

Traducción, escritura e imperialismo ecológico en el libro XI del *Códice Florentino*

Miguel Ibáñez Aristondo
(Villanova University)

Introducción

“No, cierto, es la menos noble joya de la recámara de la predicación evangélica el conocimiento de las cosas naturales, para poner ejemplos y comparaciones, como vemos el Redentor haberlo usado.”¹ Con esta observación sobre la importancia del conocimiento de las cosas naturales en la predicación se inicia el prólogo del *Libro undécimo que es bosque, jardín, vergel de lengua mexicana* de la *Historia general de las cosas de Nueva España* del franciscano Bernardino de Sahagún. Al igual que el resto de libros del también conocido como *Códice Florentino*, el libro XI fue concebido a partir de preguntas a través de las cuales los franciscanos estructuraron una narrativa que tenía como objetivo dar a conocer los múltiples vínculos que se dan entre las palabras y las cosas del mundo natural. A través del ejercicio de la producción oral y la traducción, el libro XI es un artefacto que busca reorganizar el marco de relaciones que definían las conexiones que los nahuas establecían con el mundo natural. Para poder llevar a cabo ese objetivo, la oralidad, la traducción y la escritura vinieron a constituirse como un ejercicio que buscaba dar forma al conjunto de relaciones que se establecían con las cosas del mundo natural en un contexto nuevo de jerarquización y dominación cultural en el contexto colonial novohispano.

Más allá de los objetivos de evangelización, la traducción y la escritura en el contexto colonial desempeñaron un papel central en la producción de conocimiento sobre el mundo natural en diferentes áreas y disciplinas relacionadas con el conocimiento de la naturaleza en América. El objetivo de explotar los recursos de territorios hasta entonces inexplorados dio lugar a un amplio repertorio de estrategias que emergieron en paralelo con la expansión colonial. La ausencia de textos y referencias sobre los que consolidar herramientas de estudio de la naturaleza americana incitó desde el inicio la creación de prácticas de compilación y organización de la información obtenida a través de fuentes locales. En ese contexto, la traducción hizo posible que se produjera una transformación radical en las relaciones entre la lengua y las formas de interactuar con el mundo natural desarrolladas en el contexto colonial. La búsqueda de nuevas formas de acceder al conocimiento a través de traducciones de fuentes locales se erigió así en una de las herramientas más determinantes en el desarrollo de un tipo de ciencia que emerge en un contexto de intercambio marcado por las desiguales relaciones de poder que surgen en el mundo colonial. Para elaborar relaciones geográficas e historias naturales, fue necesario crear técnicas en las que la obtención de información en redes locales estaba determinada por un tipo de jerarquización social y racial que determinó la manera en que se organizó el conocimiento sobre el mundo natural. En ese sentido, tanto la traducción y mediación con comunidades locales como la escritura de la historia sirvieron de herramienta en el contexto colonial para proyectar una organización del saber basada en la idea de posesión y dominación de la naturaleza.²

Para naturalistas como Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) y Francisco Hernández (1517-1587), las traducciones fueron fundamentales en el proceso de producción de las historias naturales de Indias. Si bien estos autores enfatizan en su trabajo el rol central de la observación y la experiencia en la producción del conocimiento, las mediaciones y traducciones a nivel local desempeñaron un rol central en la producción en sus trabajos. La observación y la

¹ Bernardino De Sahagún. *The Florentine Codex. Book XI: Natural Things*. [1577] Imagen 2. <https://lcn.loc.gov/2021667856>

² La literatura sobre el desarrollo de una historia de la ciencia en el contexto colonial ibérico es muy amplia. Destacamos, entre otros, los trabajos de Barrera Osorio (2006), Cañizares Esguerra (2006) y Portuondo (2009).

experiencia, destacada por numerosos autores ibéricos y europeos del período, así como la propia noción de descubrimiento reivindicada en múltiples narrativas (relaciones, crónicas, relatos de viajes, historias naturales), minimizó la importancia de las mediaciones de sabios locales en la producción de conocimiento. Como argumenta William Eamon, la idea de descubrimiento, marcada desde el inicio por un imaginario científico eurocéntrico, es a menudo un producto que surge después del propio proceso colectivo de traducción y mediación llevado a cabo por autores y oficiales trabajando en posiciones de poder dentro de las redes del Imperio español. De esta manera, el énfasis en la experiencia fue un recurso narrativo que invisibilizaba procesos de intercambio complejos donde la participación de comunidades locales fue decisiva en el desarrollo de un tipo de ciencia reivindicada en ruptura con la antigüedad.³ Para una figura central del empirismo filosófico como Francisco Bacon (1561-1626), el descubrimiento de América iniciado por Cristóbal Colón abrió un nuevo mundo en la ciencia basado en la observación directa y la experimentación. Para Bacon, las exploraciones en lugares lejanos hicieron posible dejar atrás una ciencia anclada en la reformulación de saberes acumulados en la tradición libresca. Además de la idea de ruptura con el mundo antiguo, nuevas formas de describir y catalogar la naturaleza emergieron asociadas a la idea de dominación del territorio. Para el jesuita José de Acosta, medir y dominar el territorio y la naturaleza a través de la experiencia y la técnica representaba uno de los signos distintivos del mundo moderno. En el trabajo de José de Acosta, si bien las mediaciones y producciones de autores indígenas y mestizos son centrales en la producción y organización del saber, estas forman parte de una idea jerarquizada de dominación cultural que determinaba la manera en que la escritura de la historia estructuraba el conjunto de relaciones que se dan entre la humanidad y la naturaleza.⁴

Las narrativas en torno a la dominación y conquista de la naturaleza asociadas con la expansión colonial europea han sido estudiadas desde diferentes ámbitos y disciplinas. Para la crítica postcolonial, la transmisión del conocimiento fue posible a través de un ejercicio de dominación colonial que borraba la contribución del mundo indígena del proceso de expansión del saber que tuvo lugar en la temprana modernidad. Por su parte, la nueva historia social de la ciencia enfatiza la importancia del contexto, la circulación y la formación de redes de intercambio. En trabajos más recientes, autores vinculados a la historia ambiental de la ecología-mundo han analizado la perspectiva desarrollada por los oficiales y agentes del imperio como una visión que considera a las poblaciones indígenas y los esclavos africanos parte integrante de una naturaleza entendida desde de una perspectiva de dominación. Como argumenta Jason W. Moore, las fronteras de la naturaleza apropiada a través de la expansión colonial se constituyeron de manera activa mediante la praxis simbólica y la transformación de las condiciones materiales y ecológicas de la existencia humana con la aparición del capitalismo que surge en el contexto de colonización de la temprana modernidad.⁵ Así, Moore argumenta que la expansión imperial europea no hubiese sido posible sin el desarrollo de una nueva técnica que permitió entender el espacio como plano, el tiempo como lineal, y la naturaleza (la cual incluye los seres humanos despojados de tal condición) como externa a los conceptos de modernidad y progreso que se dan en paralelo con la expansión europea. Dentro del paradigma de la ecología-mundo, la cultura, la lengua y la escritura de la historia son canales vitales que han hecho posible que la naturaleza sea proyectada como algo externo a los procesos sociales y culturales que se dan dentro del relato eurocéntrico de modernización heredero del pasado

³ La bibliografía sobre el impacto de la circulación y creación de redes en la historia de la ciencia es muy extensa. Podemos mencionar los trabajos de Paula Findlen, Pamela H. Smith, Claudia Swan y David Freedberg. Para el contexto ibérico, ver el trabajo de Juan Pimentel, José Ramón Marcaida y Daniela Bleichmar. Sobre el impacto de la traducción en el desarrollo científico relacionado con la naturaleza de Indias, ver Arredondo & Bauer (2019).

⁴ La historia natural del jesuita José de Acosta incorpora no sólo información mediada a través de la oralidad, sino que integra directamente el trabajo de otros autores locales, como es el caso de la relación del jesuita y mestizo mexicano Juan de Tovar. Ver José de Acosta (2006).

⁵ Ver Moore, Primera parte, Del dualismo a la dialéctica: el capitalismo como ecología-mundo.

colonial. Como argumenta Moore (2015), la visión de la naturaleza como externa representa una condición fundamental dentro del desarrollo de las relaciones que las sociedades occidentales que emergen de la colonización establecen con la naturaleza.

Desde esa perspectiva, este artículo sostiene que la producción de conocimiento que se da en el contexto colonial a través de traducciones y mediaciones en contacto con el mundo indígena participan de una forma de extracción cultural del saber que interviene y modifica el conjunto de relaciones que se establecen con la naturaleza. En ese sentido, la intersección entre historia de la ciencia (desarrollo y “expansión” del conocimiento) y la traducción y mediaciones en el contexto colonial estuvo enmarcada dentro de un proyecto más amplio de racionalización de las relaciones humanas con la naturaleza. La traducción y circulación que se da entre espacios colonizados y centros de producción del saber en disciplinas como la botánica y la zoología no estuvieron exentas de formas de jerarquización en las que la relación humana con la naturaleza se produce como resultado de un proceso de dominación colonial que reorganizó el conjunto de relaciones que se establecía con las cosas del mundo natural. Desde esa perspectiva, este artículo se centra en examinar cómo la oralidad, la traducción y la escritura en el contexto colonial se convirtieron en herramientas que sirvieron para transformar la relación existente entre la sociedad y la naturaleza.

Como analizo en este artículo, misioneros e historiadores incorporaron en sus escritos mediaciones con poblaciones indígenas con el propósito de controlar y transformar la manera en que las palabras y la cultura proyectaban un tipo de relación con las cosas del mundo natural. De esta manera, el artículo analiza el uso que se hace en una cultura dominante de conceptos asociados con el mundo natural difundidos originalmente en lenguas y medios de culturas indígenas. En esa línea, el concepto de imperialismo ecológico, acuñado por Alfred Crosby para explicar la influencia de la introducción de animales, plantas y enfermedades en la expansión colonial europea, es adoptado en este artículo para pensar sobre la manera en que la traducción de términos y la escritura dio forma al proyecto de racionalización colectivo de las relaciones humanas con la naturaleza (Crosby 1986). Desde esa perspectiva, en este artículo el concepto de “imperialismo ecológico” se aplica a la manera en que cristaliza un tipo específico de ecología política del mundo colonial que transforma el conjunto de relaciones que se dan entre sociedad y naturaleza a través del ejercicio de dominación cultural y control de la oralidad, las mediaciones de la cultura, y la traducción que anteceden y hacen posible la escritura de la historia en el contexto colonial. Para ello, el artículo analiza cómo las palabras y las imágenes producidas por el mundo indígena se convierten en objetos de la cultura que, manipulados por traductores y escritores en un contexto de contacto cultural, sirvieron de herramienta en el proceso de formación de una forma jerarquizada de desarrollar las relaciones humanas con la naturaleza. Igualmente, el artículo sostiene que la traducción y control de las palabras del mundo natural desempeñaron un papel central en la generación de un discurso que buscaba escindir los vínculos que las comunidades establecían con las cosas del mundo natural.

Dentro del corpus de historias naturales del mundo ibérico producidos en el contexto colonial, el libro XI del *Códice Florentino* incorpora la traducción como una nueva forma de entender el ejercicio de dominación de las diferentes formas de relación que se establecen con las cosas del mundo natural. En ese sentido, a través del control que se ejerce sobre la traducción y la escritura se genera un tipo de relación social jerarquizada que resemantiza las relaciones que las palabras establecen con las cosas naturales del mundo. Como se argumenta en este artículo, la traducción de palabras y conceptos indígenas relacionados con la naturaleza por parte de las élites coloniales –tanto indígenas como españolas– jugó un papel crucial en el proceso de formación de una cultura de dominación que generó una organización jerarquizada del conjunto de relaciones que definen los vínculos entre la humanidad y la naturaleza. De esta manera, la traducciones y control de las traducciones y del significado de las palabras en circulación en el contexto colonial fueron de especial relevancia en el proceso de

racionalización de la naturaleza. Al centrarse en la traducción de palabras y conceptos indígenas sobre las cosas del mundo natural, el artículo examina cómo el rol de la traducción y de la escritura fue central en la consolidación de narrativas dominantes que definieron formas de apropiación y explotación de la naturaleza a través del ejercicio de dominación sobre la cultura y la lengua en el contexto colonial. En este sentido, más que desarrollarse a expensas de las lenguas nativas, este artículo argumenta que la traducción de las palabras del mundo indígena fue una actividad esencial en la producción de mecanismos de dominación cultural que definieron la aparición de un tipo de ecología política que vino a marcar el conjunto de relaciones que definen los vínculos humanos con la naturaleza.

1. El libro XI en la *Historia General*

Dedicado al estudio de la naturaleza mexicana, el libro XI de la *Historia General* se compone de 13 capítulos con descripciones en náhuatl y en español acompañadas de 264 ilustraciones realizadas por artistas indígenas. El libro contiene algo más de 500 folios, siendo con diferencia el más extenso de los doce libros del *Códice Florentino*. El propósito principal del libro XI es el de crear un instrumento apropiado para la predicación de la doctrina cristiana en la Nueva España. Otros objetivos que se derivan de este propósito son el conocimiento de la religión antigua de los mexicanos, con el fin de evitar el retorno de la idolatría, la descripción de las antiguas costumbres mexicanas, y la recopilación de un vocabulario muy amplio en náhuatl que sirviera para la predicación. El libro XI del *Códice Florentino* está dedicado al estudio de la naturaleza mexicana. Bernardino de Sahagún lleva a cabo esta historia natural durante los mismos años en que Francisco Hernández realizó su obra en la Nueva España. Sin embargo, a diferencia de Hernández, Bernardino de Sahagún no seguía un método basado en la observación de todas las plantas y animales estudiados. El libro XI se aleja del objeto representado, de esa realidad “al natural”, para buscar comprender la manera en que las comunidades indígenas utilizaban las palabras para establecer un tipo de relación con la naturaleza. Así, el libro no se centra tanto en estudiar el conocimiento real que se tenía del entorno natural, sino que su objetivo era más bien el de comprender el tipo de relación que los nahuas establecían con la naturaleza estudiando las representaciones de las cosas del mundo natural a través de palabras e imágenes.

Para desarrollar el libro XI, Sahagún recibía las informaciones en náhuatl, las supervisaba, ordenaba y traducía al español ajustándolas a un orden clasificatorio similar al modelo enciclopédico de la *Naturalis Historia* de Plinio. Sin embargo, a diferencia de los naturalistas que imitaban a Plinio en las Américas, como es el caso de Gonzalo Fernández de Oviedo, en el libro XI la naturaleza es transmitida dentro de una narrativa que evoca un contexto de oralidad que se superpone a la arquitectura histórica y narrativa de la obra. Las dos columnas en náhuatl y en español del libro evocan un diálogo lleno de repeticiones que parecen querer fijar cada cosa descrita. La lectura del texto remite así a un diálogo que integra las cosas naturales del mundo mexicanas dentro de un contexto de contacto cultural a varios niveles que transforma la propia relación que se establece con las cosas que habitan la naturaleza. De esta manera, si el protomédico de Indias Francisco Hernández adaptaba las palabras indígenas, principalmente del náhuatl, a un lenguaje científico basado en la observación de las cosas descritas, Sahagún se centra en recoger en su obra testimonios directos para ofrecer al lector el significado literal y simbólico de la cosa representada. A través de un recorrido de oralidad, traducción, y escritura, el libro XI se aleja de la idea de observación, contacto directo y racionalización del objeto natural presente en la obra de Hernández para hacer visible una red de significados a través de la cual emerge un tipo de narrativa que busca construir una herramienta para la evangelización. En ese sentido, el objetivo de Sahagún no era universalizar un conocimiento científico destacando los elementos diferenciales de cada especie estudiada a través de la observación, sino en universalizar las relaciones con la naturaleza identificando la

manera en que esta se conecta a las palabras y creencias de los indígenas. Como señala Sahagún en la apertura del prólogo, el conocimiento de las cosas naturales era una herramienta central dentro de la predicación evangélica. Desde esa perspectiva, la descripción del mundo natural hay que leerla en el libro XI como parte integral de las estrategias de conversión de la orden franciscana en la Nueva España.

La naturaleza es una creación divina, esta idea es para Sahagún válida tanto en la manera en que el franciscano entiende las relaciones con el mundo natural como en la forma en que trata de comprender y transformar la relación que los nahuas establecen con la naturaleza. En el libro XI, Sahagún afirma que el recorrido descriptivo de traducción, escritura e interpretación del mundo natural es un episodio necesario para transformar las relaciones con el mundo natural insertas en las palabras en náhuatl. Así, en la traducción e interpretación de las cosas del mundo natural descritas en el libro XI, Sahagún hace mención a lo que denomina realidad exterior e interior de animales, aves, hierbas y demás cosas del mundo natural. Esta realidad exterior e interior se pone en relación con los vocablos de la lengua mexicana, es decir, con esos objetos que hacen posible que se establezca un tipo de vínculo específico con la naturaleza. De esta manera, la observación interior y exterior de las cosas naturales parte de una forma de entender la relación con la naturaleza que el franciscano trata de comprender a través del proceso de traducir y explicar vocablos. El primer término en náhuatl que utiliza en el prólogo al libro XI es *teutl* (teotl), que el franciscano traduce y asocia con el concepto cristiano de Dios.⁶ El prólogo y la historia siguen así la idea que la naturaleza es aquella materia divina que no ha sido creada por el ser humano, por eso describir lo natural e interior de las cosas, en español como en lengua mexicana, se acomodan igualmente a la idea de que el estudio de la naturaleza comienza con la comprensión de Dios.

Al igual que los vocablos mexicanos, las ilustraciones que acompañan la obra son realizadas por artistas indígenas. De acuerdo con sus objetivos de predicación evangélica, Sahagún no menciona la necesidad de pintar al natural cosas del mundo natural, como observa Francisco Hernández en su trabajo. Por ello, las cosas del mundo natural estudiadas son desplazadas en el libro XI a una forma de interacción que crean un mundo de analogías y correspondencias entre diferentes formas de entender la relación con la naturaleza. En el prólogo general a la *Historia General de la Nueva España*, Sahagún afirma que “es esta obra como una red barredera para sacar a luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas, significaciones, y todas sus maneras de hablar.”⁷ El conocimiento de las significaciones “propias y metafóricas” en la lengua representaba así un apartado fundamental dentro de la concepción del conjunto de una obra que tenía como principal objetivo la evangelización de las Indias. En el caso del libro XI, el propósito de crear un repositorio de términos en náhuatl (denominada como lengua mexicana en el códice) representa uno de los elementos fundamentales. A diferencia de los libros precedentes de la *Historia General* en los que Sahagún describe el mundo sagrado, los rituales, los dioses, la filosofía moral y natural o las costumbres de los indios, el libro XI propone generar un repositorio de términos que no busca permanecer en un plano literal y en relación directa con las cosas naturales que son descritas. Desde esta perspectiva, los términos del libro aparecen desprovistos de su valor idólatrico o sagrado, se trata de términos que han sido vaciados de su contenido alegórico dentro del mundo indígena para poder ser utilizados por los frailes franciscanos para la predicación. Esta idea aparece planteada por Bernardino de Sahagún desde el prólogo:

⁶ La palabra *Teotl* es la idea central en la religión nahua. Transcrita a menudo como *teutl*, la palabra fue relacionada por los cronistas con el concepto teológico de ‘Dios’ o con otros términos, como son “deidad”, “divinidad”, o “Dios nuestro Señor”.

⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia General de la Nueva España*, 1v.

No, cierto, es la menos noble joya de la recámara de la predicación evangélica el conocimiento de las cosas naturales, para poner ejemplos y comparaciones, como vemos el Redentor haberlo usado. Y estos ejemplos y comparaciones, cuanto más familiares fueren a los oyentes, y por palabras y lenguaje más usadas entre ellos dichas, tanto serán más eficaces y provechosas. A este propósito se hizo ya tesoro, en harta costa y trabajo, este volumen, en que están escritas en lengua mexicana las propiedades y maneras exteriores e interiores que se pudieron alcanzar de los animales, aves y peces, árboles e hierbas, flores y frutos más conocidos y usados que hay en toda esta tierra, donde hay gran copia de vocablos y mucho lenguaje, muy propio y muy común, y materia muy gustosa (vol.3 f.152. v).⁸

En el libro XI, el interés de los franciscanos se centra fundamentalmente en la manera en que las palabras mexicanas, una vez escritas en el libro, son poseídas como un tesoro de la lengua que hace posible sacar provecho y eficacia de las palabras. Como señala Sahagún, era el propósito hacer tesoro, “en harta costa y trabajo,” en el volumen dedicado a las cosas naturales. En dicho tesoro, las palabras escritas, nos dice el franciscano, muestran las propiedades y maneras exteriores e interiores y el valor de las significaciones. De esta manera, Sahagún concibe el libro XI como una recámara y tesoro de palabras dispuestas para ser proclamadas a través de nuevos ejemplos y comparaciones. Es a través de ese ejercicio de oralidad y traducción que la relación con el entorno natural pasa a formar parte de una esfera colonial y cristiana. Dicha oralidad emerge a partir de un cuestionario con preguntas en las que los autores de libro buscaban profundizar en la manera en que los nahuas se relacionaban con las palabras del mundo natural. El interés de los franciscanos por explorar el sentido de cada palabra que se relaciona con las cosas naturales entronca así con una tradición exegética medieval que se remonta a los orígenes del cristianismo. Henri de Lubac señala a Orígenes como el primero en formular la doctrina de los cuatro sentidos de la escritura dentro de la tradición cristiana. La exégesis cristiana contempla la escritura sagrada como un ejercicio de interpretación de la escritura a varios niveles. En el caso de Orígenes existían tres sentidos respecto a los comentarios de la escritura: sentido literal, sentido moral y sentido místico. Esta larga tradición exegética se filtra en la manera de concebir los niveles de escritura de los diferentes libros de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*.

Además de la tradición exegética que define la relación que los franciscanos establecen con la lengua, la literatura y la historia, el libro XI es igualmente heredero de una forma de comprender desde el cristianismo las relaciones humanas con la naturaleza. Al ofrecer una amplia genealogía de la religión industrial, Pierre Musso sostiene que el vínculo entre la concepción religiosa y la explotación del mundo estaría basado en la larga historia del cristianismo.⁹ En su trabajo, Pierre Musso identifica tres grandes bifurcaciones. En primer lugar, estaría el periodo fundador de la revolución papal que vendría institucionalizarse en los monasterios durante los siglos XII y XIII. En segundo lugar, Musso observa un segundo momento asociado al nacimiento de la ciencia moderna a partir de 1600. En esta segunda etapa vendría a emerger un programa racional de dominación de la naturaleza a partir del cual surge la manufactura. Finalmente, a partir del siglo XIX, comienza la religión industrial asentada en un tipo de fe en el progreso tecnocientífico que se caracteriza por el culto a las máquinas y la tecnología. Dentro de esa genealogía cristiana, ¿dónde situar el tipo de ecología colonial cristiana que emerge en relación con la expansión y la circulación del conocimiento sobre el mundo natural que propician los intercambios con

⁸ Sahagún, *The Florentine Codex. Book XI: Natural Things*. [1577] Imagen 2.

⁹ En ese sentido, el trabajo de Pierre Musso está en diálogo con una literatura más amplia que interroga los vínculos de la crisis ecológica con el cristianismo, comenzando con el trabajo de Lynn White, el cual vino a iniciar un debate en torno los vínculos entre el cristianismo medieval y la crisis ecológica moderna.

múltiples comunidades en América? Lejos de ser un producto subordinado que absorbe y modifica dinámicas originadas en el contexto europeo, el tipo de experiencia sobre la lengua y la naturaleza presente en el libro XI forma parte de un capítulo colonial más amplio que vino a articular una visión jerarquizada de dominación y posesión de la naturaleza desarrollada a través del pensamiento cristiano.

El libro XI del *Códice Florentino* produce una herramienta que busca controlar a través de la palabra escrita la relación con la naturaleza establecida en contextos culturales exteriores al cristianismo. La exégesis cristiana medieval se inicia en la *littera* o *prima eruditio*, siendo la etapa siguiente la *secunda eruditio* o alegoría. De esta manera, el exégeta rompe la cáscara de la *littera* para introducir en su interior la significación de la historia aproximándose así a la plenitud cristiana. La alegoría revela la totalidad del misterio cristiano, pero lo hace siempre a partir del sentido literal presente en las palabras y en sus significaciones primarias. En el libro XI, libro penúltimo de la *Historia General de la Nueva España* que antecede al libro XII de la conquista, los franciscanos buscaron emplazar una palabra circunscrita dentro de un ámbito de dominación cultural en una recámara que despojaba a los términos del conjunto de relaciones que definía su significación original. La búsqueda del sentido original de cada vocablo en su relación con las cosas, búsqueda explícita en la primera pregunta del cuestionario elaborado por los franciscanos, buscaba escindir el lenguaje de una dimensión relacional que se adhería a las cosas del mundo en inmanencia. Así, la relación entre las palabras, las cosas y el mundo sagrado se presenta en el libro en relación primaria a través de vínculos metonímicos. Esta idea aparece igualmente sugerida en el prólogo al libro XI:

Será también esta obra muy oportuna para darlos a entender el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad, porque a cualquiera criatura que veían ser inminente en bien o en mal la llamaban *teutl*; quiere decir "Dios". De manera que al Sol le llamaban *téutl*, por su lindeza; al mar también, por su grandeza y ferocidad; y también a muchos de los animales los llamaban por este nombre, por razón de su espantable, disposición y braveza, donde se infiere que este nombre *teutl* se torna en buena y en mala parte, Y mucho más se conoce esto cuando está en composición, como en este nombre *teupiltzintli*, "niño muy lindo"; *teuhpiltontli*, "muchacho muy travieso" o "malo". Otros muchos vocablos se componen de esta misma manera, de la significación de los cuales se puede conjeturar que este vocablo *téutl*, quiere decir "cosa extremada en bien o en mal". Así que el presente volumen se podrá tener o estimar como un tesoro de lenguaje y vocablos de esta lengua mexicana, y una recámara muy rica de las cosas que hay en esta tierra (vol.3 f.152. v).¹⁰

Teutl es el primer vocablo mexicano que Sahagún inserta en su explicación del libro XI. Este vocablo, nos dice el franciscano, quiere decir Dios y es descrito como el nombre que permanece en todas las cosas que veían ser inminente en bien o en mal. Igualmente, la naturaleza aglutinante de la lengua mexicana hace posible la adhesión del vocablo *teutl* a las palabras cuando están en composición, incorporando así al sentido primario de la cosa la dimensión divina. La tarea exegética de las palabras y de las cosas del mundo natural llevada a cabo en el libro XI no consiste tanto en romper la cascara de la palabra para introducir una significación alegórica, sino en extraer esa significación "extremada en bien o en mal." Es así como Sahagún elabora lo que estima como un tesoro de lenguaje y vocablos de la lengua mexicana. Es a partir de esa forma de extracción del significado moral y alegórico que Sahagún inicia un recorrido de transformación de la relación con las cosas del mundo natural. En ese

¹⁰ Sahagún, *The Florentine Codex. Book XI: Natural Things*. [1577] Imagen 2.

sentido, el trabajo de los franciscanos consistía en extraer las significaciones de las palabras mexicanas elaborando así un tesoro de la lengua que hace posible racionalizar y poseer las palabras y vínculos con la naturaleza del mundo mexicano. Después de extenderse en el prólogo sobre el valor y sentido del término *teutl*, Sahagún señala que el libro XI es un tesoro de lenguaje y vocablos mexicanos y una recámara muy rica de las cosas que hay en esta tierra. De esta manera, Sahagún explica y define el orden de la *Historia General* y el valor que el libro XI tenía dentro de ella como herramienta de predicación y como artefacto que buscaba generar un tipo de dominación sobre el mundo natural a través de las palabras mexicanas:

La orden que se ha tenido en esta historia es que primeramente, en los primeros libros, se trato de los dioses y de las fiestas, y de sus sacrificios, y de sus templos, y de todo lo concerniente a su servicio, y desto se escribieron los primeros cinco libros, y dellos el postrero fue el Libro Quinto, que trata de la arte adivinatoria, que también habla de las cosas sobrenaturales. El Sexto Libro, que hace volumen por sí, trata de la retórica y filosofía moral que estos naturales alcanzaban, donde se pone muchas maneras de oraciones, muy elegantes y muy morales, y aun las que tocan a los dioses y a sus ceremonias, se pueden decir muy teologales. En este mismo libro se trata de la estimación en que se tenían los retóricos y oradores. Después de esto se trata de las cosas naturales, y esto en el Séptimo Libro. Y luego de los señores, reyes y gobernadores y principales personas; y luego de los mercaderes, que después de los señores, capitanes y hombres fuertes, son los mas temidos en la republica, de los cuales se trata en el Octavo Libro. Y tras ellos los oficiales de pluma y de oro y de piedras preciosas. Destos se trata en el Nono libro. Y las calidades y condiciones y maneras de todos los oficiales y personas; se trata en el Libro Decimo, donde también se trata de los miembros corporales y de las enfermedades y medicinas contrarias, y también de las diferencias y diversidades de generaciones de gentes que en esta tierra habitan, y de sus condiciones. Estos cuatro libros constituyen el tercero volumen, que es éste. En el cuarto volumen se trata de las cosas mas baxas, que son animales, aves, yerbas y arboles, que constituye el Undécimo Libro. En el Libro Duodécimo se trata de las guerras cuando esta tierra fue conquistada, como de cosa horrible y enemiga de la naturaleza humana. Todos estos libros constituyen el cuarto y postrero volumen.¹¹

Los temas tratados en la *Historia General* van de las cosas sobrenaturales, contenidos en los cinco primeros libros que conforman el volumen primero de la obra, a las cosas morales, que representaban otro volumen diferente. Después, un tercer volumen se centraba en cosas naturales superiores, en los señores y tipos de gentes, y en miembros corporales y medicinas. Por último, en el volumen cuarto, Sahagún inserta el libro XI que trata de las cosas más *baxas*, y el libro XII de la conquista, el cual trata de “cosa horrible y enemiga de la naturaleza humana.” La apreciación de Sahagún nos muestra así una forma de organizar la historia arraigada en el imaginario cristiano de la *scala naturae* o cadena de los seres, el cual establece una estructura jerarquizada de todas las cosas de la naturaleza, comenzando con Dios y descendiendo hacia cosas más bajas o inferiores, como son los ángeles, los humanos, los animales, las plantas y los minerales. Sin embargo, esta organización jerárquica del orden espiritual y biológico del mundo se incluye en el libro XI como libro que anticipa el relato de la conquista. De esta manera, las cosas de la naturaleza y la conquista, incluidas ambas en el volumen cuarto y último de la obra, ofrece una narrativa que combina la posesión de las cosas naturales con la historia de la conquista como cosas ajenas, inferiores o enemigas de la naturaleza humana. Dicho de otro

¹¹ Bernardino de Sahagún, *Historia General de la Nueva España*, Prólogo al libro nono. Sahagún III, 537-8.

modo, el volumen cuatro incorpora aquello que es diferente y opuesto a lo sagrado y humano. Las cosas naturales del libro XI son vistas por el franciscano como inferiores a una condición humana entendida desde una posición de dominación de las cosas del mundo.

2. Método, divergencias e intraducibles en el libro XI

El método descriptivo y las preguntas realizadas a los indígenas varía en función del capítulo del libro XI que se está tratando. Sin embargo, hay al menos una pregunta común a todos los capítulos a la cual se le otorga especial atención, esta pregunta se centra siempre en explorar la palabra o palabras de la cosa natural que se describe, así como su origen. Por ejemplo, para los cuadrúpedos se pregunta por el nombre o nombres del animal, para las aves, en la mayoría de los casos, la respuesta con la que se abre alude siempre al nombre con el cual es nombrada la cosa. Los informantes responden en numerosas ocasiones con la expresión “injc motocaiotia çolcanauhtli”, “injc motocaiotia oactli”, o “inc motocaiotia tzonaiiauhquj”, que quiere decir “es nombrado” çolcanauhtli o oactli. En la parte relativa a las piedras preciosas y espejos, López Austin identificó toda la serie de preguntas a partir del siguiente orden: ¿De dónde viene el nombre? ¿Cuál es su aspecto? ¿Quiénes pueden usarlas? ¿En qué forma se pulen o utilizan? ¿Qué valor les atribuyen? (López Austin 1976) Como se puede observar, las preguntas enfatizan continuamente el conocimiento sobre la manera en que los mexicas se relacionan con las cosas descritas en el libro XI.

Por lo general, cuando el nombre alude a un elemento diferencial o a una asociación de lo representado con otra cosa, el libro describe y menciona la relación. Por ejemplo, en el caso del *uitzitziltetl* (fig. 1), nos dice Sahagún que quiere decir piedra que parece al *cincon*, que es un ave. El nombre proviene de *huitzitzilin* (colibrí) y *tetl* (piedra), piedra como colibrí. El texto en náhuatl describe su apariencia: es como las plumas de un colibrí, en concreto el denominado *tozcatleton*. Esta piedra es descrita en la ilustración con cuatro elementos que aluden en cada caso a diferentes aspectos y formas que adquiere la piedra, mencionados por Sahagún en el texto. Además de la cabeza del colibrí que sale de la piedra, una serie de glifos del agua nos indican en el dibujo que la piedra se halla cerca del mar o en algunos ríos. Las analogías que sirven para situar cada cosa respecto a otros elementos es un elemento determinante en el Libro XI, ya que nos muestra un mundo natural cuyo mecanismo principal es la metonimia tanto a nivel de las palabras como de las imágenes producidas por los tlahcuilohqueh (término que designa en la cultura nahua al pintor, escritor y sabio de cada ciudad-estado o *altepetl*). De esta manera, el reflejo y las referencias de unas cosas sobre otras tanto en las palabras como en las imágenes entreteje una idea de naturaleza atravesada por asociaciones con otros elementos que habitan siempre el interior de las cosas.



Figura 1. *Uitzitziltetl* (CF 212v)

Dentro de ese mundo de correspondencias, Sahagún y los coautores del libro XI buscaban con sus preguntas encontrar un origen primitivo en las palabras. Es decir, una correspondencia original entre las palabras y las cosas. Por la manera en que los informantes contestaron, Alfredo López Austin señala que la primera pregunta que alude al nombre de cada cosa en el libro once debió de realizarse con particular insistencia, pues es frecuente la contestación *acampa quiza in itoca*, “de ninguna parte proviene su nombre”, o “no viene de ninguna parte”. La obsesión de los franciscanos por conocer el origen del nombre contrasta con la insistencia en las respuestas que continuamente sugieren analogías que proyectan un tejido de asociaciones donde la separación entre lo humano y lo natural no es pertinente. La red metonímica que tejen los informantes de los franciscanos carece de ese valor alegórico que remite a un pasado primitivo donde las cosas y las palabras fueron creadas por Dios de manera única y definitiva. En ese mismo sentido, las jerarquías y el orden natural propio del mundo cristiano aparecen desafiados a través de respuestas y producciones que explican una relación conectada desde el interior de las cosas. En algunas ocasiones, cuando las respuestas sobre el nombre en náhuatl se relacionan de manera explícita con ese vocablo de *Teutl*, Sahagún omite en su traducción al español la metonímica analogía con lo sagrado. Tal es el caso de la piedra *teutetl*, que quiere decir Dios-piedra. En la columna en náhuatl se nos dice que su nombre viene de *teutl* [Dios] y *tetl* [Piedra]: “Itech qujzquj in jtoca teutl, ioan tetl” (v.3 360). A su vez, en la descripción en náhuatl se destaca el color negro como particularidad diferencial de la piedra, un negro perfecto y puro que evoca esa relación con algo divino. Además de señalar en la columna en náhuatl que el vocablo *Teutl* significa Dios, se explica el por qué de esa relación entre el dios y el elemento piedra: tiene un color precioso y raro, como el atributo de dios. El color negro de la piedra es a continuación repetido y evocado con insistencia en una serie de analogías. En la ilustración que acompaña a esta descripción de la piedra (fig.2), aparece evocada esa relación del *teutetl* con una divinidad al incluir una figura antropomórfica de un hombre con taparrabos y cabeza de colibrí que representa a Huitzilopochtli. Se trata de una imagen sin color hecha a base de grises, como todas las del capítulo dedicado a las piedras.¹² En la columna en español dedicada al *teutetl* se menciona igualmente la cualidad especial de ese color negro, pero se omite la relación con la deidad mexicana evocada en la ilustración y en el texto en náhuatl: “Hay unas piedras que se llaman *teutetl* tienen apariencia de azabache son raras, y tienen un negro muy fino sin mezcla de ningún otro color: el cual negro y su fineza y su pureza no se halla en ningún otra piedra: no carece de mucha virtud aunque yo no tengo experiencia de ella” (f. 360 r).



Figura 2. *Teutetl* (CF, 209 v)

¹² Sobre los colores en el libro XI, ver Wolf et al.

Una figura similar de hombre con cabeza de pájaro aparece en el capítulo dedicado a las aves. En concreto, en la descripción del Quauhtlotli, el cual se trata de una especie de halcón. En esta descripción se nos dice en la columna español que caza sus presas y bebe de la sangre por la garganta. En la columna en náhuatl, la descripción se extiende señalando que este halcón da vida a Huitzilopochtli con la sangre consumida de sus presas. La historia del *Quauhtlotli* dando de comer a Huitzilopochtli aparece a su vez narrada en la serie de tres ilustraciones que describen este capítulo (fig.3). En la última ilustración, Huitzilopochtli aparece recibiendo un corazón del halcón. En estas ilustraciones Huitzilopochtli aparece representado de manera similar que en la ilustración del *teutetl*. En la imagen se puede observar un cuerpo humano medio desnudo con un taparrabos y con la cabeza de un pájaro. Al igual que en la descripción de la piedra-dios, la descripción en español omite la referencia a la divinidad y se centra en describir el modo de vida de esta especie. Igualmente, en el capítulo dedicado a las setas el tlacuilo incluye otra imagen de Huitzilopochtli. En este caso, Huitzilopochtli aparece representado en una ilustración sobre unas setas alucinógenas denominadas *teonanacatl* (fig. 4), que quiere decir *teutl*, dios, y *nanacatl*, de *nacatl*, carne o alimento de Dios. Acompañando la ilustración aparece indicada una breve descripción en náhuatl que dice que el *teonanacatl* es una seta para la fiebre. La seta es sin embargo descrita con anterioridad en el párrafo dedicado a las setas ponzoñosas. El texto en náhuatl se indica que se consume con la miel y aquel que come muchas de estas setas puede ver muchas cosas que lo hagan tener miedo, reír, lanzarse o tirarse de un acantilado, gritar, llorar o volverse arrogante y presuntuoso. El texto en español también alude a la propiedad perjudicial de esta seta. Sin embargo, en ninguna de las dos columnas se alude a la relación de la seta con Huitzilopochtli. Además de en la ilustración de la seta (fig. 4), la relación de la seta *teonanacatl* con la divinidad la encontramos en el relato que nos da Motolinía en la *Historia de los indios de la Nueva España*:

Tenían otra manera de embriaguez que los hacía más crueles: era con unos hongos o setas pequeñas que en esta tierra los hay como en Castilla; mas los de esta tierra son de tal calidad, que comidos crudos y por ser amargos, beben tras ellos o comen con ellos un poco de miel; y de allí a poco rato veían mil visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecían que las piernas y el cuerpo tenían llenos de gusanos que los comían vivos, y así medio rabiando se salían fuera de casa, deseando que alguno los matase; y con esta bestial embriaguez y trabajo que sentían acontecía alguna vez ahorcarse, y también eran contra los otros más crueles. A estos hongos llaman en su lengua *Teonanacatl*, que quiere decir carne de Dios, o del demonio que ellos adoraban: y de la dicha manera con aquel amargo manjar su cruel Dios los comulgaba. (Toribio de Benavente 27)

Al igual que en la descripción de la piedra *Teutetl*, donde se nos dice que contiene un atributo de Dios, el *Teonanacatl* es una imagen que representa la carne de Dios. Motolinía hace la asociación y describe la manera en que esta seta alucinógena era utilizada por los indios. Si bien en el texto no se menciona el vínculo divino, la ilustración de la seta introduce a Huitzilopochtli, el cual aparece flotando sobre las setas. Las divergencias entre el texto en español, el texto en náhuatl y las ilustraciones muestran así narrativas en cierta medida autónomas, historias y asociaciones diferentes de una misma realidad natural y orgánica que los mexicas consumían en sus rituales. Mientras el texto náhuatl se ciñe a las preguntas del cuestionario, sin ofrecer la analogía con el dios, los ilustradores indígenas del códice incluyen en el dibujo a Huitzilopochtli a través de la analogía con la carne de la seta. En esta ilustración podemos ver cómo Huitzilopochtli es representado con el mismo color de carne que la seta. Como en la piedra *teutetl*, el atributo a partir del cual se establece la semejanza entre la seta y

el dios es el color. En ambos casos, las relaciones se establecen a partir de analogías que sugieren un vínculo interno entre la naturaleza, los humanos y el mundo sagrado.



Izquierda: Figura 3. *Quauhtlotli* (CF, 48r). Derecha: Figura 4. *Teonanacatl* (CF: 142v)

3. Conclusiones

A través del control y dominación ejercido sobre la oralidad, la mediación, la traducción y los diferentes procesos que hacen posible la escritura de la historia, se produjo en el contexto colonial novohispano una nueva forma de jerarquizar el conjunto de relaciones que definían los vínculos entre la sociedad y la naturaleza. El ejercicio de dominación colonial basado en el control de los procesos de producción cultural que hicieron posible la escritura de las cosas naturales originó un tipo de narrativa que atribuyó a la idea de experiencia y dominación los signos distintivos de una modernidad en ruptura con la antigüedad. En ese sentido, la traducción y acomodación de términos de lenguas indígenas dentro de un nuevo marco desempeñó un papel importante en la formación de un tipo de relación jerarquizada entre la sociedad y la naturaleza. Al igual que en el libro doce sobre la conquista, en el cual Sahagún nos dice querer incorporar la versión de los mexicas sobre el episodio de la conquista, el libro XI buscaba igualmente mostrar la visión sobre la naturaleza desde la perspectiva de los vencidos. La relación con la naturaleza que emerge en la narrativa del libro XI aparece así alterada por la relación desigual que se genera producto de la conquista y dominación del territorio.

Definidas como cosas bajas e inferiores a la naturaleza humana, las cosas naturales descritas en libro XI se organizan y presentan por los franciscanos como la elaboración de un tesoro de la lengua que genera un régimen específico de posesión de las cosas del mundo natural a través de la dominación que se da sobre la lengua escrita. Lejos de limitarse a una cuestión religiosa desvinculada de las relaciones que se establecen con la naturaleza, la traducción y resemantización de términos adquiere así un rol crucial en la configuración de un régimen

ecológico colonial que redefine la manera de entender las relaciones con las cosas del mundo natural. A través de la producción oral planificada, la traducción y la escritura, los misioneros de las sociedades coloniales generaron nuevas formas de jerarquizar las relaciones humanas con la naturaleza asentadas en las desiguales relaciones de poder que emergen como resultado de la colonización del territorio. De esta manera, el cuarto volumen de la *Historia General* conjuga dentro de una misma narrativa la conquista de la naturaleza y la conquista militar del territorio a través del control de la narrativa y de la producción oral y escrita de los vencidos. Si la conquista representaba para Sahagún aquello que es enemigo de la naturaleza humana, lo que denomina el franciscano cosas bajas del mundo natural venían a exponerse en el libro XI como un objeto exterior que es el resultado de un ejercicio de dominación. El libro XI articula así desde el ejercicio de control de la oralidad, la traducción y la escritura un tipo de relación jerarquizada con una naturaleza entendida como conjunto de cosas inferiores que pueden poseerse a través de un tipo de dominación que comienza en la lengua y en la escritura.

Obras citadas

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los Indios*. Sevilla: en casa de Juan de León, 1590.
- . *Historia Natural y Moral de las Indias*. Edición de Edmundo O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Barrera-Orsorio, Antonio. *Experiencing Nature. The Spanish American empire and the early scientific revolution*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Bustamante García, Jesús, "Retórica, traducción y responsabilidad histórica: claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún". En Berta Ares et al. eds. *Humanismo y visión del otro en la España moderna: cuatro estudios*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992. 245-375.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. *Nature, empire, and nation. Explorations of the history of science in the Iberian world*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Charles E. Dibble & Arthur J. O Anderson. *Florentine Codex, Book 11, Earthly Things*. Salt Lake City: Utah: The University of Utah Press, 2012.
- Crosby, Alfred. *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900–1900*. Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- Eamon, William. "Afterword, Lost in Translation." En *Translating Nature, Cross-Cultural Histories of Early Modern Science*. Jaime Maroquín Arredondo & Ralph Bauer eds. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.
- López Austin, Alfredo. "Estudio acerca del método de investigación de Fray Bernardino de Sahagún." En *La investigación social de campo en México*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1976. 9-56.
- . "Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas". *Ciencias* 60-61 (2000-2001): 6-14.
- Lovejoy, Arthur O. *The great Chain of being. A Study of the History of an idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Lubac, Henri de. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. Paris: Aubier, 1959-1993.
- Marcaida Lopez, José Ramón. *Arte y ciencia en el Barroco español: historia natural, coleccionismo y cultura visual*. Madrid; Sevilla: Marcial Pons Historia, 2014.
- Marroquín Arredondo, Jaime, Ralph Bauer eds. *Translating Nature, Cross-Cultural Histories of Early Modern Science*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.
- Millie Gimmel, "An ecocritical evaluation of Book XI of the florentine codex." *Early Modern Ecostudies, from the florentine codex to Shakespeare*. New York: Palgrave Macmillan., 2008. 167-179.
- Moore, Jason W. *Capitalismo en la trama de la vida, Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de sueños, 2021. (*Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Londres / New York: Verso, 2015).
- Musso, Pierre. *La Religion industrielle: Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*. Paris: Fayard, 2017.
- Portuondo, María. *Secret science. Spanish cosmography and the new world*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Sahagún, Fr. Bernardino de. Supervisor. *General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex. Book XI: Natural Things*. [1577] <https://www.loc.gov/item/2021667856/>
- . *Historia general de las cosas de Nueva España, que en doce libros y dos volúmenes escribió el R. P. Fr. Bernardino de Sahagún [...]*. Edición de Carlos María de Bustamante, tomo tercero. México: Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, 1830.

- . *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ed., introducción y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- . *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 11 - Earthly Things*. Edited and translated by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Salt Lake City: University of Utah, 1950–1982.
- Toribio de Benavente, Motolinía. *Historia de los indios de la Nueva España*. Edición, estudio y notas de Mercedes Serna y Bernat Castany. Madrid: RAE-CECE, 2014.
- Valdeón, Roberto A. *Translation and the Spanish Empire in the Americas*. Amsterdam: John Benjamins, 2014.
- White, Lynn. “The historical roots of our ecological crisis.” *Science* 155 (3767): 1203–1207.
- Wolf, Gerhard, Joseph Connors, Louis Alexander Waldman. *Colors between two worlds: the Florentine codex of Bernardino de Sahagún*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.