aztecas*, INI/SEP, México, 1972.

León Portilla, Miguel, «Cuícatl y tlahtolli» en *Estudios de cultura Náhuatl 16*, UNAM, México, 1983.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, 1996.

Lugo O., María Concepción, *Una literatura para salvar el alma (1600-1760)*, tesis para obtener el grado de maestría en Historiografía de México, presentada en la UAM-Azcapotzalco, s/f.

Llaguno, Ignacio, *La personalidad jurídica del indio y el Tercer Concilio Provincial mexicano (1585) Ensayo histórico jurídico de los documentos originales*, Biblioteca Porrúa No. 27, Editorial Porrúa, México, 1963.

Lledó, Emilio, *El silencio de la escritura* Espasa Calpe, Madrid, Colección Austral, Madrid, 1998.

Manrique, Leonardo (coordinador) *Atlas Cultural de México: Lingüística*, SEP/INAH/Planeta, México, 1988.

Manrique, Leonardo. «Fray Andrés de Olmos: Notas críticas sobre su obra lingüística» en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 15. UNAM, 1982, pp. 27-36

Martínez, Henrico, *Reportorio de los tiempos e historia de esta Nueva España* (1606), CONACULTA, México, 1991.

Mendieta, Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*, (1597) estudio preliminar de Antonio Rubial García, Colección Cien de México, Conaculta, México, 1997.

Mendieta, Gerónimo de. *Vidas franciscanas*, prólogo y selección Juan B. Iguíniz, UNAM, México, 1994.

Metz, René, *Historia de los concilios*, Edit. Oikos-tau, Barcelona, 1971.

Mignolo Walter, «Nebrija in the New World: Renaissance Philosophy of Language and the spread of Western Literacy» in *The Darker side of the Renaissance Literacy, territoriality and colonization*, Part I The colonization of languages. The University of Michigan Press, 1995.

Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Colección de incunables americanos siglo XVI, vol. IV, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1944.

Morgado García, Arturo. *Demonios, magos y brujas en la España moderna, Universidad de Cádiz, España, 1999.*

Nebrija, Antonio de. *Gramática castellana*, introducción y notas de Miguel Angel Esparza y Ramón Sarmiento, Fundación Antonio de Nebrija, Serie clásicos españoles, Madrid, 1992.

O'Gorman, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, FCE, México, 1984.

Olmos, Andrés de, *Arte para aprender la lengua mexicana* (1547), Edmundo Aviña Levy editor, Guadalajara México, 1972.

Olmos, Andrés de, *Auto del Juicio Final*, Instituto Nacional de Bellas Artes, México, 1983.

Olmos, Andrés de, *Huehuetlahtolli, Testimonios de la Antigua Palabra* (1600), recogido por Joan Baptista, estudio introductorio de Miguel León Portilla,

Comisión Nacional Conmemorativa del v Centenario del Encuentro de Dos Mundos, México, 1988.

Olmos, Andrés de, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* (1553), paleografía, edición y notas de George Baudot, UNAM, México, 1990.

Olmos, Andrés de, *Arte de la lengua mexicana* (1547), prólogo, introducción y transliteración de Ascensión y Miguel León Portilla, ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1993.

Olmos, Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, (1551) introducción y notas de George Baudot, UNAM, México, 1996, 1ª edición.

Pagden Anthony, *La caída del hombre natural*, Alianza editorial, Madrid, 1988.

Pagaza García, Rafael, *Las obras de consulta mexicanas, siglos XVI al XX*, México, UNAM, 1990.

Phelan, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1972.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, FCE, México, 1986.

Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III*, Editorial Siglo XXI, México, 1996.

Ricoeur, Paul, «La realidad del pasado histórico» en *Historia y Grafía* núm. 4, Universidad Iberoamericana, México, 1995, pp. 183-210.

Rojas Garcidueñas, José, *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*, Sepsetentas 101, SEP, México, 1973.

Sahagún, Bernardino de, *Augurios y Abusiones*, textos de los informantes de Sahagún, introducción, versión y notas de Alfredo López Austin, UNAM, México, 1969.

Sahagún, Bernardino de, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frayles de San Francisco enviados por el papa convirtieron a los indios de Nueva España en lengua mexicana y española* (1524) paleografía, edición y notas de Miguel León Portilla, UNAM, México, 1986.

Sahagún, Bernardino de. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, prólogo, edición y notas de Angel Ma. Garibay, Porrúa, México, 1981.

Searle, John L, *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1997.

Searle, John L, *Speech Acts: An essay in the philosophy of language*, cap. 2 Cambridge University Press, 1994.

Segala, Amos, *Literatura náhuatl, fuentes, identidades, representaciones*. Grijalbo/Conaculta, México, 1990.

Suárez, Jorge, *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, INI/CIESAS, México, 1995.

Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, UNAM, México, 1995.

Torre, Esteban, *Sobre lengua y literatura en el pensamiento científico de la segunda mitad del siglo XVI*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1984.

Valdés, Juan de, *Diálogo de la lengua*, edición de Juan Lope Blanch, Castalia, Madrid, 1969.

Vauchez, André, *La espiritualidad del occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Cátedra, Madrid, 1995.

Wilkerson, Jeffrey K., «El códice Tudela: una fuente etnográfica del siglo XVI», en *Tlalocan*, vol. VI, número 4, México, INAH, 1971, pp. 289-304.

Yates, Frances, *El arte de la memoria*, versión española de Ignacio Gómez de Liaño, editorial Taurus, Madrid, 1974.

Zorita, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, prólogo y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, Biblioteca del estudiante universitario 32, UNAM, México, 1942.

Cuadernos de Trabajo, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales
Universidad Veracruzana, Diego Leño 8, C.P. 91000, Col. Centro, Xalapa,
Veracruz, México
Telfax (01228) 812 47 19
Email: iihs@uv.mx