



Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana

ISSN: 2007-0675

revista.iberoforum@uia.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Maffie, James; Rozo Rondon, Traductor: Kevin Daniel
In Huehue Tlamaniliztli y la Verdad: las filosofías nahua y europea
en Coloquios y doctrina cristiana de Fray Bernardino de Sahagún
Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad
Iberoamericana, vol. XV, núm. 30, 2020, Julio-, pp. 1-40
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211064236005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

In Huehue Tlamaniliztli y la Verdad: las filosofías nahua y europea en Coloquios y doctrina cristiana de Fray Bernardino de Sahagún

In Huehue Tlamaniliztli and la Verdad: Nahua and European Philosophies in Fray Bernardino de Sahagún's Coloquios y doctrina cristiana

James Maffie

Inter-American Journal of Philosophy, 3(1), 1-33.

Traductor: Kevin Daniel Rozo Rondon*

kevin_danielrozo065@hotmail.com

Maestro en Antropología Social

Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD.

Colombia

Resumen

El texto *Coloquios y doctrina cristiana* de Bernardino de Sahagún reproduce un intercambio que ocurre en 1524 entre los primeros doce franciscanos enviados al Nuevo Mundo y un grupo nahua de élite. En este artículo planteo que en *Coloquios* no hay un debate silogístico e incluye pocos diálogos genuinos. Los nahuas y los franciscanos hablan sin comunicarse en realidad, en un caso de lo que James Lockhart llama una “doble identidad equivocada” (*double mistaken identity*). Los nahuas y los franciscanos se dirigen los unos a los otros desde dos orientaciones filosóficas diferentes: los primeros parten de una filosofía “orientada por senderos” (*path-oriented*), los segundos de una filosofía “orientada por la verdad” (*truth-oriented*). Se trata de dos conjuntos de nociones con distintas definiciones de sabiduría, conocimiento, razonamiento, creencias, lenguaje, moral, religión y, a fin de cuentas, de cómo vivir. Las filosofías orientadas por la verdad definen tales nociones en términos de verdad. Las filosofías

* Kevin Daniel Rozo Rondon es maestro en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Actualmente es profesor en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) de Colombia.

orientadas por senderos definen tales nociones en términos de encontrar, hacer y extender una forma de vivir.

Palabras clave

Filosofía, búsqueda del camino, búsqueda de la verdad, ortopraxia, ortodoxia.

Abstract

Bernardino de Sahagún's Coloquios y doctrina cristiana reproduces an exchange that occurred in 1524 between the first twelve Franciscans sent to the New World and a group of Nahuatl elite. I argue the Coloquios contains no syllogistic debate and little genuine dialogue. Nahuas and Franciscans talk past one another in a case of what James Lockhart calls "double mistaken identity". Nahuas and Franciscans address one another from two, alternative philosophical orientations: what I call "path-oriented" and "truth-oriented" (respectively). These consist of two constellations of alternatively defined notions of wisdom, knowledge, reasoning, belief, language, morality, religion, and in the end, how to live. Truth-oriented philosophies define these notions in terms of truth. Path-oriented philosophies define these notions in terms of finding, making, and extending a lifeway.

Keywords

Philosophy, path-seeking, truth-seeking, orthopraxy, orthodoxy.

Creo que muestra una falta de imaginación notable suponer que la filosofía [debe] girar dentro del margen de los problemas y sistemas que nos han legado dos mil años de historia europea.

John Dewey¹

Hablan los nahuas

En 1524 un grupo de gobernantes y sacerdotes indígenas de Tenochtitlan y Tlatelolco, a quienes llamaré "nahuas", habrían dicho lo siguiente:

Pero en cuanto a nosotros, ¿qué te diremos ahora? Aunque seamos señores, madres, padres, ¿quizás aquí, ante ustedes, debemos destruir el antiguo modo (*in huehue tlamaniliztli*)? ¿Eso que nuestros

Maffie, J. In Huehue Tlamaniliztli y la Verdad: las filosofías nahua y europea en *Coloquios y doctrina cristiana* de Fray Bernardino de Sahagún. (Trabajo original publicado en *Inter-American Journal of Philosophy*, 3(1), 2012). (Rozo, K. Trad.) *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, año XV, núm. 30, julio-diciembre 2020, pp. 1-40.

abuelos, nuestras abuelas, consideraban grandioso? ¿Aquello que los señores, los gobernantes, toleraban y admiraban?

Y esto, oh, nuestros señores: todavía hay quienes nos guían (*techiacana*), quienes nos llevan (*techitqui*), quienes nos cargan sobre sus espaldas (*intechmama*), por su servicio a nuestros dioses, de quienes somos penitentes, colas, alas. Se dice que son sabios en palabras (*tlatolmatinime*). Y atienden sus deberes por la noche, por el día. Observan, están atentos al viaje, al movimiento constante del cielo, a la forma en que la noche se divide a la mitad. Y se quedan mirando, leen, trazan los libros (*en amoxtli*), la tinta negra, la tinta roja. Ellos están a cargo de las escrituras. Ellos están a cargo de nosotros. Nos guían (*techiacana*), nos señalan el camino (*tehotlatoltia*). Disponen (*quitecpana*) la forma en que cae un año, cómo sigue su camino la cuenta de los días (*otlatoca en tonalpohualli*).

Pero estas palabras que dices son nuevas. Y entonces nos confundimos, nos asombramos. Pues nuestros creadores, que llegaron a ser, que vinieron a vivir en la tierra, no hablaban de esa manera. Nos dieron sus formas de vida (*intlamaniliz*). Siguieron firmemente (*quineltocatihui*), sirvieron, veneraron a los dioses. Nos enseñaron todas sus formas de servir, sus maneras de hacer reverencia; así en su presencia nosotros comemos la tierra, así nos sangramos, así descargamos nuestras deudas, así ponemos incienso, y así matamos las cosas.

Los ancianos pobres, las ancianas pobres, ¿cómo van a olvidar, cómo van a destruir aquello que fue su educación (*inezcaltiliz*), su crianza (*inehuapahualiz*)?

¿Y quizás ahora destruiremos la forma de vida antigua (*in huehue tlamaniliztli*)? ¿La forma de vida chichimeca?, ¿la forma de vida tolteca?, ¿el modo de vida colhua?, ¿el modo de vida tepaneco?

No hallamos paz y aún no estamos de acuerdo, aún no hacemos nuestro ni consideramos auténtico [lo que dicen] (*titonelchiua*), incluso si eso daña su corazón.²

Estas sentencias hacen énfasis en diversos conceptos interrelacionados que nos permiten observar el centro de la filosofía nahua de la época del encuentro: los antepasados; las formas de vida antiguas, las costumbres, las ceremonias y las tradiciones; la educación y la crianza; la estrella guía; la organización y el orden; seguir un camino; el arraigo y la autenticidad; la

religión como camino y modo de vida; y, por último, la pluralidad de caminos o formas de vida.

Los Coloquios

Fray Bernardino de Sahagún presentó estos discursos en sus *Coloquios y doctrina cristiana*.³ Los *Coloquios* se dividen en dos libros. El primero reproduce las conversaciones que ocurrieron entre los primeros doce franciscanos enviados al Nuevo Mundo y un grupo nahua de élite. Aquí los franciscanos se abocan a la conversión, es decir, a convencer a los nahuas de la verdad universal y absoluta de la doctrina cristiana. El segundo libro contiene una exposición sistemática de la doctrina católica y el catecismo del siglo XVI. Ofrece los fundamentos teológicos para los discursos de los franciscanos en el primer libro.⁴

Sahagún elaboró los *Coloquios* en el género de la conversación, que consiste en una serie de preguntas y respuestas. Esta forma dialógica se inspiró en una antigua concepción cristiana del catecismo, que a su vez se basó tanto en la concepción de la Iglesia de las primeras conversaciones de los doce apóstoles con los futuros conversos, como en los diálogos de Sócrates. El catecismo generalmente se refiere a la instrucción oral, en especial cuando implica un diálogo de preguntas y respuestas. Se emplea para enseñar a alguien los elementos de la religión y prepararlo para la iniciación en el cristianismo. Su objetivo es doctrinal y moral. Debe conducir al conocimiento, y este conocimiento debe conducir a la acción. El diálogo de los *Coloquios* gira en torno a la verdad de tres doctrinas reveladas: el Dios de las Escrituras es el único y verdadero Dios, creador del universo; la Escritura es verdadera; Jesús es el Hijo de Dios.⁵

Hablan los franciscanos

Los franciscanos hablan como sigue:

Nosotros traemos la Sagrada Escritura donde están inscritas las palabras del único Dios verdadero, Señor del Cielo y de la Tierra, que da vida a todas las cosas, de las cuales nunca han escuchado. Queridos amigos, ya habéis oído que el gran Sacerdote que nos envió aquí nos ha encomendado que os prediquemos y manifestemos que, a través de la Sagrada Escritura, serán iluminados e instruidos en el entendimiento del único Dios verdadero y Señor del Cielo y la Tierra y el infierno. El

Maffie, J. In Huehue Tlamaniliztli y la Verdad: las filosofías nahua y europea en *Coloquios y doctrina cristiana* de Fray Bernardino de Sahagún. (Trabajo original publicado en *Inter-American Journal of Philosophy*, 3(1), 2012). (Rozo, K. Trad.) *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, año XV, núm. 30, julio-diciembre 2020, pp. 1-40.

único y verdadero Dios y Señor de todas las cosas, que muchas veces apareció ante sus amigos y leales servidores y habló con ellos. A ellos les reveló la doctrina secreta y les ordenó que la escribieran para que, aquí en el mundo, se cumpliera, y con ella a los habitantes de este mundo se les enseñaran las cosas divinas... Estas palabras divinas y la Sagrada Escritura superan todas las doctrinas y escrituras que existen en el mundo... Siendo palabras divinas, son muy ciertas, deben creer con toda firmeza; ninguno de todos los hombres sabios del mundo es suficiente para disputarlas o criticarlas. Esta Sagrada Escritura es una cosa antigua; son palabras muy verdaderas, más ciertas, dignas de toda creencia.⁶

Estas sentencias hacen énfasis en diversos conceptos interrelacionados que nos permiten observar el centro de la filosofía franciscana: creencias, doctrina, adoctrinamiento, Escrituras, la verdad como una propiedad de la palabra hablada y escrita, la certeza epistemológica y, finalmente, la singularidad, lo absoluto y la universalidad de la verdad cristiana.

¿Qué está pasando?

Los *Coloquios* son un documento extremadamente rico que permite numerosas vías de interrogación, análisis y deconstrucción.⁷ Aquí me concentro sólo en una. Creo que los *Coloquios* resaltan la inestable “frontera dialógica” (como Tedlock⁸ lo dice en otro lado) entre dos orientaciones filosóficas distintas: la franciscana y la nahua. A pesar de haber sido capturada por la fuerza y puesta al servicio ideológico de un “texto fuertemente controlado” (para usar la expresión de Ginzburg⁹) del catecismo europeo hegemónico, la orientación filosófica del “otro” nahua, sin embargo, “se infiltra” (Ginzburg¹⁰). En lugar de reproducir un debate de corte socrático, con argumentos silogísticos que defienden la verdad contra la falsedad de doctrinas teológicas evidentemente incompatibles, como lo señala León-Portilla,¹¹ sostengo que en los *Coloquios* no existe un debate silogístico y encontramos muy pocos diálogos genuinos, si es que los hay. Los nahuas y los franciscanos simplemente hablan entre ellos en una forma de lo que Lockhart llama “doble identidad equivocada”.¹² La frontera filosófica que emerge en los *Coloquios* está ocupada no tanto por dos partes que hacen afirmaciones contradictorias sobre la verdad, sino por dos partes que fundamentalmente malinterpretan y no se comunican entre sí. A diferencia de León-Portilla,

considero que es un doble error leer a los nahuas como si quisieran establecer una desesperada defensa silogística sobre la verdad de sus creencias religiosas, ya que a) no emplean argumentos silogísticos, y b) no conciben la religión como un corpus de creencias cuya verdad permita la defensa silogística.

Afirmar que en los *Coloquios* hay una falla en la comunicación no es novedoso. Dehouve caracteriza los *Coloquios* de manera convincente como “un diálogo de sordos” basándose en que las dos partes representan ideologías lingüísticas distintas. El “discurso didáctico” de los franciscanos apunta a “convertir, convencer y adoctrinar”, mientras que el “discurso ceremonial” de los nahuas (*la antigua palabra*) se encamina a “restablecer la armonía”.¹³ Estoy de acuerdo. Sin embargo, creo que la explicación de este *diálogo de sordos* se basa en algo mucho más profundo y amplio que las ideologías lingüísticas distintas; de hecho, se trata de algo que incorpora ideologías lingüísticas. Los franciscanos y los nahuas hablan a partir de dos concepciones diferentes de la indagación filosófica: la orientada a la verdad (o veritativa) y orientada a un camino (o camino correcto), respectivamente.¹⁴ Al igual que León-Portilla, creo que los nahuas practicaron la investigación filosófica, pero a diferencia de León-Portilla, considero que ejercieron una forma de filosofía claramente no europea.¹⁵

Los *Coloquios* presentan un encuentro entre “otros”. En esta reunión decisiva, ¿cómo eligió hablar cada parte, de qué habló cada parte y por qué? Los franciscanos hablan de la verdad, Dios, la realidad trascendente, la doctrina, la conversión, la creencia, el credo y la verdadera palabra escrita y hablada. Hablan relativamente poco del estilo de vida cristiano. Pretenden que los nahuas sigan el camino de Jesús, lógicamente después de aceptar la verdad de la palabra de Jesús.

El camino cristiano está fundado en la verdad cristiana. Los nahuas, por el contrario, hablan de “*in huehue tlamaniliztli*” (el modo de vida establecido por los antiguos), “*neltiliztli*” (arraigo), “*ohtli*” (camino) y “*ohtlatoca*” (siguiendo un camino).¹⁶ No hablan de la verdad objetiva de sus creencias, ni de la base de su camino de vida en la verdad trascendente. Hablan de seguir un camino y del arraigo en ese camino.

Estos dos grupos de conceptos no implican lógicamente orientaciones filosóficas distintas, sin embargo, me parece que son dos buenos indicadores. La diferencia entre las filosofías orientadas a la verdad y las orientadas a un camino parte de la definición de su orientación y sus propósitos. Aunque los franciscanos se preocupan profundamente por seguir

el camino cristiano, se orientan ante todo hacia la verdad bíblica. Ellos predicán el camino cristiano a partir de la verdad cristiana revelada. Aunque los nahuas se preocupan profundamente por sus libros sagrados sobre el significado y el movimiento del tiempo-lugar, el *tonalpohualli*, se orientan ante todo a encontrar, seguir y fomentar una vía o un camino de vida. En síntesis: los franciscanos privilegian la verdad; los nahuas privilegian el camino.

Esta diferencia es amplia y profunda. Las filosofías orientadas a la verdad de los franciscanos y las orientadas a un camino de los nahuas representan dos formas alternativas de hacer filosofía que involucran dos constelaciones paralelas de ideas sobre el conocimiento, el pensamiento, las creencias, el lenguaje, la moralidad, la religión, la filosofía y, en definitiva, dos concepciones distintas sobre cómo vivir. Las filosofías orientadas a la verdad definen estas nociones en términos de verdad (por ejemplo, aprehender, representar, creer y basar nuestras acciones en la verdad). La filosofía es ante todo un esfuerzo teórico dirigido a la verdad. Las filosofías orientadas a un camino entienden estas nociones en términos de encontrar, seguir, hacer y extender ese camino. El conocimiento, la razón, el lenguaje, la moralidad, etcétera, son formas de crear caminos. La filosofía, como la vida misma, es ante todo creación y práctica.

La “doble identidad equivocada” que ocurre en los *Coloquios* consiste, por lo tanto, en que los franciscanos interpretan a los nahuas como buscadores de la verdad, y los nahuas interpretan a los franciscanos como buscadores de caminos. Cuando los franciscanos hablan de “la verdad” (entendida semánticamente en términos de correspondencia), por ejemplo, los nahuas escuchan “*neltiliztli*” (bien arraigado, autodescubrimiento, autenticidad) o “*nelli ohtli*” (enraizado, verdadero o camino genuino). Por lo tanto, es comprensible que los nahuas se desconcierten cuando escuchan a los franciscanos proclamar que su camino de vida nahua no está bien arraigado. Al mismo tiempo, cuando los aztecas hablan de “*neltiliztli*”, los franciscanos escuchan “verdad”. Cada una de las partes es sorda ante la otra. En lo que sigue, examino estas dos orientaciones filosóficas distintas.

Antes, comencemos repasando la parábola de la flecha envenenada del budismo, pues creo que resalta de manera conmovedora la diferencia fundamental que separa estas dos orientaciones filosóficas.¹⁷ Un día, mientras camina, un médico se encuentra con un hombre tirado en el suelo con una flecha envenenada alojada en su espalda. Se acerca al hombre y le dice: “Sé

cómo quitar la flecha en tu espalda que te envenena lentamente. ¿Puedo hacerlo y salvar tu vida?”. El hombre responde: “Sí, pero primero debes decirme la verdad sobre el hombre que disparó la flecha, su nombre, edad, altura, casta y motivaciones, y sobre el veneno en sí mismo, su nombre, origen y composición”. El hombre perece. La respuesta apropiada, según el Buda, es actuar: eliminar la flecha y vivir. La verdad es una distracción fatal. La condición de la existencia humana es ya siempre de sufrimiento. El budismo nos ofrece una manera de terminar con nuestro sufrimiento, no un corpus de verdades metafísicas. No necesitamos la verdad para resolver el problema de *dukkha* (sufrimiento, lucha, apego). Necesitamos un camino. El budismo, en consecuencia, enseña un *cómo*, no un *qué*, un método, no una teoría.¹⁸

Filosofías orientadas a la verdad

Las filosofías orientadas a la verdad (incluso el cristianismo franciscano y la mayor parte de la filosofía europea desde Platón) se preocupan, ante todo, de responder preguntas teóricas como cuál es la verdad y qué es real.¹⁹ Dice Ogilvie: “El pensamiento occidental, desde el nacimiento de la filosofía en la antigua Grecia, ha convertido la verdad en el eje de su actividad, en detrimento de cualquier otra empresa”.²⁰ Se dice que Aristóteles una vez comentó: “Platón es mi amigo, pero soy más amigo de la verdad”. Ogilvie considera que esta anécdota destaca un “punto de inflexión decisivo” en el pensamiento griego y la filosofía occidental. Aristóteles subordina a la persona de Platón al problema de la verdad. Separa la verdad de los sitios tradicionales de autoridad: antepasados, sabios, maestros, sacerdotes y costumbres, y convierte a la verdad en la principal preocupación. La verdad se convierte en la orientación definitoria y el punto de referencia de la investigación filosófica occidental.²¹

Las filosofías orientadas a la verdad se esfuerzan por llegar al fondo de las cosas estableciendo principios axiomáticos, leyes o verdades que caracterizan la forma en que son las cosas *en realidad*. Normalmente asumen que estas verdades forman un sistema único y consistente. Hay una sola manera de ser del mundo, y el objeto de la investigación es “dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones”, como dijo Platón. Una vez aprehendidas, las filosofías orientadas a la verdad expresan estas verdades de forma lingüística, organizándolas en teorías destinadas a reflejar el orden de las cosas. El orden del lenguaje verdadero re-presenta así el orden de la realidad. Las filosofías orientadas a la verdad también hacen énfasis en

la ortodoxia o la creencia correcta, la cual se define en términos de verdad. La epistemología orientada a la verdad evalúa las creencias en términos de maximizar la verdad y minimizar la falsedad. Una vez aprehendida, la verdad sirve como fundamento lógico y metafísico de los mandatos prácticos sobre la conducta y la vida rectas. Al igual que el hombre herido con la flecha envenenada, los buscadores de la verdad insisten en saber la verdad antes de actuar. Para los franciscanos, uno debe aceptar la verdad de la doctrina cristiana antes de eliminar la flecha envenenada del pecado y recibir la salvación. La forma de vida cristiana se basa en la verdad cristiana.

La alegoría de la cueva de Platón (*República*, Libro VII) funciona para los buscadores de la verdad de la misma manera que la parábola de la flecha envenenada funciona para los buscadores de caminos y, por lo tanto, ofrece una idea de las filosofías orientadas a la verdad.²² Platón describe a un ser humano que vive en una cueva oscura, iluminada por el fuego, es decir, dentro de un mundo ilusorio de apariencias donde nada es completamente real, nada es lo que parece ser, y no existe la verdad. Este es el mundo físico, el mundo de los sentidos, donde los humanos viven sus vidas. Para que los humanos vivan vidas genuinamente humanas, vidas definidas por la racionalidad, la justicia, la bondad, el equilibrio y la *eudaimonia*, primero deben aprehender las verdades metafísicas trascendentes, universales e intemporales (las formas) de la naturaleza de las cosas. Esto requiere que alguien, el filósofo, abandone la cueva, adquiera el conocimiento (*noesis*) de la verdad trascendente fuera de la cueva, y regrese a la cueva con la luz provista por la verdad. No hay posibilidad de que los humanos vivan con rectitud sin la luz que proporciona la verdad última: a saber, la forma del bien (el sol). Sin esto, los humanos están condenados a tropezar de forma miserable, servil e irracional: confundidos por la creencia (*pistis*) y la imaginación (*eikasia*) dentro de las sombras oscuras de la cueva. Para Platón, la verdad sirve como el fundamento lógico, metafísico y epistemológico de la creencia y la acción correcta. El contraste con la parábola del budismo no podría ser más claro. Según Platón, aliviar el sufrimiento humano requiere la aprehensión previa de la verdad.

Volvamos a los franciscanos. Aunque claramente más orientados que otras órdenes cristianas hacia la *praxis* y más devotos de la instrucción por el ejemplo vivo y concreto, los franciscanos “hicieron una amplia reivindicación de la ortodoxia” (Burkhart) e insistieron en la instrucción por medio de la palabra.²³ Los doce reclamaban conocimiento (aprehensión ve-

rídica) de la naturaleza de Dios, Jesucristo, el Espíritu Santo y el significado de las Sagradas Escrituras. Afirmaban conocer y comunicar la verdad de Dios, y basaban sus prescripciones prácticas en este fundamento. Se veían a sí mismos como mensajeros de Dios y del Papa y, por lo tanto, de la verdad. La devoción de la orden franciscana a la verdad se evidencia por el hecho de que dos de los principales teólogos de finales de la Edad Media, Juan Duns Scotus y Guillermo de Ockham, eran franciscanos. En Nueva España, los franciscanos intentaron difundir la verdad y enseñar la ortodoxia en muy diversos lugares, como el Colegio de Santa Cruz, que tenía como objetivo dar a los jóvenes indígenas una educación sofisticada en teología, lógica, retórica, filosofía, gramática, historia, jurisprudencia, clásicos latinos y estudios bíblicos.²⁴

Las filosofías orientadas a la verdad conciben la indagación teórica como fundamental en términos lógicos y previa a la indagación práctica. El fin apropiado de la indagación teórica es la verdad. Como observó Heidegger, la filosofía occidental ha asumido de forma predominante una teoría de la verdad como correspondencia semántica, es decir, ha concebido la verdad como una relación metafísica entre el significado (contenido) de una oración, expresión, proposición o estado mental (por ejemplo, una creencia), por un lado, y la realidad (hechos, estados de cosas), por otro: el *adaequatio intellectus et rei*. Los primeros son verdaderos si y sólo si “corresponden”, “conciernen”, “reflejan”, “representan” o “describen” correctamente la realidad.²⁵

Las filosofías orientadas a la verdad emplean el lenguaje, ante todo, para representar, describir, transmitir o comunicar información. Conciben el lenguaje primordialmente como descriptivo y, de manera secundaria, como performativo, expresivo, poético o *agentivo*. Lo que más importa es la relación entre las palabras y la realidad. Privilegian lo literal sobre lo figurativo, lo poético y lo metafórico, ya que sólo lo literal es capaz de reflejar correctamente la realidad.²⁶ La poesía y la expresión artística no son adecuadas para esta tarea. Por lo tanto, Platón, por ejemplo, ubica a la poesía en la cueva, ya que es un arte mimético que imita imágenes y apariencias, y en consecuencia lleva al alma lejos de la verdad trascendente.²⁷

Las filosofías orientadas a la verdad generalmente parten de una metafísica dualista que establece una distinción entre apariencia y realidad, así como de una metafísica jerárquica que establece distinciones metafísicas entre los niveles (o grados) superiores e inferiores de la realidad, trascendentes e inmanentes, sobrenaturales y naturales, sagrados y profanos.

También suelen asumir una metafísica de las sustancias que concibe los componentes últimos de la realidad como entidades y que define la realidad en términos de ser, inmutabilidad y permanencia. Lo que se caracteriza por el devenir y el cambio, por el contrario, se considera aparente y parcialmente real.²⁸

Las filosofías orientadas a la verdad parten de una *epistemología veritativa*. El conocimiento, la evidencia y la justificación se definen en términos de verdad. El conocimiento es la correcta aprehensión teórica de principios, leyes, hechos o estados de cosas. Las epistemologías veritativas entienden el conocimiento teóricamente como el *saber que*, es decir, como el conocimiento de que tal o cual es el caso (por ejemplo, que César cruzó el Rubicón). Aplican la ortodoxia. El conocimiento requiere una creencia correcta que se define en términos de verdad. El conocimiento, la creencia, la aceptación, la duda, la certeza, etcétera, se entienden intelectualmente como estados que ocurren en el santuario interior de la mente o el alma. Son actitudes intencionales respecto a la verdad o la falsedad de las proposiciones, las cuales se definen a la vez en términos de contenido o representación.

Los buscadores de la verdad asumen lo que Deleuze (siguiendo a Spinoza y Nietzsche) llama una “moralidad” en oposición a una “ética”.²⁹ Las moralidades postulan la existencia de verdades, ideales, leyes, códigos, principios o mandatos morales universales, trascendentes, y valoran la corrección contra la incorrección del comportamiento según estos criterios. Normalmente hablan en términos del bien trascendente contra el mal. El conocimiento moral consiste en aprehender estos principios, reglas o hechos morales superiores. En esta concepción de moral normalmente se argumenta a partir de premisas con afirmaciones de verdades morales generales hasta conclusiones que prescriben un comportamiento concreto.

Los franciscanos hablan de la verdad de sus creencias y sitúan el fundamento de la vida cristiana en la verdad universal y trascendente. El credo y la praxis cristiana se basan en la verdad universal que todas las personas deben reconocer y seguir. En términos más generales, dado que ven sus creencias y formas de vida afianzadas de forma metafísica en la realidad universal, los buscadores de la verdad —seculares o religiosos— tienden a ser enemigos del pluralismo e intolerantes con la diversidad.

Por último, las religiones orientadas a la verdad, como el cristianismo, hacen hincapié en la ortodoxia.³⁰ La religión requiere una creencia co-

Maffie, J. In Huehue Tlamaniliztli y la Verdad: las filosofías nahua y europea en *Coloquios y doctrina cristiana* de Fray Bernardino de Sahagún. (Trabajo original publicado en *Inter-American Journal of Philosophy*, 3(1), 2012). (Rozo, K. Trad.) *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, año XV, núm. 30, julio-diciembre 2020, pp. 1-40.

recta definida en términos de verdad. De modo que la religión se concibe en primer lugar como un asunto intelectual definido por un conjunto de creencias. Como explica Campanini, “la religión es el depositario de un mensaje universal” que contiene las “verdades fundamentales de la fe”.³¹ La identidad religiosa de uno consiste, ante todo, en lo que uno cree, en el credo, y en segundo lugar, en cómo actúa. Las religiones orientadas a la verdad también tienden a ser proféticas y evangélicas. No es de extrañar que así sean también las filosofías orientadas a la verdad. Como señala Dewey en *Reconstruction in Philosophy*, el filósofo secular orientado a la verdad reemplaza al profeta religioso como la persona que accede a la verdad esotérica y trascendente y la lleva a los no iluminados.³² La alegoría de la cueva de Platón ilustra claramente el punto de Dewey.

Filosofías orientadas a un camino

Las filosofías orientadas a un camino (el camino correcto) se ocupan, antes que nada, de responder preguntas como dónde está el camino y cómo debemos actuar.³³ Se hallan siempre en una situación problemática que exige atención práctica inmediata. Ante todo, buscan el tipo correcto de habilidades, comportamiento, pensamiento, emociones y prácticas que puedan conducir o construir una vía. De esta manera, las filosofías orientadas a un camino ofrecen un cómo, no un qué. Hacen hincapié en la ortopraxis. Tienden a ser concretas, mundanas y orientadas a la acción. También tienden a evitar los conceptos y principios abstractos, así como la especulación metafísica. La indagación orientada a la verdad, si llega a ocurrir, es secundaria y posterior a la indagación orientada a un camino. La sabiduría, el razonamiento, el conocimiento, las creencias, el lenguaje y la conducta (junto con la religión y la cultura) se entienden sin relación con la verdad semántica, el contenido mental o la representación. La filosofía trata de hacer y realizar el camino, no tiene que ver con la verdad. Es esencialmente un esfuerzo creativo, no intelectual ni teórico. El camino sirve como su orientación principal y punto de referencia.

La filosofía nahua parte de la observación de que los humanos siempre caminan a lo largo del pico de una montaña escarpada, siempre perdiendo el equilibrio, deslizándose y sufriendo, en consecuencia, dolor, tristeza, hambre, enfermedad y muerte.³⁴ Los nahuas conciben la tierra como un lugar peligroso. Su nombre, *tlalticpac*, significa “en la punta o la cima de la tierra”, lo cual indica un lugar estrecho, espinoso, rodeado de constantes

peligros.³⁵ Sahagún registra en su *Historia general de las cosas de Nueva España* un proverbio nahua que habla al respecto: “*Tlaalahui, tlapetzcahui in tlalticpac*”, “es resbaloso, es liso en la tierra”. Los informantes nahuas de Sahagún explican que el proverbio se decía de una persona que había llevado una vida recta y equilibrada, pero que después perdió el equilibrio y fue presa de la maldad, como si cayera en el barro resbaladizo.³⁶ Sobre este tema, un padre aconseja a su hijo mayor de edad: “En la tierra caminamos, vivimos, en el pico de una montaña... A un lado hay un abismo, al otro hay otro abismo. Si vas aquí o si vas allá, caerás; sólo en el medio uno se puede sostener o vivir”.³⁷ El escenario existencial de los seres humanos que caminan por un sendero engañoso, estrecho y resbaladizo es el equivalente nahua al hombre del budismo al que disparan con una flecha envenenada. Los seres humanos necesitan una orientación rápida acerca de cómo caminar con equilibrio. Al igual que los expertos alpinistas, los seres humanos necesitan una guía para mantener el equilibrio mientras caminan sobre la superficie resbaladiza de la tierra. El filósofo estadounidense Ralph Waldo Emerson (influido, según Pratt, por las filosofías pragmáticas y orientadas a los caminos de los pueblos indígenas de Delaware y los haudensaunee de América del Norte) formuló una idea afín al escribir: “Vivimos entre superficies, y el verdadero arte de la vida es patinar bien sobre ellas”.³⁸

Los nahuas entienden el aprendizaje y la realización de un camino de vida no como el descubrimiento y el seguimiento pasivo de un camino preexistente, sino como el aprendizaje de cómo desplegar de forma creativa un camino. El camino correcto no está lógicamente o metafísicamente basado en la verdad trascendente como sí lo está para los buscadores de la verdad.³⁹ Los nahuas buscan una manera de vivir y una manera de ampliar su estilo de vida hacia el futuro. Buscan aprender a actuar, no en qué creer. Es así como conciben la razón de ser de la filosofía, y miran hacia el *tlamatinime* nahua (plural; *tlamatini* singular) —“conocedores de cosas, sabios, filósofos”— para conseguir el dominio práctico de lo que define su indagación: “¿Cómo pueden los humanos mantener el equilibrio en la tierra resbaladiza?”. Esta situación existencial y esta cuestión constituyen la problemática determinante de la filosofía nahua. El objetivo principal de dicha filosofía es ayudar a los humanos a caminar en equilibrio, y define la conducta correcta en términos de este objetivo. Define el razonamiento correcto, la toma de decisiones, la actuación, el sentimiento y la vida en términos del objetivo práctico de mantener el equilibrio. La actividad humana prudente, ética,

epistémica y estéticamente apropiada también se define en términos de este objetivo. Al igual que el budismo, la filosofía nahua nos ofrece un *cómo*, no un *qué*. Ante la parábola budista de la flecha envenenada, los nahuas pedirían que se retirara la flecha sin una exigencia previa de verdad.

Los filósofos nahuas de la época del contacto buscan el *nelli ohtli* (el camino arraigado, verdadero y genuino), así como los hablantes contemporáneos de náhuatl de San Martín Zinacapan, México, buscan el “*cualli ohtli*” (el buen camino).⁴⁰ ¿Qué es el *nelli ohtli*, el *cualli ohtli*? El *nelli ohtli* es el camino bien cimentado, organizado, centrado y equilibrado.⁴¹ Es el verdadero camino en el sentido de ser el camino genuino y auténtico para los humanos. Implica un comportamiento que es *in quallotl in yecyotl*, es decir, “adecuado” y “asimilable” para los humanos; se trata de una conducta que ayuda a los humanos a “asumir un rostro” y “desarrollar un corazón”, una conducta que le da equilibrio a los individuos, las familias, las comunidades y el cosmos.⁴² Dicho así por hablantes contemporáneos del náhuatl en las comunidades de Chignautla, Amatlán y San Martín Zinacapan, respectivamente, es el camino que hace que el mundo sea “seguro para la existencia”⁴³, que “hace la vida posible”⁴⁴ y permite a los humanos “vivir bien” (*cualli nehnemi*).⁴⁵

Los nahuas hablan en los *Coloquios* de “*in huehue tlamaniliztli*”, es decir, de “los viejos y antiguos modos de vida”.⁴⁶ “*Tlamaniliztli*” se refiere no sólo a costumbres, reglas, tradiciones y ritos, sino a un orden que lo abarca todo, a una forma de vida que abarca pensar, sentir, comer, hablar, dormir, caminar, criar a los hijos, envejecer, dar a luz, morir, librar guerras, cultivar, construir templos, leer el tiempo-lugar y practicar ceremonias. Los nahuas no hablan de doctrina sino de *ohtlatoca* (seguir un camino). Sin embargo, no sostienen que el suyo sea el único camino. En consecuencia, se afligen ante la insistencia de los franciscanos de que abandonen el modo de vida de sus antepasados, ya que consideran que eso equivale a abandonar una forma de vida bien organizada y centrada, para incursionar en una forma que es desordenada, desequilibrada y sin rumbo. Dejar de practicar los modos de vida de los abuelos es “convertirse en un conejo, convertirse en un ciervo” (es decir, convertirse en una persona sin rumbo, sin centro, sin raíces, inauténtica y falsa [*ahnelli*]) como dice un *machiotlatolli* nahua (comparación)⁴⁷ registrado por Sahagún.⁴⁸ Hacerlo equivale a perder “el rostro y el corazón”, la humanidad y el camino propio.

Los nahuas también hablan de *cualnemiliztli* o “la buena vida”, es decir, una vida que es “adecuada” y “asimilable” para los humanos (*in quallochl, in yecyotl*). Hablan de los antepasados y los sabios como “la luz del fuego”, “guías” y “maestros de una forma de vida”, no como portadores de la verdad, como aquéllos que dicen la verdad o son los conocedores de ella. En resumen, lo que les preocupa a los nahuas no es la verdad de un corpus de proposiciones teológicas, sino la posibilidad de una forma de vida aquí en la superficie resbaladiza de la tierra.

La filosofía nahua habla en términos de una metafísica monista y no jerárquica, según la cual no hay distinción ontológica entre lo sagrado y lo profano, la apariencia y la realidad, lo natural y lo sobrenatural, las realidades “superiores” e “inferiores”. Las diversas capas del cosmos son pliegues de tela en un solo medio homogéneo. La metafísica, la cosmología y la cosmogonía son para los nahuas guías didácticas de acción para la vida en el camino correcto, no son teorías organizadas por medio de silogismos, “mitos” o explicaciones protocientíficas. El *tonalpohualli*, el libro sagrado de los nahuas de pictogramas pertenecientes al tiempo-lugar, por ejemplo, funciona como una guía de acción práctica, “una guía para vivir”, como lo dice Boone, más que como un registro de verdades teóricas.⁴⁹ Dichos textos, agrega Gruzinski, están hechos de un vocabulario no alfabético, no representativo, que es al mismo tiempo “arquitectónico, iconográfico, coreográfico, litúrgico, musical [y] ornamental”.⁵⁰ Las “historias” pictóricas nahuas, a su vez, están “más cerca de ser guiones, y la relación con sus lectores está más cerca de ser la del guion de una obra de teatro con sus actores”. Fueron pintados específicamente para ser el bosquejo de una puesta en escena.⁵¹ Los nahuas *tlamatinime* piensan críticamente en las acciones y acontecimientos por medio de historias, relatos, mitos y ceremonias, con el objetivo de aplicarlos de forma creativa en la extensión del camino. Razonan de manera narrativa y alegórica, no silogística.⁵²

Los nahuas adoptan una epistemología orientada hacia el camino. El conocimiento correcto (*tlamatiliztli*) consiste en conocer el camino, es decir, saber cómo encontrar y trazar un camino a través de la vida; saber cómo vivir correctamente, participar en el cosmos y vivir una vida auténticamente nahua; y finalmente, saber cómo ampliar esta forma de vida hacia el futuro.⁵³ El conocimiento del camino correcto es activo, agentivo, performativo, participativo y creativo. Se entiende en términos de habilidad, competencia y capacidad de hacer que las cosas sucedan, no en

términos de aprehensión intelectual de verdades o estados de cosas (lo que Yazdhi llama “conocimiento por correspondencia”).⁵⁴ El conocimiento consiste no sólo en saber, sino en saber cómo; no es discursivo ni proposicional. La epistemología nahua concibe el conocimiento en términos de *neltiliztli*, es decir, bien arraigado, de *alétheia* no referencial (revelación, ocultamiento y no ocultamiento) y autenticidad. Lo que el conocimiento revela es la forma correcta de proceder y el camino auténtico. La verdad como correspondencia, representación, reflejo o intencionalidad no desempeña ningún papel.⁵⁵ Uno se vuelve conocedor de la creación y de cómo avanzar en el camino gracias a unas raíces firmes en las antiguas formas de vida, las prácticas y la guía de los “antiguos”. Los nahuas caracterizan a las expresiones, las personas, los corazones humanos, los comportamientos, las obras de arte y los caminos de manera unívoca en términos de *neltiliztli*.⁵⁶ Las personas verdaderas, las ceremonias verdaderas, las obras de arte verdaderas, los actos verdaderos, los sentimientos verdaderos y el discurso verdadero revelan, promulgan, fomentan y crean el camino.

Las filosofías orientadas a un camino entienden los conceptos mentales de forma pragmática en términos de comportamiento y conducta. Tomemos, por ejemplo, el verbo náhuatl *neltoca*. Aunque se traduce de manera convencional como “tener una creencia, creer en algo”,⁵⁷ propongo ser más fieles a su etimología, “*toca*” y “*ne-li*”, y traducirlo como: “seguir [algo] con firmeza y apego”.⁵⁸ *Neltoca* consiste en actuar de cierta manera. La creencia es una forma de actuar, no un estado de representación en el teatro interior de la mente. Las creencias son mapas o guías de acción.⁵⁹

Las filosofías orientadas a un camino adoptan una concepción del lenguaje performativa, regulativa y pragmática. El discurso del camino correcto tiene como objetivo, en primer lugar, revelar la ruta, así como crear, nutrir y sostener relaciones entre humanos, no humanos y el cosmos, que extienden el camino. Los actos de habla se consideran como apropiados, o no, en relación con dicho objetivo. El lenguaje del camino correcto no pretende representar la realidad ni transmitir contenido semánticamente verdadero. Los hablantes contemporáneos de náhuatl, según Hill, “sienten que el lenguaje está hecho, no de palabras con una referencia adecuada que coincide con la realidad, sino de diálogos altamente ritualizados con un uso apropiado que se ajusta a un orden social que manifiesta un ideal de respeto”.⁶⁰ No valoran el lenguaje sencillo ni el lenguaje literal. En el habla se acentúa “no la denotación, sino el acto: la consecución adecuada de las re-

laciones humanas formadas por momentos de diálogo con un patrón fijo”.⁶¹ No se presta atención a una “dimensión referencial”.⁶² Por esta razón, las “formas de comportamiento apropiadas para diversos personajes se codificaron en discursos memorizados, [como] el *heuheutlahtolli* o ‘los dichos de los ancianos’”.⁶³ Los nahuas de la época del encuentro ven el discurso bien ordenado como una fuerza metafísica creativa, causalmente eficaz junto con el canto, el tejido, el baile y el trabajo de plumas.

A la luz de lo anterior, los nahuas parecen no establecer ninguna distinción semántica entre el habla literal, por un lado, y el discurso figurativo, artístico, metafórico y poético, por el otro. La distinción binaria entre el sentido literal y el no literal es válida para el que busca la verdad, no para el que busca un camino. Lo que les importa a los nahuas es si el lenguaje está arraigado y si sostiene, impulsa y extiende el camino. De este modo, distinguen entre diferentes géneros de habla, como las maneras de hablar altamente cultivadas, equilibradas y bien ordenadas (por ejemplo, el discurso ceremonial, *huehuetlatolli*, o *in xochitl in cuicatl* [flor y canto]); y las maneras de hablar menos cultas (por ejemplo, afirmaciones cotidianas como: “esta mazorca de maíz está podrida”). En estos distintos géneros observan diferentes consecuencias en cuanto a la expansión del camino, sin embargo, no los definen según la distinción binaria entre lo literal y lo poético.⁶⁴ Las palabras habladas bien dispuestas se despliegan de la misma manera que las notas musicales bien dispuestas, los pasos de una danza, los ritmos de las percusiones, las ofrendas rituales y las plumas. Todas son formas de disponer, garantizar y expandir hacia el futuro una forma de vida.

Aquéllos que buscan un camino aceptan lo que Deleuze llama una “ética”. La ética nahua evita normas universales, leyes y mandatos abstractos y trascendentes. Rechaza no sólo la existencia de una oposición metafísica fundamental entre el bien y el mal, sino los conceptos de bien y mal en sí mismos. Esto no significa, sin embargo, que no haya buenas y malas acciones. La ética nahua valora el comportamiento humano de manera concreta, contextual y según aquello que impulsa u obstaculiza el camino (o lo que equivale a impulsar u obstaculizar el equilibrio humano y cósmico). El comportamiento éticamente correcto implica la mediación creativa y el equilibrio de fuerzas que compiten y que se complementan mutuamente —aquello que los nahuas llamaban “*inamics*”— a medida que emergen en las circunstancias concretas de nuestra vida cotidiana.⁶⁵

En los *Coloquios* los nahuas no hablan de la verdad universal de sus creencias ni del fundamento racional de su forma de vida en la verdad universal; hablan de seguir un camino y de las raíces de ese camino. No piensan que su vida sirva a un fin general o *telos*. El punto es simplemente continuar caminando; conservar su vida en marcha. Aquéllos que buscan un camino no creen que su forma de vida se funde metafísicamente en un reino de verdad universal, tienden a ser más pluralistas y tolerantes a diferencia de aquéllos que buscan la verdad. En los *Coloquios*, por ejemplo, los nahuas se refieren a su forma de vida como una entre muchas más, al lado de las formas de vida toltecas, chichimecas y tepanecas. Cada grupo tiene su propia forma de vida, su propia praxis, ética, epistemología, etcétera. Los nahuas parecen igualmente preocupados por el destino de cada uno de ellos a manos de la verdad exclusiva de los cristianos.

Provisto con la verdad universal —que trasciende las formas de vida, las prácticas y las circunstancias locales—, el camino del buscador de la verdad es el *único* camino. Como señala Tedlock, el “misionero que lleva la verdad” parte de una sola historia, que se supone que se aplica a toda la humanidad, e intenta persuadir a toda la humanidad de que cuente esa única historia, excluyendo todas las otras historias que compiten entre sí”.⁶⁶ López Austin agrega: “El cristianismo se caracteriza como una religión con pretensiones universales, única e intolerante con otros credos”.⁶⁷ Todos deben aceptar la verdad cristiana a riesgo de sufrir violencia. Ambas observaciones se aplican igualmente al “misionero de la civilización” secular, de inspiración hegeliana (Dussel⁶⁸), empeñado en difundir la verdad universal a expensas del modo de vida local. Como lo demuestra ampliamente la historia del positivismo en América Latina, la verdad de la razón y la ciencia es igualmente universal, única, intolerante y, en última instancia, violenta.⁶⁹

Las religiones orientadas a un camino se conciben en términos performativos, no intelectuales. La religión es una cuestión de práctica y de modos de vida, no de doctrinas o creencias.⁷⁰ En el sintoísmo, por ejemplo, no se enseña teología, doctrinas o creencias; se enseña un método. Eliade relata la anécdota de un filósofo estadounidense que le preguntó a un sacerdote sintoísta por qué el sintoísmo japonés carece de teología. El sacerdote respondió: “No tenemos teología, bailamos”.⁷¹ Creo que los nahuas de los *Coloquios* les dicen lo mismo a los doce franciscanos: “No tenemos teología. Nos sacrificamos. Barremos. Organizamos cosas. Nos desangramos. Saldamos nuestras deudas. Practicamos ‘flor y canto’. Leemos ‘la tinta

negra y roja'. En resumen, practicamos una forma de vida". De modo que los nahuas interpretan su identidad no en términos de un credo, sino en términos de la descendencia (*mecayotl*) de la forma de vida de sus antepasados, junto con su forma de vida compartida y establecida socialmente.⁷²

Los nahuas, por lo tanto, no interpretan su derrota a manos de los españoles y los aliados indígenas de los españoles como una refutación lógica de su teología. Dado que entendían su religión como la orientación hacia un camino, no concebían la religión como un conjunto de afirmaciones teológicas, cuya verdad permite la refutación lógica. Ven su derrota como una demostración práctica del poder superior del dios de los españoles, no como una demostración lógica de la verdad de la teología cristiana. La derrota significa que deben alinearse con el dios de los españoles y rendir homenaje a los españoles, no que deban abandonar su modo de vida y su identidad, como los franciscanos pretenden con tanta insistencia.⁷³

Observaciones finales

En los *Coloquios* de Sahagún no hay una disputa genuina. Los nahuas hablan el lenguaje de aquéllos que buscan un camino; los franciscanos, el lenguaje de aquéllos que buscan la verdad. Los dos grupos hablan uno después del otro, sin entenderse completamente entre sí, sin darse cuenta de que el otro habla un lenguaje filosófico diferente. Sin embargo, esto no debería sorprendernos. Visto en abstracto, no existen razones para suponer que haya más similitudes entre la filosofía europea y la nahua que entre la música o la danza europea y la nahua.⁷⁴

Se puede dudar de que los franciscanos alguna vez hayan tenido la voluntad de interactuar con los nahuas en un intercambio de ideas significativo y abierto. Su objetivo era enseñar y convertir y, si eso fallaba, coaccionar. Al ejercer lo que Fabian llama "la negación de la contemporaneidad",⁷⁵ los franciscanos (y los europeos en general) rechazaron la idea de que los pueblos indígenas fueran sus contemporáneos en casi todos los sentidos: filosófico, intelectual, religioso, cultural, moral y epistemológico. Para no repetir este error, mi propuesta es mirar las filosofías nahua y europea como dos orientaciones y trayectorias filosóficas distintas, basadas en dos modos diferentes de vida o de ser humano en el mundo. La filosofía nahua no necesita imitar a la filosofía europea para acreditar como filosofía "real". Como señalan Bernasconi y Mignolo, debemos resistirnos a convertir la diferencia en valor, es decir, a considerar el "ser diferente a la filosofía

occidental" como equivalente de "ser inferior a la filosofía occidental", o peor aún, a descalificarla como filosofía en absoluto.⁷⁶ La filosofía nahua no necesita buscar la legitimación de la filosofía europea. Al mismo tiempo, debemos rechazar el mito hegeliano del progreso de la razón en la historia. No existe una ley de la razón, del pensamiento o de la cultura que exija que todos los pueblos piensen igual o sigan el mismo desarrollo filosófico. La filosofía nahua no representa una etapa previa de la filosofía occidental. Nezahualcóyotl, Xayacámach y Tochiuhuitzin Coyolchiuhqui no son (a diferencia de lo que piensa León-Portilla) los homólogos nahuas de Parménides, Heráclito y Sócrates.⁷⁷

“Si se ve en una perspectiva amplia del futuro”, escribe Dewey, “toda la filosofía de Europa occidental es un episodio provincial”.⁷⁸ Si estamos de acuerdo, entonces deberíamos reconocer el hecho de que la orientación filosófica, los objetivos, las preguntas, el estilo de razonamiento y los conceptos de la filosofía europea son provinciales, no universales. La filosofía europea orientada a la verdad es simplemente una entre muchas *etnofilosofías* locales. Los hechos registrados en *Coloquios y doctrina cristiana* de Sahagún dan fe de este hecho.

Agradecimientos

Este ensayo se benefició de intercambios con Viviana Díaz Balsera, Willard Gingerich, Julie Greene, Vinay Lal, Grant Lee, Pat McKee, Jacqueline Messing, Joanna Sánchez, Alan Sandstrom, John F. Schwaller, Shari Stone-Mediatore y Helen Verran.

Notas

1 L. A. Hickman y T. A. Alexander, eds., *The Essential Dewey*, vol. 1 (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 21.

2 Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, líneas 758-1042; *Colloquios y doctrina cristiana, traducción al inglés de la paleografía náhuatl*, trad. por Louise M. Burkhart (manuscrito no publicado, 1982); J. Jorge Klor de Alva, ed. y trad., “The Aztec-Spanish Dialogue of 1524”, *Alcheringa/Ethnopoetics* 4, (1980): 52-193; William Bright, “‘With One Lip, with Two Lips’: Parallelism in Nahuatl”. *Language* 66, (1990): 437-52.

3 El título completo es *Coloquios y doctrina cristiana con que los doze frayles de San Francisco enbiados por el papa Adriano Sesto y por el Empe-*

rador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua Mexicana y Española. Sahagún compuso los Coloquios en 1564. Él no estuvo presente en el encuentro de 1524.

4 Para la discusión del género, la producción y la autoría de los *Coloquios*, o para la discusión de los objetivos misioneros franciscanos, véase Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain: 1523-1572* (Berkeley: University of California Press, 1966); Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún: First Anthropologist*, trad. por Mauricio J. Mixco (Norman: University of Oklahoma Press, 2002); John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, 2ª ed. (Berkeley: University of California Press, 1970); Louise M. Burkhart, “Moral Deviance in the Sixteenth Century: The Rabbit and the Deer”, *Journal of Latin American Lore* 12, (1986): 107-39; Louise M. Burkhart, “Doctrinal Aspects of Sahagún’s Colloquios”, en *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of the Sixteenth Century*, ed. por J. Jorge Klor de Alva et al. (Albany: Institute for Mesoamerican Studies y SUNY Press, 1988), 656-82; Louise M. Burkhart, “The Amanuenses Have Appropriated the Text: Interpreting a Nahuatl Song of Santiago”, en *On the Translation of Native American Literatures*, ed. por Brian Swann (Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1992), 339-55; Louise M. Burkhart, *Holy Wednesday: A Nahuatl Drama from Early Colonial Mexico* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1996); J. Jorge Klor de Alva, “La historicidad de los Coloquios de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 15, (1982): 172-84; J. Jorge Klor de Alva, “Sahagún and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other”, en *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of the Sixteenth Century*, ed. por Klor de Alva et al. (Albany: Institute for Mesoamerican Studies y SUNY Press, 1988), 31-52; J. Jorge Klor de Alva, “Sahagún’s Misguided Introduction to Ethnography and the Failure of the Colloquios Project”, en *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of the Sixteenth Century*, ed. por Klor de Alva et al. (Albany: Institute for Mesoamerican Studies y SUNY Press, 1988), 83-92; J. Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, eds., *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of the Sixteenth Century* (Albany: Institute for Mesoamerican Studies y SUNY Press, 1988); Francisco Morales, “Los Coloquios de Sahagún: el marco teológico de su contenido”, *Estudios de*

Cultura Náhuatl 32, (2001): 175-88; Walden Browne, *Sahagún and the Transition to Modernity* (Norman: University of Oklahoma Press, 2000).

5 Ver: Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico*; León-Portilla, *Bernardino de Sahagún: First Anthropologist*; Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, y Burkhart, *Holy Wednesday*. Según Sahagún, los doce intentaron convencer a los nahuas de la verdad de cuatro “fundamentos”: “1) los frailes son mensajeros de Dios y del Papa y han venido a salvar las almas de los nahuas; 2) el Papa sólo está motivado por la salvación de los nahuas; 3) la doctrina que los frailes enseñan es divina, no humana, y 4) el reino de Dios está en el Cielo, y el Papa lo representa en la Tierra a través de la Iglesia” (Browne, *Sahagún and the Transition to Modernity*, 83). Según Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico*, 82, la conversión incluía “la aceptación en principio de los dogmas más importantes, brevemente explicados, el bautismo y el catecismo”.

6 *Colloquios y doctrina christiana*, 10, 23, 25, 28, 88, trad. por Joanna Sánchez, “Language Ideologies in an Idealized Discourse of Context: Los Colloquios de los doce”, tesis de maestría (Búfalo: Department of Anthropology y SUNY Press, 2000), 68-71, 82.

7 Otros acercamientos a los *Coloquios* se pueden encontrar en Klor de Alva, “La historicidad de los *Coloquios* de Sahagún”; León-Portilla, *Bernardino de Sahagún*; Burkhart, “Moral Deviance in the Sixteenth Century”; Burkhart, *Holy Wednesday*; Klor de Alva, Nicholson y Quiñones Keber, eds., *The Work of Bernardino de Sahagún*; Sánchez, “Language Ideologies in an Idealized Discourse of Context”; y Dehouve, “Un diálogo de sordos: Los *Coloquios* de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 33, (2002): 185-216.

8 Dennis Tedlock, *The Spoken Word and the Work of Interpretation* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1983), 334.

9 Carlo Ginzburg, “The Inquisitor as Anthropologist”, en *Clues, Myths, and the Historical Method*, trad. por John y Anne Tedeschi (Baltimore: Johns Hopkins, 1989), 156-64.

10 Ginzburg, “The Inquisitor as Anthropologist”, 161.

11 León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, 62-69. León-Portilla presenta el intercambio como un debate filosófico directo (como lo define la filosofía occidental) sobre la verdad de las “doctrinas teológicas” contradictorias y las afirmaciones del conocimiento teológico de la religión nahua y cristiana. Interpreta a los nahuas como buscadores de la verdad, que dicen poseer un conocimiento teológico deliberativo y “activo” (69). Los nahuas *tlamati-*

nime defienden la “validez” y la “verdad” de sus creencias religiosas a partir de lo que ven como “los ataques injustificados” de los doce. León-Portilla también señala que presentan “una serie de argumentos variados y profundos” (67).

12 James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest* (Stanford: Stanford University Press, 1992), 477.

13 Dehouve, “Un diálogo de sordos: Los Coloquios de Sahagún”, 207, 214.

14 Esta distinción la esboza Angus Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, IL: Open Court Publishing Co., 1989), y la desarrollan David L. Hall y Roger T. Ames en *Thinking Through Confucius* (Albany: State University Press of New York, 1987) y en *Thinking from the Han: Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture* (Búfalo: SUNY Press, 1998); David L. Hall, “The Way and the Truth”, en *A Companion to World Philosophies*, ed. por Eliot Deutsch y Ron Bontekoe (Oxford: Blackwell, 1997), 214-24; David L. Hall, “Just How Provincial is Western Philosophy? ‘Truth’ in Comparative Context”, *Social Epistemology* 15, (2001): 285-97. Contrasta la “búsqueda de un camino” con la “búsqueda de la verdad”, ya que “el camino” es la traducción más común de la palabra china *dao*. Chad Hansen, *Lenguaje y lógica en la antigua China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983); Chad Hansen, “Lengua china, filosofía china y ‘verdad’”, *Journal of Asian Studies* 44, (1985): 491-519; y Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1992), donde también se defiende una interpretación no verídica de la filosofía clásica del este de Asia.

La *diada* que conforman las filosofías orientadas a la verdad y las que están orientadas a un camino no debe interpretarse como mutuamente excluyente o una instancia que se agota en sí misma. Sin duda puede haber otras orientaciones filosóficas. Por lo demás, las filosofías orientadas a un camino pueden contener elementos orientados a la verdad, y las filosofías orientadas a la verdad pueden contener elementos orientados a un camino. Me parece que esta distinción sirve principalmente para poner énfasis en lo que se valora más. Sugiero que ambas se vean como polos opuestos de un espectro a lo largo del cual pueden situarse diferentes filosofías. El taoísmo y las filosofías australianas indígenas parecen estar en el extremo del espectro que se orienta al camino, mientras que el hinduismo parece estar a la mitad del espectro. El pensamiento franciscano parece ser un claro caso

y bastante puro de búsqueda de la verdad, mientras que los aztecas serían un claro caso, sin matices, de la búsqueda de un camino.

15 En *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 9ª ed. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001 [1956]), León-Portilla sostiene que en la cultura nahua había individuos que eran tan filosóficos como los presocráticos griegos. Nezahualcóyotl, Tochiuhcitzin Coyolchiuhqui y otros reflexionaron conscientemente, críticamente y en general sobre la naturaleza de la existencia, la verdad, el conocimiento y las visiones míticas y religiosas reinantes de su época.

16 Existe un debate sobre la autoría del discurso de los nahuas. Por un lado, León-Portilla (*Bernardino de Sahagún*) y John Schwaller (conversación personal) argumentan que Sahagún compuso el discurso de los nahuas sobre la base de los recuerdos y registros de sus compañeros franciscanos, así como de sus propias experiencias personales en el campo de la conversión. Por otro lado, Burkhart (“Doctrinal Aspects” y *Holy Wednesday*), Klor de Alva (“La historicidad de los *Coloquios* de Sahagún” y “Sahagún’s Misguided Introduction”), y Dehouve (“Un diálogo de sordos”) sostienen que los discursos fueron compuestos por los asistentes de la escuela nahua de Sahagún con la ayuda de los ancianos nahuas supervivientes.

17 Ver versión original: <http://www.sinc.sunysb.edu/clubs/buddhism/story/index.html>.

18 Buda defendió originalmente un solo método, y se negó con firmeza a especular sobre asuntos metafísicos. Los estudiosos suelen ver en el desarrollo posterior de la metafísica y la lógica budista (debido a la influencia del hinduismo) una desviación de la intención original de Buda.

19 Para la discusión de la filosofía franciscana, ver Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico*; León-Portilla, *Bernardino de Sahagún*; Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*; Ernest A. Moody, “William of Ockham”, en *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, ed. por Paul Edwards (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc. y The Free Press, 1967), 306-17; James A. Weisheipl, “John Duns Scotus”, en *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, ed. por Paul Edwards (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc. y The Free Press, 1967), 427-37; Burkhart, “Moral Deviance in the Sixteenth Century”; Burkhart, “Doctrinal Aspects of Sahagún’s *Colloquios*”; Burkhart, *Holy Wednesday*; Inga Clendinnen, “Disciplining the Indians: Franciscan Ideology and Missionary Values in Sixteenth-Century Yucatán”, *Past and Present* 94, (1982): 27-48; G. Lucas, “Creed”, en *The Ca-*

tholic Encyclopedia (Nueva York: Robert Appleton Company, 1908), revisado el 18 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/04478a.htm>; J. Wynne, “Articles of Faith”, en *The Catholic Encyclopedia* (Nueva York: Robert Appleton Company, 1907), revisado el 18 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/01755d.htm>; L. Walker, “Truth”, en *The Catholic Encyclopedia* (Nueva York: Robert Appleton Company, 1912), revisado el 18 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/15073a.htm>; T. Scannell, “Christian Doctrine”, en *The Catholic Encyclopedia* (Nueva York: Robert Appleton Company, 1909), revisado el 16 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/05075b.htm>; P. Robinson, “Franciscan Order”, in *The Catholic Encyclopedia* (Nueva York: Robert Appleton Company, 1909), revisado el 23 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/06217a.htm>; B. Guldner, “Conversion”, en *The Catholic Encyclopedia* (Nueva York: Robert Appleton Company, 1908), revisado el 18 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/04347a.htm>; William B. Carter, “Scotus, Ockham, and the Conquest of the Americas”, ponencia presentada en la American Philosophical Association-Pacific Division Meeting, San Francisco, abril de 2007; M. Bihl, “Order of Friars Minor”, en *The Catholic Encyclopedia* (Nueva York: Robert Appleton Company, 1909), revisado el 18 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/06281a.htm>; D. Coghlan, “Dogma”, en *The Catholic Encyclopedia* (Nueva York: Robert Appleton Company, 1909), revisado el 18 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/05089a.htm>; y Morales, “Los Colloquios de Sahagún”.

20 Bertrand Ogilvie, “Truth in France”, en *Keywords: Truth*, ed. por Deborah Posel et al. (Nueva York: Other Press, 2004), 103. Ver también Charles B. Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge* (Indianápolis: Hackett Publishing, 1983); Hall y Ames, *Thinking Through Confucius*; Hall y Ames, *Thinking from the Han*; Hall, “The Way and the Truth”; Hall, “Just How Provincial is Western Philosophy?”; Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought*; y Huston Smith, “Western and Comparative Perspectives on Truth”, *Philosophy East and West* 30, núm. 4 (1980): 425-37.

21 Ogilvie, “Truth in France”, 103-105. Ver también Smith, “Western and Comparative Perspectives on Truth”, y Ben-Ami Scharfstein, “How Important is Truth to Epistemology and Knowledge? Some Answers from Comparative Philosophy”, *Social Epistemology* 15, 4 (2001): 275-84.

- 22 Platón, *The Collected Dialogues Including the Letters*, ed. por Edith Hamilton y Huntington Cairns (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961).
- 23 Burkhart, “Moral Deviance in the Sixteenth Century”, 134. Ver también León-Portilla, *Bernardino de Sahagún*; Burkhart, “Doctrinal Aspects of Sahagún’s Colloquios;” Burkhart, *Holy Wednesday*; y Morales, “Los Colloquios de Sahagún”.
- 24 León-Portilla, *Bernardino de Sahagún*, 95-96. De acuerdo con León-Portilla, el obispo Juan de Zumárraga y Sebastián Ramírez de Fuenleal —ambos “hombres del Renacimiento español”— tuvieron la idea de fundar una universidad para jóvenes nativos. Bihl, “Order of Friars Minor”, sostiene que los franciscanos siempre se han comprometido con la búsqueda del aprendizaje académico superior y las ciencias. Ver también Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico*; Carter, “Scotus, Ockham, y la conquista de las Américas”; Moody, “William of Ockham”; y Weisheipl, “John Duns Scotus”.
- 25 Ver: Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*; Smith, “Western and Comparative Perspectives on Truth”; y and Nicholas Rescher, *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1996).
- 26 Richard Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 26-27, señala que la conversación es un esfuerzo cooperativo que debe seguir varias máximas: tratar de hacer una contribución veraz, informativa, perspicaz y relevante. La verdad aquí es el principio rector, pues los tres últimos también se definen en términos de verdad.
- 27 Platón, *The Collected Dialogues Including the Letters (República, Libro X)*.
- 28 Ver Rescher, *Process Metaphysics*, para complementar esta discusión.
- 29 La distinción entre ética y moralidad la introdujo por primera vez Spinoza, la transfiguró Nietzsche, y más tarde la desarrolló Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, trad. por Robert Hurley (San Francisco: City Lights Books, 1988) y *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trad. por Martin Joughin (Nueva York: Zone Books, 1990). Para un debate sobre este tema, ver Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1985); James Boyd y Ronald Williams, “The Art of Ritual in Comparative Context”, en *Zoroastrian Rituals in Context: Proceedings of the Conference at the Internationales Wissenschaftsforum*, Universidad de Heidelberg, abril de 2002, ed. por Michael Stausberg (Leiden: Brill, 2004), 137-51, y Philip Turetzky, “Rhythm: Assemblage and Event”, *Strategies*, 15-1

(2002): 121-38. Hansen (*A Daoist Theory of Chinese Thought*) establece una distinción similar respecto a la filosofía del este de Asia.

30 Ver Chad Hansen, “Chinese Confucianism and Daoism”, en *A Companion to the Philosophy of Religion*, ed. por Philip L. Quinn y Charles Taliaferro (Oxford: Blackwell, 1997), 25-33. Talal Asad (*Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* [Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1993], 48) escribe: “Precisamente es la Iglesia cristiana la que se ha ocupado de identificar, cultivar y probar las creencias como una condición interior verbalizada de la verdadera religión”.

31 Massimo Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy* (Edimburgo: Edinburg University Press, 2004), 53.

32 John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1948), c. 1.

33 Entre las filosofías y religiones orientadas a un camino se incluyen el taoísmo, el confucianismo, algunas formas de budismo y muchas filosofías indígenas de las Américas. El pragmatismo de John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, y Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979) están igualmente orientados a un camino. Para un debate sobre este tema, ver Scott Pratt, *Pragmatismo nativo: repensar las raíces de la filosofía estadounidense* (Bloomington: Indiana University Press, 2002).

34 Ver Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 vols., ed. por Arthur J. O. Anderson y Charles Dibble (Santa Fe: School of American Research and University of Utah, 1953-82), VI, 228, y Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Dialogue in Sixteenth-Century Mexico* (Tucson: University of Arizona Press, 1989).

35 Michael Launey, citado en Burkhart, *The Slippery Earth*, 58. Ver también Willard Gingerich, “Chipahuacanemiliztli, ‘The Purified Life’, in the Discourses of Book VI, *Florentine Codex*”, en *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, parte II, ed. por J. Kathryn Josserand y Karen Dakin (Oxford: British Archaeological Reports, 1988), 517-43.

36 Sahagún, *Florentine Codex*, VI, 228, trad. por Burkhart, *The Slippery Earth*.

37 Sahagún, *Florentine Codex*, VI, 101, trad. por Gingerich, “Chipahuacanemiliztli, ‘The Purified Life’, in the Discourses of Book VI, *Florentine Codex*”, 522; ver también *op. cit.*, VI, 125.

38 Ralph Waldo Emerson, *Selected Essays, Lectures and Poems of Ralph Waldo Emerson*, ed. por R. E. Spiller (Nueva York: Simon and Schuster, 1955), 303. Para este debate, ver Pratt, *Native Pragmatism*, 214-15.

39 Ver Dewey, *Reconstruction in Philosophy*.

40 Timothy Knab, *The Dialogue between Earth and Sky* (Tucson: University of Arizona Press, 2004). En “Moral Deviance in the Sixteenth Century” y *The Slippery Earth*, Burkhardt discute cómo la filosofía azteca distingue el camino del “conejo, el ciervo” del camino centrado, el camino recto y estrecho, y el camino para ser un humano. Ver también James Maffie, “To Walk in Balance: An Encounter between Contemporary Western Science and Pre-Conquest Nahua Philosophy”, en *Science and Other Cultures: Issues in Philosophies of Science and Technology*, ed. por Robert Figueroa y Sandra Harding (Nueva York: Routledge, 2003): 70-91; “The Centrality of Nepantla in Conquest-era Nahua Philosophy”, *The Nahua Newsletter* 44, (2007): 11-31; “Flourishing on Earth: Nahua Philosophy in the Era of the Conquest”, *The Nahua Newsletter* 40, (2005): 18-23.

41 Como dice el proverbio náhuatl de la época de la Conquista, *tlacoqualli in monequi*, “el centro es bueno”, el medio bueno es necesario (Sahagún, *Florentine Codex*, VI, 231, trad. por Burkhardt, *The Slippery Earth*, 134). Evita el exceso y el desequilibrio, es decir, el camino de “el conejo, el venado” y, por lo tanto, los traspies, la desgracia, el malestar y la destrucción (personal, social y cósmica). Para ampliar el debate, ver Maffie, “To Walk in Balance”; “Flourishing on Earth”, y “The Centrality of Nepantla in Conquest-era Nahua Philosophy”.

42 Ver León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, 147; Burkhardt, *The Slippery Earth*; Maffie, “To Walk in Balance”; “Flourishing on Earth”, y “The Centrality of Nepantla in Conquest-era Nahua Philosophy”.

43 Doren L. Slade, *Making the World Safe for Existence: Celebration of the Saints among the Sierra Nahuat of Chignautla* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).

44 Alan Sandstrom, “Blood Sacrifice, Curing, and Ethnic Identity among Contemporary Nahua of Northern Veracruz, Mexico”, en *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*, ed. por Frances F. Berdan, John K. Chance, Alan R. Sandstrom, Barbara L. Stark, James M. Taggart y Emily Umberger (Salt Lake City: University of Utah Press, 2008), 180 y *passim* (trad. por Sandstrom).

45 Knab, *The Dialogue between Earth and Sky*, 15, 71.

- 46 Ver Bright, “With One Lip, with Two Lips”, y Francis Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl* (Norman: University of Oklahoma Press, 1983), 280.
- 47 Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, 4.^a ed. (México: Porrúa. Edición facsimilar de 1571, 2001), II, 50r.
- 48 Sahagún (1953-1982), VI, 253. Para abundar en la discusión, ver Burkhart, “Moral Deviance in the Sixteenth Century” y *The Slippery Earth*, así como a Maffie, *A World in Motion*.
- 49 Elizabeth Hill Boone, “Guías para vivir: los manuscritos adivinatorios pintados de México”, *Azteca Mexica* (1992): 333-38, y Eloise Quiñones Keber, *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript* (Austin: University of Texas Press, 1995), argumentan que el *tonalpohualli* funciona como una guía práctica o una hoja de ruta para vivir bien. Richard F. Townsend, *The Aztecs* (Londres: Thames y Hudson, 1992), 126, compara el *tonalpohualli* con el libro chino de los cambios *I Ching*. Uno se dirige al *I Ching* no con preguntas teóricas sobre lo que es verdadero, sino con preguntas prácticas sobre cómo se debe actuar. Según Margaret Kovach, *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts* (Toronto: University of Toronto Press, 2009), 20, “teoría indígena” es un término impugnado entre los académicos indígenas, ya que muchos argumentan que la teoría es una idea inherentemente occidental inaplicable al pensamiento indígena. Ver también Maffie, *A World in Motion*.
- 50 Serge Gruzinski, *Man-Gods in the Mexican Highlands*, trad. por Eileen Corrigan (Stanford: Stanford University Press, 1989), 18.
- 51 Elizabeth Hill Boone, “Aztec Pictorial Histories: Records without Words”, en *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerican and the Andes*, ed. por Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo (Durham: Duke University Press, 1994), 71. Ver también Gary Tomlinson, *The Singing of the New World: Indigenous Voice in the Era of European Contact* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- 52 Ver Gingerich (1987, 1988); Susan Gillespie, *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica History* (Tucson: University of Arizona Press, 1989); Kovach, *Indigenous Methodologies*, c. 5; y Pratt, *Native Pragmatism*, 18, para complementar la discusión. No es claro que, como buscadores de caminos, los nahuas hayan establecido una distinción entre la historia y los

mitos y las leyendas, ver James Taggart, *Remembering Victoria: A Tragic Nahuatl Love Story* (Austin: University of Texas Press, 2007).

53 Ver también Maffie, “Why Care about Nezahualcoyotl?”. Según Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, y Roger Ames, “Zhi (Chih): To Know, To Realize”, en *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, ed. por Antonio S. Cua (Nueva York: Routledge, 2003), 874-76, el confucianismo clásico y el taoísmo adoptan las concepciones del conocimiento del camino correcto. Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, 8, traduce zhi como “el saber cómo, el saber para o el saber sobre”. Leer Hester y Jim Cheney, “Truth and Native American Epistemology”, *Epistemology Social*, 15 (2001): 319-34, y Pratt, *Native Pragmatism*, quienes sostienen que las filosofías indígenas norteamericanas conciben el conocimiento en términos de “saber cómo”, no de “saber qué”.

54 Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (Albany: State University of New York Press, 1992).

55 Ver Willard Gingerich, “Heidegger and the Aztecs: The Poetics of Knowing in Pre-Hispanic Nahuatl Poetry”, en *Recovering the Word: Essays on Native American Literature*, ed. por B. Swann y A. Krupat (Berkeley: University of California Press, 1987), 102, 103-104; León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, 8; Maffie, “Why Care about Nezahualcoyotl?”, y Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Hester y Cheney, “Truth and Native American Epistemology”; Vine Deloria, Jr., *God is Red: A Native View of Religion* (Golden: Fulcrum Publishing, 1994); Barbara Deloria, Kristen Foehner y Sam Scinta, eds., *Spirit and Reason: The Vine Deloria, Jr., Reader* (Golden: Fulcrum Publishing, 1999), y Pratt, *Native Pragmatism*, abordan la comprensión que los indígenas de América del Norte tienen del conocimiento y la verdad.

56 Ver Scharfstein, “How Important is Truth to Epistemology and Knowledge?” Smith, “Western and Comparative Perspectives on Truth”; Hall, “Just How Provincial is Western Philosophy?”; y Maffie, “Why Care about Nezahualcoyotl?”.

57 Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, 165.

58 Esta traducción es más fiel a las raíces etimológicas de *neltoca*: “*ne-li*” y “*toca*.” Ver Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, 165, 242. Ver también León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, 8.

59 Hester y Cheney, “Truth and Native American Epistemology”, y Deloria, Jr. (por ejemplo, en *God is Red: A Native View of Religion* [Golden: Fulcrum

Publishing, 1994] y *Spirit and Reason: The Vine Deloria, Jr., Reader*), afirman que las filosofías indígenas norteamericanas conciben las creencias como mapas que guían la acción.

60 Jane Hill, “‘Today there is no Respect’: Nostalgia, ‘Respect’ and Oppositional Discourse in Mexicano (Nahuatl) Language Ideology”, en *Language Ideologies: Practice and Theory*, ed. por Bambi Schieffelin, Kathryn A. Woolard y Paul Kroskrity (Nueva York: Oxford University Press, 1998), 82.

61 Hill, “‘Today there is no Respect’”, 61. Ver también Dehouve, “Un diálogo de sordos”, y Sánchez, “Language Ideologies in an Idealized Discourse of Context”.

62 Hill, “‘Today there is no Respect’”, 82.

63 Hill, “‘Today there is no Respect’”, 61. Ver también Willard Gingerich, “Critical Models for the Study of Native American Literature: The Case of Nahuatl”, en *Smoothing the Ground: Essays in Native American Oral Literature*, ed. por B. Swann (Berkeley: University of California Press, 1983), 112-25, y Francis Karttunen y James Lockhart, “La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 14, (1980): 15-65.

64 Para una discusión relevante, ver Gingerich, “Heidegger and the Aztecs” y “Critical Models for the Study of Native American Literature: The Case of Nahuatl”; Karttunen y Lockhart, “La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes”; James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries* (Stanford: Stanford University Press, 1992); León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*; Rumsey, “Wording, Meaning, and Linguistic Ideology”; Maffie, “Why Care about Nezhualcoyotl?”, y Tomlinson, *The Singing of the New World*.

65 Para una discusión sobre ética nahua, ver Burkhart, *The Slippery Earth*; León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*; Gingerich, “Heidegger and the Aztecs” y “Chipahuacanemiztli, ‘The Purified Life’”; y Maffie, “To Walk in Balance”. Para un debate sobre inamics, ver Alfredo López Austin, “Complementos y composiciones”, *Ojarasca* 5, (1992): 40-42; León-Portilla, *La filosofía náhuatl*; y Maffie, *A World in Motion*.

66 Tedlock, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, 334.

67 Alfredo López Austin, “Guidelines for the Study of Mesoamerican Religious Traditions”, en *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*, ed. por Jacob K. Olupona (Londres: Routledge, 2004), 126; Lockhart, *The Nahuas After the Conquest*, 203; y Gillespie, *The Aztec Kings*.

- 68 Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation*, trad. por Aquilina Martínez y Christine Morkovsky (Nueva York: Orbis Books, 1985), 5, y “Eurocentricism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)”, *Boundary 2*, 20 (1993): 73.
- 69 Ver Dussel, *Philosophy of Liberation*, y “Eurocentricism and Modernity”; así como Walter D. Mignolo, *The Idea of Latin America* (Oxford: Blackwell, 2005). Para una historia del positivismo en Latinoamérica, ver Edwin Williamson, *The Penguin History of Latin America* (Londres: The Penguin Press, 1992).
- 70 Ver Jace Weaver, “Prefacio”, en *Native American Religious Identity: Unforgotten Gods*, ed. por Jace Weaver (Nueva York: Orbis Books, 1988), ix-xiii; Hester y Cheney, “Truth and Native American Epistemology”; Deloria, Jr., *God is Red*; y Barbara Deloria et al. ed., *Spirit and Reason: The Vine Deloria, Jr., Reader*.
- 71 Mircea Eliade, *No Souvenirs: Journal 1957-1969*, trad. por F. H. Johnson, Jr. (Nueva York: Harper & Row, 1977), 31.
- 72 Sandstrom, “Blood Sacrifice, Curing, and Ethnic Identity among Contemporary Nahuas of Northern Veracruz, Mexico”, sostiene que la identidad nahua contemporánea en el norte de Veracruz se concibe pragmáticamente en términos de práctica ritual. Hester afirma que la identidad indígena norteamericana se define en términos de praxis, no de creencia o raza (Hester y Cheney, “Truth and Native American Epistemology”, 327).
- 73 Ver López Austin, “Guidelines for the Study of Mesoamerican Religious Traditions”, 127; y Lockhart, *The Nahuas After the Conquest*.
- 74 Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, 29, dice algo similar respecto a la filosofía china y a la occidental.
- 75 Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (Nueva York: Columbia University Press, 1983).
- 76 Robert Bernasconi, “African Philosophy’s Challenge to Continental Philosophy”, en *Postcolonial African Philosophy*, ed. por Emmanuel Chukwudi Eze (Oxford: Blackwell, 1997), 183-96; y Mignolo, *The Idea of Latin America*.
- 77 Ver León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, y *Fifteen Poets of the Aztec World* (Norman: University of Oklahoma Press, 1992). Esta afirmación equivale a rechazar la definición de filosofía eurocéntrica reinante y, al mismo tiempo, descolonizar la filosofía nahua. Ver también Mignolo, *The Idea of Latin America* (2005).
- 78 Hickman y Alexander, eds., *The Essential Dewey*, vol. 1, 21.

Bibliografía

- Ames, Roger. "Zhi (Chih): To Know, To Realize". En *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, editada por Antonio S. Cua, 874-76. Nueva York: Routledge, 2003.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1993.
- Bernasconi, Robert. "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy". En *Postcolonial African Philosophy*, editado por Emmanuel Chukwudi Eze, 183-96. Oxford: Blackwell, 1997.
- Bihl, M. "Order of Friars Minor". En *The Catholic Encyclopedia*. Nueva York: Robert Appleton Company, 1909. Revisado el 18 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/06281a.htm>.
- Boone, Elizabeth Hill. "Guías para vivir: los manuscritos adivinatorios pintados de México". *Azteca Mexica* (1992): 333-38.
- . "Aztec Pictorial Histories: Records without Words". En *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerican and the Andes*, editado por Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo, 50-76. Durham: Duke University Press, 1994.
- Boyd, James W. y Ron G. Williams. "The Art of Ritual in Comparative Context". En *Zoroastrian Rituals in Context: Proceedings of the Conference at the Internationales Wissenschaftsforum*, Universidad de Heidelberg, abril de 2002, editado por Michael Stausberg, 137-51. Leiden: Brill, 2004.
- . "Japanese Shinto: An Interpretation of a Priestly Perspective". *Philosophy East and West* 55, núm. 1 (2005): 23-63.
- Bright, William. "'With One Lip, with Two Lips': Parallelism in Nahuatl". *Language* 66, (1990): 437-52.
- Browne, Walden. *Sahagún and the Transition to Modernity*. Norman: University of Oklahoma Press, 2000.
- Buddhism Study and Practice Group of SUNY Buffalo, "Parable of the arrow smeared thickly with poison". <http://www.sinc.sunysb.edu/clubs/buddhism/story/index.html>.
- Burkhart, Louise M. *Colloquios y doctrina cristiana*, traducción al inglés de la paleografía náhuatl (manuscrito no publicado), 1982.
- . "Moral Deviance in the Sixteenth Century: The Rabbit and the Deer". *Journal of Latin American Lore* 12, (1986): 107-39.
- . "Doctrinal Aspects of Sahagún's Colloquios". En *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of the Sixteenth Century*,

- editado por Klor de Alva *et al.*, 65-82. Albany: Institute for Mesoamerican Studies y SUNY Press, 1988.
- . *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Dialogue in Sixteenth Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 1989.
- . “The Amanuenses Have Appropriated the Text: Interpreting a Nahuatl Song of Santiago”. En *On the Translation of Native American Literatures*, editado por Brian Swann, 339-55. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1992.
- . *Holy Wednesday: A Nahuatl Drama from Early Colonial Mexico*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1996.
- Campanini, Massimo. *An Introduction to Islamic Philosophy*. Edimburgo: Edinburg University Press, 2004.
- Carter, William B. “Scotus, Ockham, and the Conquest of the Americas”, ponencia presentada en la American Philosophical Association-Pacific Division Meeting, San Francisco, abril de 2007.
- Clendinnen, Inga. “Disciplining the Indians: Franciscan Ideology and Missionary Values in Sixteenth-Century Yucatán”. *Past and Present* 94, (1982): 27-48.
- Coghlan, D. “Dogma”. En *The Catholic Encyclopedia*. Nueva York: Robert Appleton Company, 1909. Revisado el 18 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/05089a.htm>.
- Dehouve, Daniëlle. “Un diálogo de sordos: Los Coloquios de Sahagún”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 33, (2002): 185-216.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Practical Philosophy*. Trad. por Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books, 1988.
- . *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Trad. por Martin Jouhin. Nueva York: Zone Books, 1990.
- Deloria, Barbara, Kristen Foehner y Sam Scinta, eds. *Spirit and Reason: The Vine Deloria, Jr., Reader*. Golden: Fulcrum Publishing, 1999.
- Deloria, Jr., Vine. *God is Red: A Native View of Religion*. Golden: Fulcrum Publishing, 1994.
- Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*, ed. ampliada, introd. de John Dewey. Boston: Beacon Press, 1948.
- Dussel, Enrique. *Philosophy of Liberation*. Trad. por Aquilina Martínez y Christine Morkovsky. Nueva York: Orbis Books, 1985.
- . “Eurocentricism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)”. *Boundary 2*, 20, núm. 3 (1993): 65-76.

- Eliade, Mircea. *No Souvenirs: Journal 1957-1969*. Trad. por F. H. Johnson, Jr. Nueva York: Harper & Row, 1977.
- Emerson, Ralph Waldo. *Selected Essays, Lectures and Poems of Ralph Waldo Emerson*, editado por R. E. Spiller. Nueva York: Simon and Schuster, 1955.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press, 1983.
- Gillespie, Susan. *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica History*. Tucson: University of Arizona Press, 1989.
- Gingerich, Willard. "Critical Models for the Study of Native American Literature: The Case of Nahuatl". En *Smoothing the Ground: Essays in Native American Oral Literature*, editado por B. Swann, 112-25. Berkeley: University of California Press, 1983.
- . "Heidegger and the Aztecs: The Poetics of Knowing in Pre-Hispanic Nahuatl Poetry". En *Recovering the Word: Essays on Native American Literature*, editado por B. Swann and A. Krupat, 85-112. Berkeley: University of California Press, 1987.
- . "Chipahuacanemiliztli, 'The Purified Life', in the Discourses of Book VI, Florentine Codex". En *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, parte II, editado por J. Kathryn Josserand y Karen Dakin, 517-43. Oxford: British Archaeological Reports, 1988.
- Ginzburg, Carlo. "The Inquisitor as Anthropologist". En *Clues, Myths, and the Historical Method*, trad. por John y Anne Tedeschi, 156-64. Baltimore: Johns Hopkins, 1989.
- Graham, Angus. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court Publishing Co., 1989.
- Grice, Paul. *Studies in the Way of Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Gruzinski, Serge. *Man-Gods in the Mexican Highlands*. Trad. por Eileen Corrigan. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- Guignon, Charles B. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indianápolis: Hackett Publishing, 1983.
- Guldner, B. "Conversion". En *The Catholic Encyclopedia*. Nueva York: Robert Appleton Company, 1908. Revisado el 18 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/04347a.htm>.
- Ha'iri Yazdi, Mehdi. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*:

- Knowledge by Presence*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Hall, David. "The Way and the Truth". En *A Companion to World Philosophies*, editado por Eliot Deutsch y Ron Bontekoe, 214-24. Oxford: Blackwell, 1997.
- . "Just How Provincial is Western Philosophy? 'Truth' in Comparative Context". *Social Epistemology* 15, (2001): 285-97.
- Hall, David L. y Roger T. Ames. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University Press of New York, 1987.
- . *Thinking from the Han: Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Búfalo: SUNY Press, 1998.
- Hansen, Chad. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983.
- . "Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth'". *Journal of Asian Studies* 44, (1985): 491-519.
- . *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- . "Chinese Confucianism and Daoism". En *A Companion to the Philosophy of Religion*, editado por Philip L. Quinn y Charles Taliaferro, 25-33. Oxford: Blackwell, 1997.
- Hester, Lee y Jim Cheney. "Truth and Native American Epistemology". *Social Epistemology* 15, (2001): 319-34.
- Hickman, L. A. y T. A. Alexander, eds. *The Essential Dewey*, vol. 1. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Hill, Jane. "'Today there is no Respect': Nostalgia, 'Respect,' and Oppositional Discourse in Mexicano (Nahuatl) Language Ideology". En *Language Ideologies: Practice and Theory*, editado por Bambi Schieffelin, Kathryn A. Woolard y Paul Kroskrity, 68-86. Nueva York: Oxford University Press, 1998.
- Joyce, Rosemary A. "Performing the Body in Pre-Hispanic Central America". *RES* 33, (1998): 147-65.
- Karttunen, Frances. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman: University of Oklahoma Press, 1983.
- Karttunen, Frances y James Lockhart. "La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes". *Estudios de Cultura Náhuatl* 14, (1980): 15-65.
- Klor de Alva, J. Jorge. "La historicidad de los Coloquios de Sahagún". *Estudios de Cultura Náhuatl* 15, (1982): 172-84.

- . “Sahagún and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other”. En *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of the Sixteenth Century*, editado por Klor de Alva et al., 31-52. Albany: Institute for Mesoamerican Studies and SUNY Press, 1988.
- . “Sahagún’s Misguided Introduction to Ethnography and the Failure of the Colloquios Project”. En *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of the Sixteenth Century*, editado por Klor de Alva et al., 83-92. Albany: Institute for Mesoamerican Studies and SUNY Press, 1988.
- (ed. y trad.). “The Aztec–Spanish Dialogue of 1524”. *Alcheringa/Ethnopoetics* 4, (1980): 52-193.
- Klor de Alva, J. Jorge, H. B. Nicholson y Eloise Quinones Keber, eds. *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of the Sixteenth Century*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies and SUNY Press, 1988.
- Knab, Timothy. *The Dialogue between Earth and Sky*. Tucson: University of Arizona Press, 2004.
- Kovach, Margaret. *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto: University of Toronto Press, 2009.
- León-Portilla, Miguel. *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*. Trad. por Jack Emory Davis. Norman: University of Oklahoma Press, 1963.
- . *Fifteen Poets of the Aztec World*. Norman: University of Oklahoma Press, 1992.
- . *La filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes*, 9.^a ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001 [1956].
- . *Bernardino de Sahagún: First Anthropologist*. Trad. por Mauricio J. Mixco. Norman: University of Oklahoma Press, 2002.
- Lockhart, James. “Some Nahua Concepts in Postconquest Disguise”. *History of European Ideas* 6, (1985): 465-82.
- . *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- López Austin, Alfredo. “Complementos y composiciones”. *Ojarasca* 5, (1992): 40-42.
- . “Guidelines for the Study of Mesoamerican Religious Traditions”. En

- Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*, editado por Jacob K. Olupona, 118-27. Londres: Routledge, 2004.
- Lucas, G. "Creed". En *The Catholic Encyclopedia*. Nueva York: Robert Appleton Company, 1908. Revisado el 18 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/04478a.htm>.
- Maffie, James. "Why Care about Nezahualcoyotl? Veritism and Nahua Philosophy". *Philosophy of the Social Sciences* 32, (2002): 73-93.
- . "To Walk in Balance: An Encounter between Contemporary Western Science and Pre-Conquest Nahua Philosophy". En *Science and Other Cultures: Issues in Philosophies of Science and Technology*, editado por Robert Figueroa y Sandra Harding, 70-91. Nueva York: Routledge, 2003.
- . "Flourishing on Earth: Nahua Philosophy in the Era of the Conquest". *The Nahua Newsletter* 40, (2005): 18-23.
- . "The Centrality of Nepantla in Conquest-era Nahua Philosophy". *The Nahua Newsletter* 44, (2007): 11-31.
- . *Understanding Aztec Philosophy. A World in Motion*. Boulder: University Press of Colorado, 2014.
- Mignolo, Walter D. *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Molina, Fray Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, 4.^a ed. México: Porrúa. Edición facsimilar de 1571, 2001.
- Moody, Ernest A. "William of Ockham". En *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, editada por Paul Edwards, 306-17. Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc. y The Free Press, 1967.
- Morales, Francisco. "Los Colloquios de Sahagún: el marco teológico de su contenido". *Estudios de Cultura Náhuatl* 32, (2001): 175-88.
- Ogilvie, Bertrand. "Truth in France". En *Keywords: Truth*, editado por Deborah Posel et al., 101-30. Nueva York: Other Press, 2004.
- Phelan, John Leddy. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, 2.^a ed. Berkeley: University of California Press, 1970.
- Platón. *The Collected Dialogues Including the Letters*, editado por Edith Hamilton y Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- Pratt, Scott L. *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- Quiñones Keber, Eloise. *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- Rescher, Nicholas. *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1996.

- Ricard, Robert. *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain: 1523-1572*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Robinson, P. "Franciscan Order". En *The Catholic Encyclopedia*. Nueva York: Robert Appleton Company, 1909. Revisado el 23 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/06217a.htm>.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Rumsey, Alan. "Wording, Meaning, and Linguistic Ideology". *American Anthropologist* 92, núm. 2 (1990): 346-61.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 vols. Editado y traducido por Arthur J. O. Anderson y Charles Dibble. Santa Fe: School of American Research and University of Utah, 1953-82.
- . *Coloquios y doctrina cristiana*. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- Sánchez, Joanna. "Language Ideologies in an Idealized Discourse of Context: *Los Coloquios de los doce*". Tesis de maestría. Búfalo: Department of Anthropology y SUNY Press, 2000.
- Sandstrom, Alan. "Blood Sacrifice, Curing, and Ethnic Identity among Contemporary Nahua of Northern Veracruz, Mexico". En *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*, editado por Frances F. Berdan, John K. Chance, Alan R. Sandstrom, Barbara L. Stark, James M. Taggart y Emily Umberger, 150-82. Salt Lake City: University of Utah Press, 2008.
- Scannell, T. "Christian Doctrine." En *The Catholic Encyclopedia*. Nueva York: Robert Appleton Company, 1909. Revisado el 16 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/05075b.htm>.
- Scharfstein, Ben-Ami. "How Important is Truth to Epistemology and Knowledge? Some Answers from Comparative Philosophy". *Social Epistemology* 15, núm. 4 (2001): 275-84.
- Slade, Doren L. *Making the World Safe for Existence: Celebration of the Saints among the Sierra Nahuatl of Chignautla, Mexico*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.
- Smith, Huston. "Western and Comparative Perspectives on Truth". *Philo-*

- sophy *East and West* 30, núm. 4 (1980): 425-37.
- Taggart, James. *Remembering Victoria: A Tragic Nahuat Love Story*. Austin: University of Texas Press, 1993.
- Tedlock, Dennis. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- Tomlinson, Gary. *The Singing of the New World: Indigenous Voice in the Era of European Contact*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Townsend, Richard F. *The Aztecs*. Londres: Thames and Hudson, 1992.
- Turetzky, Philip. "Rhythm: Assemblage and Event". *Strategies* 15, núm. 1 (2002): 121-38.
- Walker, L. "Truth". En *The Catholic Encyclopedia*. Nueva York: Robert Appleton Company, 1912. Revisado el 18 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/15073a.htm>.
- Weaver, Jace. "Preface". En *Native American Religious Identity: Unforgotten Gods*, editado por Jace Weaver, Nueva York: Orbis Books, 1988.
- Weisheipl, James A. "John Duns Scotus". En *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, editada por Paul Edwards, 427-37. Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc. y The Free Press, 1967.
- Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Williamson, Edwin. *The Penguin History of Latin America*. Londres: The Penguin Press, 1992.
- Wynne, J. "Articles of Faith". En *The Catholic Encyclopedia*. Nueva York: Robert Appleton Company, 1907. Revisado el 18 de marzo de 2009, en *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/01755d.htm>.