

L'INCULTURAZIONE AL SERVIZIO DELLA PERSONA UMANA. IL RICORSO AI HUEHUEHTLAHTOLLI AZTECHI PER L'EVANGELIZZAZIONE DEL MESSICO (S. XVI)

in José María GALVÁN (a cura di), *Cristo nel cammino storico dell'uomo. Atti del Convegno Internazionale di Teologia, Roma, 6-8 settembre 2000*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 199-226.

Luis Martínez Ferrer

1. Introduzione

In queste righe vorrei mettere in risalto che l'oggetto primario dell'inculturazione, quale aspetto del processo di evangelizzazione, è la persona umana concreta, più che la cultura. Per questo, mi soffermerò prima sui concetti d'inculturazione e di evangelizzazione; di seguito, considererò il rapporto essenziale e subordinato della cultura rispetto alla persona umana. In un secondo momento, si offrirà un esempio storico, preso dall'evangelizzazione fondante del Messico, costituito dal ricorso dei francescani agli antichi discorsi sapienziali aztechi – i cosiddetti *huehuehtlahtolli* – nella predicazione cristiana.

Prima parte

2. L'evangelizzazione e la persona umana

2.1. Concetto e scopo dell'evangelizzazione

Il decreto *Ad Gentes* del Vaticano II presenta così il dinamismo missionario: «La missione della Chiesa si realizza attraverso un'azione tale, per cui essa, obbedendo all'ordine di Cristo e mossa dalla grazia e dalla carità dello Spirito Santo, si fa pienamente ed attualmente presente a tutti gli uomini e popoli, per condurli con l'esempio della vita e la predicazione, con i sacramenti e altri mezzi di grazia, alla fede, alla libertà ed alla pace di Cristo, rendendo loro libera e sicura la possibilità di partecipare pienamente al mistero di Cristo»¹. Riteniamo che l'essenza dell'evangelizzazione sia l'azione per la quale la Chiesa porta Cristo agli uomini. Per chiarire il concetto occorre fare un passo in avanti e soffermarsi sull'obiettivo dell'evangelizzazione.

Sono diversi gli obiettivi che presenta la missione:

– l'annuncio e la testimonianza di Cristo morto e risorto, soprattutto a quelli che ancora non lo conoscono;

¹ CONC. VATICANO II, Decr. *Ad Gentes*, 5.

- la proclamazione della salvezza integrale della persona umana e di tutta l'umanità in Cristo;
- la chiamata all'adesione personale a Cristo per la fede e la conversione del cuore;
- l'appartenenza, tramite il battesimo, alla Chiesa;
- la celebrazione dei sacramenti, come segni salvifici concreti;
- l'introduzione del Regno di Cristo nella realtà umana storica e socioculturale, per portarla alla sua pienezza².

Il decreto *Ad gentes*, riassumendo diverse prospettive, afferma che «il fine proprio di questa attività missionaria è l'evangelizzazione e l'impianto della Chiesa nei popoli o gruppi nei quali ancora non ha messo radici»³.

Inoltre, visto che ci troviamo, in ultima analisi, davanti ad un disegno divino, il fine della Chiesa non può essere altro che la gloria di Dio, fine ultimo di tutte le sue azioni verso gli uomini⁴. Questo è molto importante per inquadrare l'inculturazione nell'evangelizzazione. Il fine della Chiesa è la gloria della Trinità. Probabilmente uno dei testi biblici più espressivi a questo riguardo è sicuramente l'inno col quale inizia la lettera agli Efesini: «Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà. E questo a lode e gloria della sua

² Seguiamo lo schema di Juan ESQUERDA BIFET, *Teología de la evangelización*, BAC, Madrid 1995, p. 30. Wolanin distingue tre dimensioni della missione della Chiesa: la salvezza come fine ultimo della missione, la *plantatio Ecclesiae* come fine immediato, e la promozione umana (Adam WOLANIN, *Teologia della missione*, Università Gregoriana, Roma 1994, p. 158). Nei dibattiti teologici prima del Vaticano II esistevano due correnti sulla questione del fine della Chiesa: alcuni parlavano della salvezza delle anime e altri della *plantatio Ecclesiae*. Ma dopo il Concilio si tende ad una visione più integratrice di queste dimensioni. Per introdursi in questa polemica della storia della missiologia, cfr. Karl MÜLLER, *Teologia della missione*, EMI, Bologna 1991, pp. 108-112; in forma estesa cfr. Angel SANTOS HERNÁNDEZ, *Teología sistemática de la misión: progresiva evolución del concepto de misión*, Verbo Divino, Estella (España) 1991, pp. 25-305.

³ CONC. VATICANO II, Decr. *Ad Gentes*, 6. Dopo il Concilio, i principali documenti sulla missione sono l'esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelii nuntiandi* (1975) e l'enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris missio* (1990).

⁴ La teologia della creazione ci aiuta a comprendere questo aspetto. Dio ha creato il mondo per fare alle creature partecipi della sua gloria (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 293-294). A sua volta, la gloria di Dio costituisce la felicità dell'uomo: José MORALES, *El Misterio de la Creación*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 168-172.

grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto» (*Ef* 1, 3-6). Dio ci ha creato perché siamo figli di Dio in Cristo – santi – a gloria di Dio uno e trino⁵.

Esquerda Bifet mostra un cammino per considerare il fine della Chiesa come glorificazione della Trinità. Sottolinea l’iniziativa divina perché la comunione intratrinitaria sia partecipata a tre livelli; in primo luogo a livello personale; poi a livello ecclesiale; infine, sul piano di tutta l’umanità⁶. Consideriamo essenziale ai fini della presente analisi soffermarsi su questi tre piani di partecipazione alla comunione divina, e capire il loro ordine gerarchico.

2.2. La gloria della Trinità nella santità personale, ecclesiale e di tutta l’umanità

In primo luogo c’è la partecipazione personale del singolo uomo nella vita della Trinità. Come osserva Esquerda Bifet, «ogni persona umana, come essere irripetibile, è l’obiettivo immediato della missione di Cristo e della sua Chiesa»⁷. Quello che cerca la Chiesa primariamente, dunque, è la comunione personale di ognuno con la Trinità, la santità di ogni singola persona. Perché Dio «vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (1 *Tm* 2, 4). Il beato Josemaría Escrivá de Balaguer, parlando del fine della Chiesa, scrisse: «È questo, e non altro, il fine della Chiesa: la salvezza delle anime, una per una. Per questo il Padre mandò suo Figlio, e “come il Padre manda me, così io mando voi” (Gv 20, 21). Da qui il mandato di predicare la dottrina e di battezzare, perché nell’anima possa abitare, per mezzo della grazia, la Trinità Beatissima»⁸. In questo brano si

⁵ Claudio Basevo ha sottolineato che l’espressione “a lode della sua gloria”, che compare tre volte (*Ef* 1, 6.12 e 14) è come un ritornello nell’inno che va indirizzato al Padre: «La expresión [“para alabanza de su gloria”], en su conjunto, es una doxología en forma resumida y es natural, por tanto, que se refiera al Padre, término habitual de las doxologías. Su presencia recurrente en el “himno” marca la finalidad y la orientación del plan divino: Dios nos elige y llama para alabanza de su gloria; la redención de Cristo y la recapitulación en el Hijo de todas las cosas tiene como fin la alabanza de la gloria del Padre. Elección, redención y santificación confluyen hacia el mismo fin. De modo que si la manifestación de la voluntad del Padre es el punto de partida del plan salvador, la “alabanza de su gloria” es su fin último: Claudio BASEVI, *Dios Padre en la “Bendición” inicial de Ef 1, 3-14*, in José Luis ILLANES et alii, *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo. XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 2000, pp. 78-79. Secondo Esquerda, «el ideal que el cristianismo propone a toda la humanidad es el de llevar a efecto el plan salvífico del Padre, por Cristo Redentor, en la vida nueva del Espíritu Santo (cf. *Ef* 1, 3-14). La “gloria” de Dios consiste en que todo ser humano, en la integridad de su ser, participe de esta vida divina. Cuando se llegue a este objetivo, entonces se habrá conseguido “la alabanza de la gloria de su gracia” (*Ef* 1, 6), es decir, la salvación integral y universal de la humanidad, según los designios de Dios» (*Teología de la evangelización*, cit., p. 103).

⁶ ESQUERDA BIFET, *Teología de la evangelización*, cit., pp. 103-114.

⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁸ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Omelia “Il fine soprannaturale della Chiesa [28-5-1972]”*, in *La Chiesa nostra Madre*, Ares, Milano 1993 (2ª ed), p. 38. E ancora, un testo di

riassumono diversi momenti della missione – origine divina, annunzio, sacramenti – e si chiarisce lo scopo: l’abitazione della Trinità nell’anima del cristiano. Con altre parole Giovanni Paolo II esprime questa unione di ogni uomo con Cristo come fine ultimo della Chiesa: «La Chiesa desidera servire quest’unico fine: che ogni uomo possa ritrovare Cristo, perché Cristo possa, con ciascuno, percorrere la strada della vita, con la potenza di quella verità sull’uomo e sul mondo, contenuta nel mistero dell’incarnazione e della redenzione, con la potenza di quell’amore che da essa irradia»⁹. Tutta la verità e l’amore che si racchiude nel mistero di Cristo deve arrivare a ciascun uomo attraverso la Chiesa; questo è il suo fine.

Ora, questa vita di santità personale non porta – non può portare – a una visione “individualistica” del fine dell’evangelizzazione; la comunione personale con la Trinità si traduce necessariamente nell’apertura verso gli altri, per “costruire” insieme la comunione nella Chiesa. «La vocazione cristiana infatti – insegna il Vaticano II – è per sua natura anche vocazione all’apostolato»¹⁰. Così il secondo piano del fine ultimo della Chiesa è la “costruzione” della comunione divina nella Chiesa. Partendo dalla partecipazione personale della salvezza offerta in Cristo, tutta la Chiesa deve riflettere, complessivamente, la comunione di Amore interna alla Trinità. Ognuno deve personalmente edificare la Chiesa. Ognuno deve mettere a profitto i suoi carismi «al fine di edificare il corpo di Cristo» (*Ef* 4, 12).

Infine, il terzo piano della glorificazione della Trinità è costituito dalla “costruzione” della comunione divina nella comunità umana di tutti i popoli. Servendoci della Chiesa, Dio vuole l’unità del genere umano. «La Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell’intima unione con Dio [dimensione verticale] e dell’unità del genere umano [dimensione orizzontale]»¹¹.

Possiamo dire che lo scopo della Chiesa è la santità personale, la santità della Chiesa e la santità di tutta l’umanità. In ogni caso, senza la comunione personale con Dio non si può pretendere di passare agli altri due livelli. Dopo aver considerato il rapporto dell’evangelizzazione con la persona umana, vediamo adesso la dimensione antropologica dell’inculturazione.

3. L’inculturazione e la persona umana

La Commissione Teologica Internazionale si esprimeva così nel 1988: «Il processo d’inculturazione può definirsi come lo sforzo della Chiesa per far

un altro grande autore della spiritualità contemporanea: «Lo scopo dell’evangelizzazione è l’incorporazione degli uomini a Cristo, innestando le sue virtù nel cuore dei battezzati» (Dom CHAUTARD, *L’anima di ogni apostolato*, Nuova redazione di Bernard Martelet, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo [Milano] 1987, cap. 13, p. 98).

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis* (1979), 13.

¹⁰ CONC. VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, 2.

¹¹ CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 2.

penetrare il messaggio di Cristo in un determinato ambiente socioculturale, invitandolo a credere secondo tutti i suoi valori propri, dato che questi siano conciliabili con il Vangelo»¹². E continua citando la Enciclica *Slavorum apostoli* che definisce l'inculturazione come «l'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone e insieme l'introduzione di esse nella vita della Chiesa»¹³.

Consideriamo adesso lo scopo dell'inculturazione. Carrier, un noto esperto dell'argomento, non dubita di affermare che «l'intenzione finale della nuova evangelizzazione è la cristianizzazione della cultura, cioè la diffusione presso tutta la società di una mentalità riferita a Gesù Cristo e conformata coi valori evangelici»¹⁴. Ma risulta decisivo comprendere che il riferimento alla cultura è sempre subordinato alla persona concreta, fine ultimo dell'inculturazione. Per chiarire questo aspetto può esser utile riportare un testo dell'Esortazione apostolica *Ecclesia in Africa*: «È dunque necessario che la nuova evangelizzazione sia centrata sull'incontro con la Persona vivente di Cristo [...] L'evangelizzazione deve raggiungere l'uomo e la società a tutti i livelli della loro esistenza. Essa si manifesta in attività diverse, in particolare in quelle specificamente prese in considerazione dal Sinodo: annuncio, inculturazione, dialogo, giustizia e pace, mezzi di comunicazione sociale»¹⁵.

Una via di chiarimento per accertare il ruolo dell'inculturazione può essere la riflessione sul concetto di cultura, riferimento essenziale dell'inculturazione e, concretamente, guardare al rapporto tra la cultura e la persona umana in quanto tale.

4. Precedenza dell'uomo sulla cultura

Sulla nozione di cultura la bibliografia è immensa¹⁶. Nel 1982 l'UNESCO la definiva così: «Nel suo significato più ampio, la cultura può oggi essere considerata come l'insieme dei tratti distintivi, spirituali e materiali, intellettivi e affettivi, che caratterizzano una società o un gruppo sociale. Essa comprende, oltre alle arti e alle lettere, i modi di vita, i diritti fondamentali dell'essere umano, i sistemi di valori, le tradizioni e le credenze. La cultura dà all'uomo la capacità di

¹² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede ed inculturazione*, I.11, in «La Civiltà Cattolica» 140 (1989) 163.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Slavorum apostoli* (1985), 21.

¹⁴ Hervé CARRIER, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, Università Gregoriana, Roma 1997, p. 19: «L'intention finale de la nouvelle évangélisation, c'est la christianisation de la culture, c'est-à-dire la diffusion dans toute la société d'une mentalité qui se réfère à Jésus-Christ et assimile les valeurs évangéliques».

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Ecclesia in Africa*, (1995), 57.

¹⁶ È classico il riferimento all'opera che analizza più di duecento definizioni di cultura: Alfred L. KROEBER - Clyde KLUCKHOHN, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, The Museum, Cambridge, Mass. 1952.

riflettere su se stesso. Essa fa' di noi degli esseri specificamente umani, razionali, critici ed eticamente impegnati. È mediante essa che discerniamo i valori ed effettuiamo le scelte. È per essa che l'uomo si esprime, prende coscienza di se, si riconosce come progetto incompiuto, rimette in questione le proprie realizzazioni, ricerca instancabilmente nuovi significati e crea opere che lo trascendono»¹⁷. Come si vede, la cultura viene definita in modo descrittivo, ma la si concepisce come basilare per l'uomo, unito alla sua natura: «La cultura dà all'uomo la capacità di riflettere su se stesso. Essa fa di noi degli esseri specificamente umani»¹⁸.

A questo proposito, ci sembra molto interessante vedere che, nella famosa definizione di cultura del Vaticano II, il soggetto grammaticale della frase è l'uomo, non la cultura: «Con il termine generico di "cultura" si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di anima e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali affinché possano servire al progresso di molti, anzi, di tutto il genere umano»¹⁹.

La cultura, in questa definizione e in quella dell'UNESCO, è uno strumento dell'uomo per il proprio perfezionamento come uomo. Giovanni Paolo II ha messo in rilievo ripetutamente questa priorità dell'uomo sulla cultura. Probabilmente uno dei testi più significativi al riguardo è il memorabile discorso pronunciato il 2 giugno 1980 nella sede dell'UNESCO. Lì il Papa, partendo delle parole di San Tommaso, *Genus humanum arte et ratione vivit*, in primo luogo sviluppa il rapporto essenziale tra l'uomo e la cultura: «L'uomo vive di forma veramente umana grazie alla cultura. La vita umana è cultura nel senso che l'uomo si distingue e si differenzia dal resto del mondo visibile tramite la cultura»²⁰. Per poi sottolineare che

¹⁷ UNESCO, *Dichiarazione di Messico*, 1982, apud Hervé CARRIER, *Dizionario della cultura*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, p. 126.

¹⁸ Sui rapporti intrinseci e costitutivi tra cultura e natura si veda Mario MONTANI, *Filosofia della cultura. Problemi e prospettive*, LAS (Biblioteca di Scienze Religiose 97), Roma 1996 (2^a ed.) pp. 189-204.

¹⁹ CONC. VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 53. Ecco l'originale latino: «Voce cultura sensu generali indicantur omnia quibus homo multifarias dotes animi corporisque perpolit atque explicat; ipsum orbem terrarum cognitione et labore in suam potestatem redigere studet; vitam socialem, tam in familia quam in tota consortione civili, progressu morum institutorumque humaniorem reddit; denique magnas experientias spirituales atque appetitiones decursu temporum in operibus suis exprimit, communicat atque conservat, ut ad profectum multorum, quinimmo totius generis humani, inserviant».

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO*, Parigi, 2 giugno 1980, 6. Originale francese in *Insegnamenti Giovanni Paolo II*, III/1 (1980), pp. 1636-1655. La traduzione italiana è nostra. Il riferimento a san Tommaso è di *In Aristotelis «Post Analyt.»*, 1. Si noti il profondo parallelismo di queste parole del Papa con la definizione dell'UNESCO, datata due anni dopo. Non

l'uomo è il soggetto, l'unico soggetto della cultura: «L'uomo qui, nel mondo visibile, è *l'unico soggetto ontico della cultura*, e anche *il suo unico oggetto e termine*. La cultura è quello attraverso cui l'uomo, in tanto che uomo, diventa più uomo, “è” di più, accede di più all’“essere”»²¹. E più avanti insiste: «Questo uomo, che si esprime e si oggettiva nella cultura e attraverso essa, è *unico, completo e indivisibile*»²².

Pensiamo di aver illustrato sufficientemente il rapporto, non subito evidente, tra l'inculturazione e l'evangelizzazione e il suo destinatario, la persona umana concreta. Non si può evangelizzare la cultura senza partire dalla persona²³. L'esortazione apostolica *Ecclesia in Africa* ci aiuta a capire l'inculturazione come un cammino verso la santità personale: «Come cammino verso una piena evangelizzazione, l'inculturazione mira a porre l'uomo in condizione di accogliere Gesù Cristo nell'integrità del proprio essere personale, culturale, economico e politico, in vista della piena adesione a Dio Padre, e di una vita santa mediante l'azione dello Spirito Santo»²⁴. La prassi inculturatrice non dovrebbe perdere mai di vista questo punto di vista soprannaturale, questa consapevolezza della sua meta finale nella unione con Dio attraverso Cristo: «Il compito fondamentale della Chiesa di tutte le epoche e, in modo particolare, della nostra, è di dirigere lo sguardo dell'uomo, di indirizzare la coscienza e l'esperienza di tutta l'umanità verso il mistero di Cristo, di aiutare tutti gli uomini ad avere familiarità con la profondità della redenzione, che avviene in Cristo Gesù»²⁵. Vediamo adesso un esempio storico, a nostro avviso illuminante; si tratta di un episodio dell'evangelizzazione del Messico nel XVI secolo, nel quale si mostra come l'interesse dei missionari verso la cultura degli indigeni va indirizzato all'evangelizzazione delle persone.

posiamo qui soffermarci sulla ricchezza della dottrina antropologica di Giovanni Paolo II. Per introdursi nella tematica, cfr. Graziano BORGONOVO, *L'antropologia di Giovanni Paolo II*, in «Studi Cattolici» 477 (Milano, XI 2000) 740-747 dove si mostra la centralità di *Gaudium et spes* 22 nel pensiero del Papa.

²¹ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO*, cit., 7.

²² *Ibid.*, 8.

²³ Come afferma Sánchez de Toca, «en este proceso de evangelización de la cultura, hay una influencia recíproca entre la conversión de los individuos y la de grupos sociales. Pero *el punto de partida se ha de situar siempre en la persona que acoge en su vida el Evangelio*, que deja que el Evangelio llegue hasta el fondo de su persona y que cambie su modo de enjuiciar, de percibir la realidad y de actuar. Sólo un hombre profundamente tocado por el Evangelio puede convertirse en evangelizador de la cultura» (Melchor SÁNCHEZ DE TOCA ALAMEDA, *El diálogo fe – cultura en el magisterio contemporáneo*, in «Culturas y fe» 7/4 [Vaticano 1999] 271).

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Ecclesia in Africa*, (1995), 62.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis* (1979), 10.

Seconda parte

5. I francescani e la cultura azteca

L'evangelizzazione sistematica del Messico iniziò con l'arrivo dei primi francescani, nel 1523²⁶. Questi trovarono una cultura, la mesoamericana, in un momento di profonda crisi. La conquista spagnola di Hernán Cortés non soltanto aveva causato il crollo politico dell'impero azteco, ma un grande fenomeno di sconvolgimento culturale; gli aztechi avevano perso i loro punti di riferimento culturali. Si era prodotto quello che gli antropologi chiamano choc culturale: «Sentimento di profondo disorientamento che provano le persone e i gruppi venuti improvvisamente a contatto con un ambiente culturale la cui configurazione si rivela sconosciuta, incomprensibile, minacciante (...) è anche la prova drammatica (...) dei gruppi dominati e costretti a vivere in un ambiente ostile alla loro cultura e ai valori che sono loro più cari»²⁷.

In questa drammatica situazione gli evangelizzatori fecero un vero sforzo di recupero della memoria culturale degli aztechi, per poter innestare in essi il Vangelo²⁸. L'esempio più chiaro è il francescano Bernardino di Sahagún, il quale tentò di capire fino in fondo la cultura azteca²⁹. Frutto del suo lavoro fu la *Historia*

²⁶ Quell'anno arrivarono tre frati fiamminghi, tra cui il famoso Fra Pedro de Gante. Un anno dopo fu la volta dei *Dodici Apostoli* francescani, guidati dal grande mistico Fra Martín de Valencia. Sul lavoro dei francescani può vedersi Lino GÓMEZ CANEDO, *Pioneros de la cruz en México*, BAC, Madrid 1988. Molto interessante dalla nostra prospettiva di dialogo culturale il saggio di Francesca CANTÚ, *Evangelizzazione e culture indigene. I francescani e l'evangelizzazione del Messico*, in Luciano Vaccaro (a cura di), *L'Europa e l'Evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Centro Ambrosiano (Europa Ricerche 1), Milano 1995, pp. 165-193. Per il contesto catechetico, cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *La catequesis en el Caribe y Nueva España hasta la Junta Magna*, in ID. (dir.), *Teología en América Latina. vol I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión*, Iberoamericana - Vervuert, Madrid 1999, pp. 45-87.

²⁷ CARRIER, *Dizionario della cultura*, cit., pp. 81-82. Da un punto di vista di tutta l'America Latina, mi ho soffermato su questa questione: Luis MARTÍNEZ FERRER, *A proposito del dialogo Evangelizzazione-Culture indigene nell'America latina (1492-1825). Testimonianze di alcuni missionari*, in «Annales Theologici» 13/2 (Roma 1999) 517-539.

²⁸ Cfr. la pregevole monografia di Christian DUVERGER, *La conversión de los indios de Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México 1993 (1ª ed. spagnola). Come si afferma nella conclusione, «Ante todo se debe a los franciscanos el reconocimiento del hecho cultural indígena. Los frailes menores son los primeros en considerar a los autóctonos plenamente hombres y plenamente otros. La diferencia observada no se denuncia como inferioridad, sino por el contrario, se considera una especificidad, constitutiva de una cultura original» (p. 210).

²⁹ Nacque a Sahagún (León, Spagna) nel 1501. Dopo aver iniziato gli studi universitari a Salamanca fece la professione francescana nel 1516. Arrivò in Messico nel 1529, dove svolse una vasta opera missionaria come predicatore, confessore e scrittore di opere etnografiche e missionarie. Al Collegio di Santiago di Tlatelolco, presso Messico, riunì una serie di discepoli indiani coi quali lavorò per la stesura di alcuni dei suoi grandi scritti. Si spense a Messico nel

General de las cosas de Nueva España, considerata come la fonte principale di conoscenza del mondo azteco³⁰; comunque, «la tolleranza dimostrata da Bernardino de Sahagún non era affatto un fenomeno isolato e frutto dell'iniziativa personale di un autore in singolare anticipo rispetto ai tempi, bensì il risultato più maturo ed intelligente di una serie di sforzi collettivi»³¹, che partivano degli ambienti di riforma umanista di Spagna e Paesi Bassi³². Con terminologia di oggi, possiamo descrivere così il processo di alcuni missionari: partivano dall'idea che il loro scopo in terra messicana era quello di portare Cristo a ogni persona, per procurare la salvezza di ogni indiano. Per questo avevano lasciato casa, famiglia e patria. Ma, rendendosi conto del gravissimo momento di crisi culturale in quale si trovavano gli aztechi, tentarono di ricostruire il loro mondo³³. E questo per due motivi: in primo

1590. La bibliografia su Sahagún aumenta ogni giorno. Ricordiamo qui soltanto alcune opere che rimandano ad una più vasta bibliografia: Luis NICOLAU D'OLWER - Howard F. CLINE, *Bernardino de Sahagún, 1499-1590*, in *Handbook of Middle American Indians*, XIII, *Guide to Ethnohistorical Sources*, Part 2, University of Texas Press, Austin 1973, pp. 186-239; Ana DE ZABALLA BEASCOECHEA, *Transculturación y misión en la Nueva España*, Eunsa, Pamplona 1990; Miguel LEÓN-PORTILLA, *Bernardino de Sahagún en Tlatelolco*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México 1999; Ramón PEREIRA SOMOZA, *Valoración de la cultura y la religión nahuas en relación con la Evangelización, en la Historia General de las cosas de la Nueva España de fray Bernardino de Sahagún*, Tesi Dottorale, Facoltà di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2000, *pro manuscripto*. Sulla metodologia etnografica di Sahagún, cfr. Manuel MARZAL, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1986, pp. 70-77. Secondo Marzal, «Sahagún puede ser considerado como el primer etnógrafo científico» (*op. cit.*, p. 76).

³⁰ Citeremo l'edizione di Angel María Garibay, Porrúa (Sepan cuántos 300), México 1997 (9ª ed).

³¹ Fabio TRONCARELLI, *Da Sahagún alla nuova Spagna: la coesistenza di culture nel Vecchio e nel Nuovo Mondo*, in «Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti» 12 (S. Giovanni in Fiore CS 1998) 122. Pensiamo che la parola tolleranza va interpretata nel senso di apertura verso la cultura altrui.

³² Sull'ambiente umanistico dei Paesi Bassi, cfr. Geertrui VAN ACKER, *El humanismo cristiano en México: los tres flamencos*, in José ESCUDERO IMBERT (coord.), *Historia de la evangelización de América*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 795-819. Così descrive l'attività francescana Van Acker: «Aprender la(s) lengua(s) del pueblo iba a ser el método de evangelización de los franciscanos, en esta situación de comunicación intercultural. La alfabetización de la lengua náhuatl había empezado. Los franciscanos eligieron el náhuatl como lengua de conversión. Otro objetivo de los franciscanos, siempre perseguido por ellos en sus misiones, fue empezar a reunir datos etnológicos sobre cultura y religión, y empezar a traducir la doctrina cristiana y el ritual cristiano al náhuatl, con la ayuda de los estudiantes indígenas. Así empezó la "nahuatlización" del cristianismo, porque adaptaron la religión cristiana a los modelos lingüísticos e ideológicos de la cultura indígena»: Geertrui VAN ACKER, *op. cit.*, p. 806.

³³ Durán lo espressa così: «Pero el 'pasado' debía ser también recopilado, para que los mismos indígenas no perdieran su propia 'memoria histórica', y pudieran servirse (en su actual condición de cristianos) de todos aquellos usos y costumbres heredados de sus antepasados que no estuvieran contaminados esencialmente de idolatría»: Juan Guillermo DURÁN, *Los instrumentos*

luogo, per assicurare che il messaggio evangelico fosse compreso integralmente senza mescolanze con l'antica religione, idolatrica; ma anche perché i missionari non cercavano primariamente la ispanizzazione degli indigeni, bensì la loro cristianizzazione. Per questo non rigettavano nulla dei loro costumi e tradizioni, genuinamente umane, che non fossero contrarie alla legge naturale o alla religione cattolica³⁴.

Logicamente, i due processi – evitare l'idolatria e incarnare il Vangelo nella cultura azteca – s'intrecciavano. La ricerca etnografica era essenziale per capire "l'anima culturale" degli aztechi; ma una diffusione degli antichi modi di vivere degli indigeni preispanici supposeva il rischio del ritorno alla idolatria³⁵.

A questo punto, occorre chiarire che gli evangelizzatori del Messico, e particolarmente i francescani, erano tali, evangelizzatori³⁶. Quello che cercavano era la salvezza delle anime, una ad una. L'interesse dei francescani, innegabile, per la cultura mesoamericana, veniva condizionato per il loro interesse per gli indigeni. Per loro era evidente che l'obiettivo era la persona, le persone che avevano

americanos de pastoral, in Josep Ignasi SARANYANA (dir.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona (España) 1990, p. 769.

³⁴ È la tesi, che condividiamo, di Pedro BORGES MORÁN, *Primero hombres, luego cristianos: la transculturación*, in ID. (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vol I, BAC, Madrid 1992, pp. 521-534, dove si riassumono altri contributi dell'autore a questo riguardo. Si veda anche l'opinione di Duverger: «Evidentemente, la cristianización de los indios se efectuó de manera muy particular, puesto que la conversión no se insertó en un proceso de hispanización. El catolicismo por lo tanto se inculcó sobre un fondo indígena sin hacerse vector de una "occidentalización" cualquiera. Se siguió ahí un interesante fenómeno de mestizaje cultural que vio implantarse el cristianismo mientras era parcialmente absorbido por las creencias ancestrales y los modos de pensamiento de origen prehispánico. Se puede pues afirmar, sin temor a la paradoja, que gracias a las órdenes mendicantes los indios de México se convirtieron, pero que también gracias a ellas siguieron siendo indios» (*La conversión*, cit., p. 211).

³⁵ Questo spiega, per esempio, i problemi che ebbe Bernardino di Sahagún nella elaborazione di sua *Historia*, da parte dalle autorità francescane in Messico e della stessa corona spagnola. Cfr. LEÓN-PORTILLA, *Bernardino de Sahagún en Tlatelolco*, cit.

³⁶ A nostro avviso, occorre sempre sottolineare questo aspetto, perché altrimenti si cade nel rischio di non capire affatto il lavoro missionario. A questo riguardo, si veda il punto di vista di due autori: Lino GÓMEZ CANEDO, *Desarrollo de la metodología misional franciscana en América*, in *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, Deimos, Madrid 1987, vol I, pp. 209-250; Antonio MELIS, *Tradizione culturale resistenza nel mondo indigeno*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica: Scoperta e conquista dell'America» 2.1992, p. 235: «In realtà, già negli anni immediatamente successivi alla conquista, alcuni uomini provenienti dalle file dei colonizzatori si erano avvicinati alla cultura dei popoli indigeni con un'autentica volontà di comprensione. Proprio per questo hanno dato un apporto fondamentale alla conoscenza della cultura dei vinti, introducendo un punto di vista complementare a quello dei documenti autoctoni. Nell'area messicana, il nome più importante è sicuramente quello di Bernardino di Sahagún [...] Certo, lo scopo fondamentale della sua opera, rimane l'evangelizzazione».

davanti³⁷. La cultura azteca era qualcosa di importante soltanto nella misura in cui poteva servire per l'evangelizzazione. E, allo stesso tempo, la conoscenza di questa cultura (una delle più raffinate di tutta l'America preispanica) li portò ad una sincera ammirazione. Comunque il loro obiettivo erano le persone³⁸. È per le persone che studiarono la cultura e impararono il nahuatl, trasformandolo anche in lingua scritta. Proprio per questo arrivarono a una conoscenza molto profonda del passato preispanico. Addirittura alcuni di questi francescani pensarono che i valori del mondo azteco preispanico potevano servire come preparazione al Vangelo³⁹.

6. Il ricorso di Fra Juan Baptista Viseo (1555-1609 ca.) ai *huehuehtlahtolli*⁴⁰ aztechi come mezzo di cristianizzazione

Nel 1600 appariva in Messico, nella stampa di Pietro Ocharte il seguente libro: *Huehuehtlahtolli, que contiene las pláticas que los padres y las madres hicieron a*

³⁷ Secondo Pedro Borges: «[los evangelizadores americanos] sin dejar de apreciar la cultura autóctona, *supeditan este valor al de la persona* y optan por su conservación cuando la consideran posible, pero prescinden de ella y la sustituyen por otra cuando de esa manera resulta beneficiado el nativo, porque se inserta en un nivel intelectual, moral, sanitario y hasta económico superior. *Para ellos, lo primero es el hombre; después, las formas culturales*» (Pedro BORGES, *La Iglesia y las culturas prehispánicas*, in ID., (dir.), *Historia de la Iglesia*, cit., vol I, p. 672). Il sottolineato è nostro.

³⁸ Cfr. queste parole di Bernardino di Sahagún, nel prologo generale di sua *Historia*: «Aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido [...] Así están tenidos por bárbaros y por gente de bajísimo quilate –como según verdad, en las cosas de policía echan el pie delante a muchas otras naciones que tiene gran presunción de políticos, sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía»: Bernardino de SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España, Prólogo*, ed. cit., pp. 18-19.

³⁹ Il francescano Jerónimo de Mendieta è uno dei più chiari esempi di valutazione provvidenzialistica di alcuni tratti della cultura e religioni nahua. Per esempio, lui considerava i riti penitenziali preispanici una preparazione alla confessione cristiana: «Finalmente, tenían entendido que por los pecados les venían todos los trabajos y necesidades. Y mucho más entendieron ser esto gran verdad cuando se les predicó conforme a la ley de Dios. Y así les cuadró más de veras el remedio de la confesión, mayormente con las propiedades que en la sacramental confesión concurren»: Jerónimo DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, Libro III, cap. XLI, ed. di Francisco Solano, BAE, Madrid 1973, p. 169. Mi sono occupato di questa questione in *La pastoral de la confesión en México (s. XVI), y los ritos penitenciales mesoamericanos*, in «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», 54 (Immense, Svizzera, 1998/3) 161-192. Francesca Cantù sottolinea come i francescani, e in particolare Mendieta, valutavano positivamente le virtù naturali degli aztechi: *Evangelizzazione e culture indigene*, cit., pp. 178-180.

⁴⁰ Gli autori moderni scrivono questa parola nahuatl in due modi: *huehuehtlahtolli* oppure *huehuehtlatolli*. Noi sempre adopereremo la prima forma, quella usata da León-Portilla, tranne che nelle citazioni letterali dei diversi studiosi.

sus hijos y a sus hijas, y los señores a sus vasallos, todos llenos de doctrina moral y política. Recogido, enmendado y acrecentado por el padre fray Juan Baptista de la orden del Seráfico Padre Sanct Francisco. Si tratta di un'opera integralmente scritta in nahuatl, tranne la copertina e le approvazioni iniziali di diverse autorità ecclesiastiche⁴¹. Il responsabile di questa edizione era Fra Juan Baptista, uno dei grandi francescani della terza generazione di missionari messicani⁴². Prima di considerare il dialogo di Fra Juan Baptista con questo “prodotto culturale” azteco, vediamo cosa sono questi *huehuehtlahtolli*⁴³.

6.1. I *huehuehtlahtolli*, testimoni dell'anima azteca

Per *huehuehtlahtolli* si devono intendere una serie di discorsi, tramandati dalla tradizione, che rispecchiano in grande misura la saggezza degli aztechi⁴⁴. Si tratta di

⁴¹ Ne esistono al meno due originali completi negli Stati Uniti, nella Biblioteca John Carter Brown di Providence (Rhode Island), e nell'Università di Pennsylvania (Filadelfia); sembra che ci sia un esemplare incompleto presso la Biblioteca Pubblica di New York. Miguel León-Portilla e Librado Silva Galeana hanno preparato due edizioni: ANÓNIMO, *Testimonios de la antigua palabra*, Historia 16 (Crónicas de América 56), Madrid 1990, con introduzione, bibliografia e testo bilingue nahuatl - spagnolo annotato; *Huehuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, Secretaría de Educación Pública - Fondo de Cultura Económica, México 1993 (reprint dell'edizione di 1991), con introduzione, bibliografia e traduzione spagnola di tutti i discorsi. Soltanto si dà l'originale nahuatl del primo *huehuehtlahtolli*. Se non diciamo il contrario, citeremo per l'edizione di Madrid 1990. Esiste anche un'edizione facsimile del testo originale di 1600, con introduzione di León-Portilla, pubblicata a Messico nel 1988 per la “Comisión Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos”, soltanto con il testo nahuatl.

⁴² Nacque in Messico nel 1555. Dopo l'ingresso nell'Ordine francescano fu professore di filosofia e teologia nel Convento di Messico e nel Collegio di Santiago di Tlatelolco. Tra le sue opere si contano: *Confesionario en lengua mexicana y castellana* (1599), *La vida y la muerte de tres niños tlaxcaltecas* (1604), *Huehuehtlahtolli* (1600), *Vida y milagros del bienaventurado san Antonio de Padua* (1605), *Sermonario en lengua mexicana* (1607). León-Portilla situa la sua morte in torno a 1609 (cfr. *Introducción, Testimonios de la antigua palabra*, Madrid 1990, p. 18). Cfr. anche Josep Ignasi SARANYANA - Carmen J. ALEJOS GRAU, *Catequesis posttridentina: Juan Bautista Viseo y su predicación en mexicano*, in Josep Ignasi SARANYANA (dir.), *Teología en América Latina*, cit., pp. 244-248.

⁴³ In appendice abbiamo riportato la traduzione spagnola di due dei *huehuehtlahtolli* pubblicati da Baptista.

⁴⁴ Riassumiamo qui diversi studi sull'argomento: Angel María GARIBAY K., *Historia de la literatura náhuatl*, Porrúa (Sepan Cuántos 626), México 1992, pp. 401-448; Josefina GARCÍA QUINTANA, *Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos*, in «Estudios de Cultura náhuatl» 11 (México 1974) 137-182; ID., *El Huehuehtlatolli –antigua palabra– como fuente para la historia sociocultural de los nahuas*, in «Estudios de Cultura náhuatl» 12 (México 1976) 61-71; Georges BAUDOT, *Un huehuehtlatolli desconocido de la Biblioteca Nacional de México*, in «Estudios de Cultura náhuatl» 13 (México 1978) 69-72; ID., *Utopia e storia in Messico. I primi cronisti della civiltà messicana (1520-1569)*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1991. Inoltre sono da considerare le due introduzioni di León-Portilla alle edizioni di Madrid e Messico dell'opera di Fra Juan Baptista, e l'edizione critica del libro sesto della *Historia*

ragionamenti anonimi, formati e rielaborati con il passare di secoli, che si usavano nei due centri di educazione degli aztechi – il *calmecac* per i nobili, e il *telpochcalli* per il popolo –. In questi discorsi i maestri trasmettevano ai giovani tutta la sapienza necessaria per affrontare la vita. Ci sono anche *huehuehtlahtolli* pronunciati dai sacerdoti agli dei; dai genitori ai loro figli e figlie nei *momenti di passaggio*: adolescenza, matrimonio; dal marito alla moglie e viceversa; dagli anziani ai commercianti giovani che partivano in viaggio, ecc. Seguendo le classifiche di García Quintana e León-Portilla, in questi *huehuehtlahtolli* si possono distinguere delle categorie: religiosi, rituali, di palazzo, di lavoro specialistico, familiari, letterari, popolari. Alcuni appartengono ai cosiddetti *riti di passaggio*, altri si muovono nell’ambito socio-politico, lavorativo, di cortesia, religiosi⁴⁵. Comunque sia, ciò che più ci interessa rilevare è che questi discorsi rappresentano, accanto al loro alto valore letterario, il culmine della sapienza azteca o nahua. La loro lettura e studio porta direttamente alla conoscenza della radice ultima dell’*ethos* del popolo azteco⁴⁶.

Se torniamo per un momento alla definizione di cultura sopra esposta, ci rendiamo conto dell’alto valore umano di questi *huehuehtlahtolli*: «con l’andar del tempo [l’uomo], esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali affinché possano servire al progresso di molti, anzi, di tutto il genere umano»⁴⁷. Risulta logico, pertanto, l’interesse rivolto ad essi da parte di alcuni missionari. Se volevano evangelizzare fino in fondo gli aztechi, non potevano non misurarsi con alcune delle principali manifestazioni della loro cultura.

6.2. Il ricorso ai *huehuehtlahtolli* da parte dei francescani come mezzo di evangelizzazione

Fra Juan Baptista non è il primo missionario messicano ad occuparsi dei *huehuehtlahtolli*. Prima di lui lo aveva fatto Fra Andrés de Olmos⁴⁸ e Fra

di Sahagún di Díaz Cíntora: *Huehuehtlatolli. Libro sexto del Códice Florentino*, Paleografía, versión, notas e índices de Salvador Díaz Cíntora, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1995 (cfr. pp. 5-15).

⁴⁵ Cfr. GARCÍA QUINTANA, *El Huehuehtlatolli*, cit., p. 66; LEÓN-PORTILLA, *Introducción, Testimonios de la antigua palabra*, cit., pp. 24-25.

⁴⁶ Secondo le belle parole di Garibay, «digamos, de una vez por todas, que parece ser este uno de los más seguros veneros de la mentalidad antigua y el mejor instrumento para conocer las ideas morales y filosóficas de los mexicanos de antaño»: *Historia de la literatura*, cit., p. 415. Della stessa opinione sono García Quintana (cfr. *El Huehuehtlatolli*, cit., p. 61) e León-Portilla (cfr. *Introducción, Huehuehtlahtolli*, Mexico 1993, p. 32).

⁴⁷ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 53.

⁴⁸ Nacque nei primi anni del XVI secolo. Arrivò in Messico nel 1528 con il primo vescovo, Fra Juan de Zumárraga. Imparò il nahuatl fino a dominarlo. Nel 1547 completò una grammatica nahuatl. Si conservano numerosi manoscritti dei suoi lavori. Morì nel 1571. In realtà, come spiega León-Portilla nella introduzione all’opera di Fra Juan Baptista, quello che fece Baptista fu

Bernardino de Sahagún⁴⁹. I francescani avevano capito che si trovavano di fronte a una eredità culturale di prima categoria, che meritava di essere conservata. A questo riguardo, è molto significativa l'intitolazione del libro VI dell'*Historia* di Sahagún: *Sulla Retorica e Filosofia morale e Teologia della gente messicana, dove ci sono cose molto curiose, sulle delicatezze della sua lingua, e cose molto squisite riguardo alle virtù morali*⁵⁰. Il francescano si sofferma su due aspetti dei *huehuehtlahtolli*: la bellezza della espressione letteraria e la saggezza morale. Nel corso dei diversi capitoli, Sahagún si riferisce molte volte a questi due aspetti (soprattutto a quello letterario) con valutazioni molto positive⁵¹. Infatti, Duverger

compilare una serie di *huehuehtlahtolli* a sua volta raccolti da Olmos. García Quintana ha fatto una edizione critica di uno dei *huehuehtlahtolli* di Olmos, facendo la comparazione con il testo pubblicato dopo da Fra Juan Baptista : Josefina GARCÍA QUINTANA, *Exhortación de un padre a su hijo*, cit.

⁴⁹ La maggior parte dei *huehuehtlahtolli* raccolti da Sahagún si trovano nel libro VI della sua *Historia*. Dal rapporto di queste due serie di *huehuehtlahtolli* raccolte da Olmos e Sahagún si occupa Garibay, *Historia de la literatura*, cit., pp. 438-439; cfr. anche Georges BAUDOT, *Utopia e storia*, cit., pp. 206-207, 416-417. Díaz Cántora indica che i veri *huehuehtlahtolli* del libro VI sono quelli dei cap. XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII e XL (cfr. *Huehuetlatolli*, cit. p. 5).

⁵⁰ «Libro VI. De la Retórica y Filosofía moral y Teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas, tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales»: ed. cit., p. 295.

⁵¹ Cap. 1, «...usan de muy hermosas metáforas y maneras de hablar»; cap. 3, «...es oración de los sátrapas, que contiene muy delicadas metáforas y muy elegante lenguaje»; cap. 4, «...es oración de los sátrapas que contiene sentencias muy delicadas»; cap. 5, «...es oración del mayor sátrapa donde se ponen delicadezas muchas en penitencia y en lenguaje»; cap. 6, «...es la oración o maldición del mayor sátrapa, contra el señor, donde se pone muy extremado lenguaje y muy delicadas metáforas»; cap. 8, «...contiene muy delicada materia»; cap. 10, «...tiene maravilloso lenguaje y muy delicadas metáforas y admirables avisos»; cap. 13, «...usa en ella [oración] de muchos colores retóricos»; cap. 17, «...del razonamiento, lleno de muy buena doctrina en lo moral»; cap. 19, «...más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el púlpito, por el lenguaje y el estilo que están (*mutatis mutandis*) a los mozos y mozas, que otros muchos sermones»; cap. 20, «...donde pone muchas consideraciones al propósito con maravillosas maneras de hablar y con delicadas metáforas y propísimos vocablos»; cap. 21, «...con muchas comparaciones y ejemplos muy al propósito con excelente lenguaje; tratando esta materia ofrécese tocar otras muchas cosas gustosas de leer»; cap. 27, «...donde se ponen muchas cosas apetitosas de leer y de saber y muy buen lenguaje mujeril y muy delicadas metáforas»; cap. 28, «...donde hay cosas bien gustosas de leer»; cap. 33, «...donde hay muy esmerado lenguaje»; cap. 34, «...con lenguaje muy tierno y amoroso, lleno de mil dijes»; cap. 43, «...de algunas metáforas delicadas». Comunque, va detto anche che Sahagún segnala che queste orazioni e discorsi contengono alcuni errori idolatrici che vanno combattuti: cap. 8, «...están expresos en ella muchos de los errores que antiguamente tenían»; cap. 29, «...donde hay cosas que los confesores hay harta necesidad que las sepan»: cfr. ed. cit., pp. 295-424.

sottolinea che i francescani volevano conoscere fino in fondo la lingua náhuatl, senza fermarsi ad un livello di principianti⁵².

In ogni caso, siccome i francescani non erano antropologi, ma evangelizzatori, tentarono di servirsi degli *huehuehtlahtolli* per l'evangelizzazione. Esplicitamente è quello che dice Sahagún nell'intitolazione del cap. 19 del libro VI di sua *Historia*: «...più servirebbero questi due discorsi detti sul pulpito, per il loro linguaggio e stile (*mutatis mutandis*) ai ragazzi e alle ragazze, che non molte prediche»⁵³. Questo è ciò che fece Fra Juan Baptista; *mutatis mutandis*, cioè cambiare alcune cose idolatriche per servire l'evangelizzazione. Comunque, a quanto sembra, non c'era tanto da cambiare.

Già Olmos nella sua raccolta di *huehuehtlahtolli* aveva fatto un lavoro di “ripulitura” per eliminare i riferimenti idolatrici. Abbiamo il riferimento esplicito del giudice (*oidor*) Alonso de Zorita, che alla fine del XVI secolo scriveva al re di Spagna Filippo II una *Relazione dei signori della Nuova Spagna*, e li diceva che il frate aveva preso il racconto degli indigeni senza cambiare il testo; anche se, dice Zorita «i nomi che c'erano dei suoi dei disse [agli indiani] che li togliessero e mettessero il nome del Dio vero e Signore nostro»⁵⁴. García Quintana ha tentato di individuare quale siano state le aggiunte cristiane di uno di questi *huehuehtlahtolli* di Olmos, ma confessa la grande difficoltà di questa analisi, che impedisce una conclusione definitiva⁵⁵. Sahagún, invece, sembra che sia stato molto più “fedele” al

⁵² «El objetivo final [de los franciscanos] es poder expresarse como un indígena, a la manera indígena, y no como un español que traduce palabra por palabra frases pensadas en español»: DUVERGER, *La conversión*, cit., p. 140.

⁵³ Libro VI, cap. 19: «...más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el púlpito, por el lenguaje y el estilo que están (*mutatis mutandis*) a los mozos y mozas, que otros muchos sermones» (ed. cit., p. 349).

⁵⁴ Ecco il testo spagnolo del paragrafo: «Demás de criar los hijos con la disciplina e cuidado que se ha dicho, los padres ansimismo lo tenían en les dar muchos y muy buenos consejos, y los tienen hoy en día los indios principales por memoria en sus pinturas. E un religioso muy antiguo en aquella tierra [Olmos], e que ha siempre tratado e comunicado y doctrinado aquellas gentes, los tradujo de su lengua, y dice que hizo a unos principales que los escribiesen, e que no pusiesen más que la sustancia de ellos, e que los escribieron y ordenaron en su lengua sin estar él presente, y los sacaron de sus pinturas, que son como escritura e se entienden muy bien por ellas; e que no mudó letra de lo que le dieron, más que dividirlo en párrafos o partículos [sic] para que mejor se entendiese la sentencia; y que los nombres que había de sus dioses, les avisó que los quitasen e pusiesen el nombre de Dios verdadero y Señor nuestro»: ALONSO DE ZORITA, *Relación de los señores de la Nueva España*, ed. di Joaquín Rodríguez Cabañas, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario 32), México 1993 (3ª ed), p. 68. Sottolineato nostro.

⁵⁵ Josefina GARCÍA QUINTANA, *Exhortación de un padre a su hijo*, cit., p. 146: «...de momento nada definitivo puede concluirse respecto a lo que es cristiano o puramente indígena en el contenido de esta exhortación, hasta en tanto no se realice un estudio mucho más amplio y profundo de todo el material existente».

testo preispanico nella collezione di *huehuehtlahtolli* offerti nella sua *Historia*, probabilmente perché non li voleva adoperare come testo catechetico⁵⁶. Comunque, anche Sahagún compose *huehuehtlahtolli* specificamente cristiani per l'evangelizzazione, come dimostra la sua *Psalmodia cristiana*, pubblicata in Messico nel 1583⁵⁷. Crediamo che queste parole di Baudot, riferite a Olmos, possono estendersi al lavoro di altri francescani: «Lo *huehuehtlatolli* predicava, oltre ad una preoccupazione costante per la dignità ed un comportamento riservato, qualità come l'umiltà, la generosità, la cortesia, una certa avversione per gli eccessi e la passione, che non potevano non impressionare molto favorevolmente un Frate Minore [Olmos] proveniente della società spagnola del XVI secolo, in cerca di anime per fondare il Regno. Nessun dubbio, allora, che se si era così profondamente sedotti da quest'aspetto della cultura messicana, si potesse essere altrettanto tentati di usarla per facilitare l'introduzione della nuova fede. E le virtù valorizzate dagli *huehuehtlatolli* erano così perfettamente cristiane, talmente conformi ai desideri dei religiosi, che si poteva solamente favorire la loro massima diffusione, con l'ulteriore vantaggio che, presentate nelle forme letterarie e rituali specificamente indigeni e quindi proposti in una realistica continuità culturale con le norme di

⁵⁶ Garibay offre l'ipotesi che i *huehuehtlahtolli* contenuti nel libro VI della *Historia* provengono anche di Olmos (cfr. *Historia de la literatura*, cit., pp. 425-427). Questo però non regge se teniamo conto che nei discorsi della *Historia* compaiono con grande naturalezza i nomi dei dei, cosa espressamente combattuta da Olmos nella sua raccolta. ¿Sarebbe che Sahagún aveva avuto accesso ai testi di Olmos in una versione previa alla "ripulitura" cristiana? Secondo Zorita, gli indiani erano stati avvertiti perché togliessero i nomi dei dei. Baudot, a questo punto, è molto esplicito: «Tuttavia, tanto per la loro tematica [...], che per il loro stile e la loro lingua preziosa, spesso esoterica, visibilmente originaria delle caste più nobili di Città del Messico e di Tlatelolco, gli *huehuehtlatolli* di Sahagún differiscono assai sensibilmente da quelli di Olmos che li trae dalle classi più modeste di Texcoco. Ancor meglio e contrariamente ad Olmos [...] i riferimenti espliciti alle divinità del politeismo precolombiano non sono stati cancellati e censurati da Sahagún»: Georges BAUDOT, *Utopia e storia*, cit., p. 206. Della stessa opinione è García Quintana, *Exhortación de un padre a su hijo*, cit., p. 145.

⁵⁷ Cfr. la recente edizione: Bernardino de SAHAGÚN, *Psalmodia cristiana y Sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana*, edición, introducción, versión del nahuatl y notas de José Luis Suárez Roca; prólogo de Miguel León Portilla, Diputación de León, Instituto Leonés de Cultura, León 1999. Tutta la *Psalmodia* può considerarsi come una collana di *huehuehtlahtolli* cristiani creati da Sahagún. Fuori della *Psalmodia*, Baudot ha trovato altri due *huehuehtlahtolli* composti da Fra Bernardino: *Los huehuehtlatolli en la cristianización de México: dos sermones en la lengua náhuatl de Fray Bernardino de Sahagún*, in «Estudios de Cultura Náhuatl» 15 (México 1980) 125-145. Un'altra questione molto interessante viene segnalata da Díaz Cíntora: Sahagún compose alcune predicazioni proprio per combattere gli *huehuehtlahtolli* precristiani (cfr. *Huehuetlatolli*, cit. pp. 5, 12-15). Lì si riferisce alle prediche conosciute come *Apéndice a la Postilla*: BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio cotidiano*, paleografía, edición facsimilar, versión española y notas de Arthur J.O. Anderson ; prólogo de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, México, D.F. 1993.

morale e di stile del popolo vinto, avrebbero avuto ben più possibilità di essere capite ed accettate»⁵⁸.

Adesso ci soffermeremo sul lavoro fatto da Fra Juan Baptista. Come si è appena detto, il lavoro di cristianizzazione dei *huehuehtlahtolli* preispanici di questo frate partiva da un testo in parte cristianizzato da Olmos⁵⁹. Di seguito, Baptista aveva percorso questa strada in una doppia direzione; da una parte, intercalando “pezzi” cristiani all’interno del testo “originale”; a modo di esempio, nella “Risposta con la quale la moglie risponde alla parola del marito”, finisce con un riferimento alla Madonna⁶⁰. Inoltre, furono create *huehuehtlahtolli* interamente cristiani che, adoperando la retorica preispanica, tentavano di penetrare meglio nella mentalità dell’indigeno. A questo gruppo appartengono gli ultimi sei *huehuehtlahtolli* stampati da Fra Juan Baptista, che si occupano di temi specificamente cristiani: il modo di confessare, di comunicare, l’eccellenza del battesimo, della vita cristiana, ecc⁶¹.

⁵⁸ Georges BAUDOT, *Utopia e storia*, cit., p. 208. L’importante citazione di Baudot continua così: «Lo *huehuehtlatolli* poteva perciò diventare un’eccellente arma per facilitare o coadiuvare l’evangelizzazione, conservando nella predicazione evangelica le formule messicane e lo stile propriamente aborigeno, che erano infinitamente auspicabili nella prospettiva dell’edificazione del Regno con i soli Indiani». Volutamente abbiamo lasciato in calce questa parte della citazione di Baudot: qui compare una tesi molto cara allo studioso francese, vale a dire il millenarismo francescano di tipo gioachimita. Non vogliamo qui entrare nella questione del millenarismo francescano discusso da alcuni: cfr. Josep Ignasi SARANYANA- Ana de ZABALLA BEASCOECHEA, *Joaquín de Fiore y América*, Eunat, Pamplona 1995 (2^a ed); e anche Ana de ZABALLA BEASCOECHEA, *Joaquinismos, utopías, milenarismos y mesianismos en la América colonial*, in J. I. Saranyana (dir), *Teología en América Latina*, cit., vol. I, pp. 613-640.

⁵⁹ Come spiega García Quintana per uno di questi *huehuehtlahtolli*, «es el caso que, comparando la exhortación del padre al hijo de Olmos con la misma de Juan Bautista, se comprueba que es casi en su totalidad idéntica. Ésta corrige aspectos gramaticales, modifica tiempos verbales, añade partículas, pone una palabra por otra sinónima por considerarla quizá más apropiada y añade algunas frases que tienen el propósito muy claro de incluir conceptos cristianos, además de los que ya Olmos le había añadido»: GARCÍA QUINTANA, *Exhortación de un padre a un hijo*, cit., p. 141. Sottolineato nostro.

⁶⁰ È molto difficile occuparsi di questo argomento senza fare uno studio del testo nahuatl, e delle versioni manoscritte. Comunque sia, diamo qui la traduzione spagnola di Librado Silva Galeana di questo brano: «...¿en quién tal vez me dejas? Porque yo tu carne, tus huesos me vuelvo. ¿Acaso en verdad me estarás ocultando algo, me estarás mintiendo? Porque yo seré lo que guardes, mi varón, mi señor. *Se lo expreso a aquella que es abogada nuestra, la rectamente consagrada, doncella divina, que siempre está brillando enteramente junto a su hijo amado, el Señor Nuestro, Jesucristo*»: *Testimonios de la antigua palabra*, cit., p. 137. Sottolineato nostro.

⁶¹ “Exhortación a los que se educan en la Iglesia; cómo pueden servir a Dios, cómo se confesarán, y cómo se dispondrán para comulgar”; “Exhortación a aquellos que en el templo viven, para que crean plenamente en el Señor Nuestro, Jesucristo, y así bien guarden, como cosa maravillosa, sus mandamientos”; “He aquí lo que se hace la obligación del médico, del que cura a la gente, para que le hable y consuele al enfermo”; “Exhortación con la que se le explica a la gente, se le dice cómo es muy grande, muy importante el cristianismo, la vida cristiana”; “Plática con la

I diversi autori che si sono occupati degli *huehuehtlahtolli* hanno dato diverse spiegazioni a questa cristianizzazione dell'antica parola azteca. Garibay insiste su due aspetti: la conservazione dei tratti culturali nahua degni di essere ricordati⁶², e la sottomissione dell'*ethos* azteco ai precetti del Decalogo, della legge naturale⁶³. García Quintana parla di strumenti di penetrazione nella mentalità indigena⁶⁴. Baudot, con una felice metafora, si riferisce a mezzi di «trasfusioni spirituali»⁶⁵. Duverger espone l'interesse dei francescani per fare del náhuatl una vera lingua di cultura⁶⁶. Da parte di León-Portilla viene segnalato il grande interesse di questa cristianizzazione della antica parola come campo di ricerca⁶⁷.

que se explica que es una gran honra, un gran honor, el recibir el santo bautismo, el mojamiento de la cabeza”; “Plática en la que se explica cómo es muy grande, muy honroso que hayamos sido socorridos con el amoroso sufrimiento y la amorosa muerte de nuestro Dios, el Señor Jesucristo”: cfr. ANÓNIMO, *Testimonios* cit., pp. 211-253. Nel nostro Appendice 2 presentiamo la versione spagnola di Silva Galeana di uno di questi *huehuehtlahtolli* “cristiani”.

⁶² GARIBAY, *Historia de la literatura*, cit., p. 407: «...a un material netamente pagano, por su origen y su ideología, se adicionan reflexiones de carácter cristiano, con el fin de poder conservar el conjunto y guardar aquella producción que no era digna de perecer».

⁶³ *Ibid*, p. 410: «Es muy natural que los franciscanos recopiladores de estos restos literarios hayan tratado de someter a la norma y reglamento de los preceptos del Decálogo cuanto hallaban en las viejas culturas. Lo contrario hubiera sido una anomalía».

⁶⁴ Così definisce la categoria di *huehuehtlahtolli* cristiani: «los elaborados por los frailes basándose en los antiguos, como uno de los medios más eficaces de penetrar la mentalidad indígena con los conceptos de la nueva religión»: GARCÍA QUINTANA, *El Huehuehtlatolli*, cit., p. 66.

⁶⁵ G. BAUDOT, *Un huehuehtlatolli desconocido*, cit., p. 72: «Las pequeñas modificaciones “cristianizadoras” que notamos serían obra del mismo misionero colector y alfabetizador que intentaría así utilizar un excelente texto indígena, perfectamente entendido y gustado por sus oyentes caciques indios y que le permitiría en sus predicaciones ir inculcando la creencia monoteísta católica [...] textos de la índole del que sacamos a la luz debían ser los bienvenidos para facilitar ciertas transfusiones espirituales».

⁶⁶ Lo studio dei *huehuehtlahtolli* ha portato ai francescani a vedere le possibilità di fare del náhuatl una lingua colta: «La investigación sistemática de la hermosa lengua mexicana, el hacer resaltar las formas metafóricas o las expresiones poéticas supera las solas necesidades utilitarias. Se orienta en realidad a presentar el náhuatl como verdadera lengua de cultura [...] al probar que el náhuatl es una lengua que puede servir de puente a la poesía, a la historia o a la reflexión moral, los franciscanos afirman abiertamente que se puede ser indio y civilizado»: DUVERGER, *La conversión*, cit., p. 141.

⁶⁷ Così lo espressa nell'introduzione dell'edizione di Madrid dei *huehuehtlahtolli* di Fra Juan Baptista : «De gran interés es atender a la forma como se adoptaron en los textos que integran esta categoría de *huehuehtlahtolli cristianizantes*, las metáforas y otras expresiones del género de *la antigua palabra*, para transmitir ahora conceptos, a veces muy complejos, de una religión muy diferente a la que antes imperaba en Mesoamérica. Este campo de indagación permanece abierto a la investigación. Debe notarse además la pervivencia en tales nuevas pláticas de vocablos con connotaciones claramente prehispánicas pero empleados para significar ideas o realidades propias de la religión cristiana y de la cultura española»: *Introducción* a ANÓNIMO, *Testimonios* cit., p. 27.

6.3. Riflessioni storico-teologiche

In conclusione, vorremmo riprendere, in parte, la sfida lanciata da León-Portilla. Da un punto di vista antropologico-linguistico, la questione del dialogo evangelizzazione / mentalità azteca è stata ampiamente affrontata da Louise M. Burkhart⁶⁸. Noi faremo delle considerazioni di tipo storico - teologico.

Da un punto di vista storico, si può constatare che questa cristianizzazione dei *huehuehtlahtolli* suppone un capitolo molto interessante dell'inculturazione del Vangelo tentata dai francescani nella cultura azteca. Un altro capitolo sarebbero i catechismi pittografici, che seguivano il sistema dei codici preispanici⁶⁹. La *Psalmodia cristiana* di Bernardino di Sahagún (México 1583) sarebbe anche un prezioso sforzo di predicazione cristiana seguendo i modi aztechi, come già abbiamo accennato⁷⁰.

Dalla prospettiva teologico - missionaria ci possiamo riallacciare a quanto detto nella prima parte di queste riflessioni. L'atteggiamento di Fra Juan Baptista di fronte ai *huehuehtlahtolli* può considerarsi perfettamente coerente con la più genuina tradizione dell'umanesimo cristiano. Questo potrebbe descriversi in tre aspetti: a) valutazione della realtà creata, e pertanto, della cultura; c) interesse prioritario della persona; d) l'evangelizzazione non distrugge l'elemento umano, ma lo eleva al piano soprannaturale facendone strumento della gloria di Dio.

La cultura, e soprattutto quei livelli più profondi di essa, deve essere sottoposta ad un processo di attento discernimento per poter trasformarsi in strumento capace di dare gloria a Dio. I missionari si resero conto che nei *huehuehtlahtolli* si trovava

⁶⁸ Louise M. BURKHART, *The slippery earth. Nahuatl-Christian moral dialogue in sixteenth century Mexico*, University of Arizona Press, 1989. La professoressa Burkhart fa un interessante confronto tra i modi retorici aztechi e quelli dei frati. Arriva a delle conclusioni negative riguardo alla capacità degli aztechi di capire il messaggio cristiano in pienezza, pur tenendo conto del grande sforzo di alcuni missionari per adattarsi alla loro mentalità. Sulla questione delle predicazioni, cfr. in particolare pp. 188-191. Comunque, pensiamo che l'approccio antropologico, sempre interessante, ha bisogno di integrazione teologica; altrimenti si rischia di affrontare il delicato problema dell'evangelizzazione da un punto di vista epidermico.

⁶⁹ Su questi catechismi, chiamati anche testeriani, si veda un elenco in John B. GLASS, *A Census of Middle American Testerian Manuscripts*, in *Handbook of Middle American Indians*, 14: Howard F. Cline (ed.), *Guide to ethnohistorical sources: part three*, University of Texas Press, Austin (TX) - London 1975, pp. 281-296. Per uno studio storico - teologico si veda Juan Guillermo DURÁN, *Monumenta catechetica hispanoamericana*, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1984, pp. 69-167: studio ed edizione di quattro catechismi pittografici.

⁷⁰ Cfr. edizione cit. Come afferma José Luis Suárez Roca nell'introduzione, pp. XLIV-XLV: «sutilmente se destilaba la ideología cristiana en la médula misma de la expresión poética autóctona. El contenido dogmático cristiano se vertía en vasos de la antigua forma poética del Anáhuac [...]. Su programa no fue destruir, sino reformar, inyectando el espíritu nuevo en las viejas formas. Es el programa que siguió Sahagún en la Psalmodia».

un chiaro esempio della più radicale mentalità azteca. Fecero uno sforzo di “chirurgia culturale” con lo sguardo fisso all’evangelizzazione⁷¹. La valutazione e l’uso evangelizzatore dei *huehuehtlahtolli* aztechi non va considerato come una “denaturalizzazione” oppure una “strumentalizzazione puramente strategica” di un tratto culturale preispanico. Suppone, invece, una grande valutazione positiva. Fra Juan Baptista, come già prima Olmos e Sahagún, considerò i discorsi dell’antica parola nahua un canale di penetrazione del messaggio cristiano (dopo un lavoro di purificazione dell’idolatria). Più che altre manifestazioni della cultura azteca, gli *huehuehtlahtolli* furono altamente considerati per il grande contenuto di saggezza naturale che mostravano, perfettamente condivisibile dai frati. Così l’antica parola acquistava una dignità mai conosciuta prima, quella di servire alla diffusione della Parola. L’interesse primario dell’evangelizzazione, comunque, non escludeva una sincera ammirazione per la saggezza azteca. Ma, per il raccoglitore di *huehuehtlahtolli*, quello che più contava era la salvezza degli aztechi, uno ad uno. E in funzione di questo scopo veniva valutata la sua ancestrale tradizione.

7. Bibliografia

7.1. Bibliografia teologico - missiologica

BASEVI, Claudio *Dios Padre en la “Bendición” inicial de Ef 1, 3-14*, in José Luis ILLANES et alii, *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo. XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, pp. 73-86.

CARRIER, Hervé, *Dizionario della cultura*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997.

CARRIER, Hervé, *Guide pour l’inculturation de l’Évangile*, Università Gregoriana, Roma 1997.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, Istruzione *Fede ed inculturazione*, in «La Civiltà Cattolica» 140 (1989) 158-177.

CONC. VATICANO II: *Enchiridion Vaticanum I: Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna 1981 (13^a ed).

CHAUTARD, Dom, *L’anima di ogni apostolato*, Nuova redazione di Bernard Martelet, Edizioni Paoline (Spiritualità/Maestri 13), Cinisello Balsamo (Milano) 1987.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, Beato Josemaría, *La Chiesa nostra Madre*, Ares, Milano 1993 (2^a ed).

⁷¹ Sul tema si veda l’importante saggio di Louis J. LUZBETAK, *Chiesa e culture*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1991, pp. 333-347. L’autore distingue tre gradi in ogni cultura: il livello esterno delle forme culturali; il livello intermedio di “integrazione strutturale”; e il livello più profondo di “integrazione psicologica”. In questo ultimo grado si trova la “mentalità di un popolo”, che comprende «il complesso delle premesse soggiacenti, i valori radicali e gli obiettivi e le forze fondamentali; i punti di partenza del ragionamento, nella reazione e nella motivazione di un popolo» (p. 333). È a questo livello che si trovano i *huehuehtlahtolli* nella cultura azteca.

ESQUERDA BIFET, Juan, *Teología de la evangelización*, BAC, Madrid 1995.

GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica Redemptor hominis* (1979): *Enchiridion Vaticanum 6. Documenti ufficiali della Santa Sede 1977-1979*, EDB, Bologna 1983 (12ª ed.), pp. 772-887.

GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO*, Parigi, 2 giugno 1980. Originale francese in Libreria Editrice Vaticana, *Insegnamenti Giovanni Paolo II*, III/1 (1980), pp. 1636-1655.

GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica Slavorum apostoli* (1985): *Enchiridion Vaticanum 9. Documenti ufficiali della Santa Sede 1983-1985*, EDB, Bologna 1987, pp. 1528-1591.

GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica Redemptoris missio* (1990): *Enchiridion Vaticanum 12. Documenti ufficiali della Santa Sede 1990*, EDB, Bologna 1992, pp. 448-623.

GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale Ecclesia in Africa*, (1995): Paoline (Magistero 249), Milano 1995.

LUZBETAK, Louis J., *Chiesa e culture*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1991.

MONTANI, Mario, *Filosofia della cultura. Problemi e prospettive*, LAS (Biblioteca di Scienze Religiose 97), Roma 1996 (2ª ed).

MORALES, José, *El Misterio de la Creación*, Eunsa, Pamplona 1994.

MÜLLER, Karl, *Teologia della missione*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1991.

PAOLO VI, *Esortazione apostolica Evangelii nuntiandi* (1975): *Enchiridion Vaticanum 5. Documenti ufficiali della Santa Sede 1974-1976*, EDB, Bologna 1986, pp. 1008-1125.

SÁNCHEZ DE TOCA ALAMEDA, Melchor, *El diálogo fe – cultura en el magisterio contemporáneo*, in «Culturas y fe» 7/3-4 (Vaticano 1999) 183-198 y 264-275.

SANTOS HERNÁNDEZ, Angel, *Teología sistemática de la misión: progresiva evolución del concepto de misión*, Verbo Divino, Estella (España) 1991.

WOLANIN, Adam, *Teologia della missione*, Università Gregoriana, Roma 1994.

7.2. Bibliografía storica

ANÓNIMO, *Testimonios de la antigua palabra*, ed. de Miguel León-Portilla y Librado Silva Galeana, Historia 16 (Crónicas de América 56), Madrid 1990.

BAUDOT, Georges, *Un huehuetlatolli desconocido de la Biblioteca Nacional de México*, en «Estudios de Cultura Náhuatl» 13 (México 1978) 69-87.

BAUDOT, Georges, *Los huehuehtlatolli en la cristianización de México: dos sermones en la lengua náhuatl de Fray Bernardino de Sahagún*, in «Estudios de Cultura Náhuatl» 15 (México 1980) 125-145.

BAUDOT, Georges, *Utopia e storia in Messico. I primi cronisti della civiltà messicana (1520-1569)*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1991.

BORGES MORÁN, Pedro, *Primero hombres, luego cristianos: la transculturación*, en ID. (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vol I, BAC, Madrid 1992, pp. 521-534.

BORGES MORÁN, Pedro, *La Iglesia y las culturas prehispánicas*, en ID. (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vol I, BAC, Madrid 1992, pp. 671-684.

BURKHART, Louise M., *The slippery earth. Nahua-Christian moral dialogue in sixteenth century Mexico*, University of Arizona Press, 1989.

DÍAZ CÍNTORA, Salvador (a cura di), *Huehuehtlatolli. Libro sexto del Códice Florentino*, Paleografía, versión, notas e índices de –, Universidad Nacional Autónoma de México (Coordinación de Humanidades. Seminario de estudios para la descolonización de México), México 1995.

CANTÚ, Francesca, *Evangelizzazione e culture indigene. I francescani e l'evangelizzazione del Messico*, in Luciano Vaccaro (a cura di), *L'Europa e l'Evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Centro Ambrosiano (Europa Ricerche 1), Milano 1995, pp. 165-193.

DURÁN, Juan Guillermo, *Monumenta catechetica hispanoamericana*, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, vol. I, Buenos Aires 1984.

DURÁN, Juan, Guillermo *Los instrumentos americanos de pastoral*, in Josep Ignasi SARANYANA (dir.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona (España) 1990, pp. 747-792.

DUVERGER, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México 1993 (1ª ed. spagnola).

GARCÍA QUINTANA, Josefina, *Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos*, en «Estudios de Cultura Náhuatl» 11 (México 1974) 137-182.

GARCÍA QUINTANA, Josefina, *El Huehuehtlatolli –antigua palabra– como fuente para la historia sociocultural de los nahuas*, en «Estudios de Cultura náhuatl» 12 (México 1976) 61-71.

GARIBAY K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, Porrúa (Sepan Cuántos 626), México 1992.

GLASS, John B., *A Census of Middle American Testarian Manuscripts*, in *Handbook of Middle American indians*, 14: Howard F. Cline (ed.), *Guide to ethnohistorical sources: part three*, University of Texas Press, Austin (TX) - London 1975, pp. 281-296.

GÓMEZ CANEDO, Lino, *Desarrollo de la metodología misional franciscana en América*, in *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, vol I, Deimos, Madrid 1987, pp. 209-250.

GÓMEZ CANEDO, Lino, *Pioneros de la cruz en México*, BAC, Madrid 1988.

Huehuehtlatolli. Testimonios de la antigua palabra, Estudio introductorio Miguel León-Portilla, transcripción del texto náhuatl y traducción al castellano de Librado Silva Galeana, Secretaría de Educación Pública - Fondo de Cultura Económica, México 1993.

KROEBER, Alfred L. - Clyde KLUCKHOHN, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, The Museum, Cambridge, Mass. 1952.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Bernardino de Sahagún en Tlatelolco*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México 1999.

MARTÍNEZ FERRER, Luis, *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, Universidad Pontificia (Bibliotheca Mexicana 10), México 1998.

MARTÍNEZ FERRER, Luis, *La pastoral de la confesión en México (s. XVI), y los ritos penitenciales mesoamericanos*, in «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», 54 (Immense, Svizzera, 1998/3) 161-192.

MARTÍNEZ FERRER, Luis, *A proposito del dialogo Evangelizzazione-Culture indigene nell'America latina (1492-1825). Testimonianze di alcuni missionari*, in «Annales Theologici» 13/2 (Roma 1999) 517-539.

MARZAL, Manuel, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1986.

MELIS, Antonio, *Tradizione culturale resistenza nel mondo indigeno*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica» (Dipartimento di Studi storici dal medioevo all'età contemporanea, Università di Roma "La Sapienza") 2 (1992): Scoperta e conquista dell'America, pp. 231-241.

MENDEIETA, Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, ed. di Francisco Solano, Ed. Atlas, BAE 260-261, Madrid 1973, 2 vol.

MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* [México 1571], Ediciones Cultura Hispánica (Colección de incunables americanos, 4) Madrid 1944.

NICOLAU D'OLWER, Luis - Howard F. CLINE, *Bernardino de Sahagún, 1499-1590*, in *Handbook of Middle American Indians*, XIII, *Guide to Ethnohistorical Sources*, Part 2, University of Texas Press, Austin 1973, pp. 186-239.

PEREIRA SOMOZA, Ramón, *Valoración de la cultura y la religión nahuas en relación con la Evangelización, en la "Historia General de las cosas de la Nueva España" de fray Bernardino de Sahagún*, Tesi Dottorale, Facoltà di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2000, *pro manuscripto*.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio cotidiano*, paleografía, edición facsimilar, versión española y notas de Arthur J.O. Anderson ; prólogo de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, México, D.F. 1993.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. di Angel María Garibay, Porrúa (Sepan cuántos 300), México 1997 (9ª ed).

SAHAGÚN, Bernardino de, *Psalmodia cristiana y Sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana*, edición, introducción, versión del nahuatl y notas de José Luis Suárez Roca; prólogo de Miguel León Portilla, Diputación de León, Instituto Leonés de Cultura, León (España) 1999.

SARANYANA, Josep Ignasi - Ana de ZABALLA BEASCOECHEA, *Joaquín de Fiore y América*, Eunat, Pamplona 1995 (2ª ed).

SARANYANA, Josep Ignasi, *La catequesis en el Caribe y Nueva España hasta la Junta Magna*, in ID. (dir.), *Teología en América Latina. vol I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión*, Iberoamericana - Vervuert, Madrid 1999, pp. 45-87.

TRONCARELLI, Fabio, *Da Sahagún alla nuova Spagna: la coesistenza di culture nel Vecchio e nel Nuovo Mondo*, in «Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti» 12 (S. Giovanni in Fiore [CS] 1998) 115-131.

VAN ACKER, Geertrui, *El humanismo cristiano en México: los tres flamencos*, in José ESCUDERO IMBERT (coord.), *Historia de la evangelización de América*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 795-819.

ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de, *Transculturación y misión en la Nueva España*, Eunsa, Pamplona 1990.

ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de, *Joaquinismos, utopías, milenarismos y mesianismos en la América colonial*, in J. I. Saranyana (dir), *Teología en América Latina, vol I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión*, Iberoamericana - Vervuert, Madrid 1999, pp. 613-640.

ZORITA, Alonso de, *Relación de los señores de la Nueva España*, ed. di Joaquín Rodríguez Cabañas, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario 32), México 1993 (3ª ed).

APPENDICE I: ESEMPIO DI HUEHUEHTLAHTOLLI “PRECRISTIANO”⁷²

He aquí cómo conversan los gobernantes acerca del gobierno, para que no en sus manos se arruine el agua, el monte (la ciudad), para que bien la lleven a cuestras, la tengan a su cargo; para que bien conduzcan al ala, al cola (el pueblo). En esta exhortación pueden tomar ejemplo otros pueblos.

Hijos míos, aquí estáis vosotros, aquí me yergo yo, pobre anciano; así soy vuestra madre, vuestro padre. Desea mi corazón que con tranquilidad, con alegría viváis; tomad lo que yo os digo, lo que así se coge, lo que así se toma, lo que es provechoso. Dizque se usufructúa el señorío, el vínculo de descendencia. No con ello os envanezcáis, os engriáis, porque sois de linaje. He aquí como lo pareceréis, como seréis mencionados, como seréis reconocidos como tales. Es muy necesario que bajéis la cabeza, que os inclinéis con humildad, que os tengáis afecto; y que le recojáis a las personas la red, el braguero, el bezote, las orejeras⁷³.

En ninguna parte seáis insolentes con las personas⁷⁴. Con tranquilidad, con alegría haced vuestras vidas. Tened mucho respeto a los ancianos afligidos, a las ancianas sufridas; y al águila, al ocelote, al vasallo, tenedle temor reverencial; mirad con respeto a su pobre braguero, a su pobre capa. En donde encontréis al pobre anciano, junto al río, en el camino, le diréis: “Padre mío, abuelo mío, tío mío”⁷⁵. Y a la anciana le diréis: “Madre mía, abuela mía, con tranquilidad, con alegría encamínate, no vayas a caerte en algún sitio”.

Así les hablarás⁷⁶, luego mostrarán gratitud; así reconocerán en ti a uno de linaje, que no te embriaga, que no te pone orgulloso la nobleza, el vínculo de

⁷² Traduzione allo spagnolo di Librado Silva Galeana: ANÓNIMO, *Testimonios*, cit., pp. 185.187. In questa esortazione si vede un anziano che avverte ai giovani di origine nobile che non disprezzino gli “ultimi” della società: soprattutto anziani e malati. La vera nobiltà si trova nell’umiltà dimostrata nei confronti con gli altri. Quest’atteggiamento morale potrebbe essere interpretato come una “preparazione evangelica” alla dottrina cristiana dell’autorità capita come servizio: cfr. *Mc* 10, 42-44. Benché il traduttore non lo indichi, è logico pensare che la parte finale dell’intitolazione: «En esta exhortación pueden tomar ejemplo otros pueblos» sia una aggiunta dell’editore: Olmos oppure Baptista. Le note a questo *huehuehtlahtolli*, in spagnolo, sono di Silva Galeana.

⁷³ Puede entenderse como “debéis ser atentos con la gente”.

⁷⁴ Literalmente “en ninguna parte viváis enfrente, encima de las personas”.

⁷⁵ Saludar como a parientes mayores era signo de respeto.

⁷⁶ A diferencia de los párrafos anteriores, en esta parte del texto se emplea la segunda persona del singular.

descendencia⁷⁷; así te tendrán temor, te verán con respeto. Y (no estaría bien que) sólo hagas bromas, te burles del hombre desdichado, del cieguito, del sordito, del manco, del tullido, del sucio. Es necesario que a todas las gentes les tengas amor respetuoso, que las veas con humildad, que las acates. E, hijo mío, si sólo las desprecias, de tu voluntad, por tu capricho, te aborrecerás a ti mismo, no será verdad que a ellos los desprecies. Allá abandonarás el linaje, el vínculo de descendencia; allá te harás merecedor del braguero viejo, de la capa vieja.

⁷⁷ Como “vínculo de descendencia” se ha traducido aquí el vocablo *coneyotl*, que parece estar empleado aquí como sinónimo de *pillotl*, “linaje nobleza”.

APPENDICE 2: HUEHUEHTLAHTOLLI “CRISTIANO”⁷⁸

He aquí lo que se hace la obligación del médico, del que cura la gente, para que le hable y consuele al enfermo.

Médico, curador de gente, he aquí cómo curarás y consolarás al enfermo que te llamó para que lo atiendas. Cuatro son tus obligaciones. La primera, que es tu gran norma, es que antes le preguntes, le digas: “Hijo mío, mi apreciado, te ha tomado, te ha atrapado el Señor, el Dueño de la tierra, el Dueño del mundo, Aquél a quien nadie iguala, Aquél con quien nadie habla*”; ha venido a atarte, te ha colocado en su casa de madera, en su rincón, en la oscuridad; te ha puesto en el extremo de su casa de cobre, en su lazo para cazar⁷⁹; así te enrolló con su cuerda, así te puso su enfermedad y pestilencia; en ti pone lo pesado, lo penoso, lo que enferma, su piedra, su palo⁸⁰, lo que nada se le parece, lo que nada se le asemeja; su alacrán, su ortiga⁸¹ las acerca a ti, las pone en ti, así te enfermas.

Estimado, amigo mío, en segundo lugar así te preguntaré, ojalá bien me respondas. Ahora que tú estás enfermo primero te digo que, lo que requieres y es más necesario es que busques a su curador de gente del Señor Nuestro, Dios, al confesor, el que endereza el corazón de la gente, para que le exhibas lo que así está doliente, la cosa preciosa que es tu alma, la que te da vida; después buscarás que cure tu cuerpo, si bien a tu corazón con cristiandad (ha de curarlo), porque bien sabes que hay dos géneros de medicina en la tierra.

La primera, con relación a tu cuerpo, bien se la pedirás con mansedumbre a Dios, porque lo afligiste, porque no le tuviste temor reverencial, si delante de Él incurriste en faltas; y mucho tomarás en cuenta cómo Él, el Señor nuestro,

⁷⁸ Traduzione allo spagnolo di Librado Silva Galeana: ANÓNIMO, *Testimonios*, cit., pp. 231.233.235. È molto interessante questo testo perché prende diversi termini aztechi sia per nominare Dio: *Ipalnemohuani* (Colui per cui si vive), che il diavolo: *tlacatecolotl* (l'uomo telocolote). Inoltre, prende un aspetto delle credenze azteche precristiane (le malattie avvengono per i peccati) e lo mette in contesto cristiano: cfr. Luis MARTÍNEZ FERRER, *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, Universidad Pontificia, México 1998, pp. 82-112; ID., *La pastoral de la confesión en México (s. XVI), y los ritos penitenciales mesoamericanos*, in «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», 54 (Immense, Svizzera, 1998/3) 161-192. Le note seguenti, in spagnolo, sono di Silva Galeana. Le note con l'asterisco (*), in italiano, sono nostre.

* Risulta curiosa questa forma cristiana di designare Dio: “Colui con cui nessuno parla”. È vero che la dottrina cristiana sottolinea la trascendenza di Dio, ma allo stesso tempo presenta un Dio vicino agli uomini, con cui si può parlare, tramite la preghiera. Come ipotesi, si potrebbe dire che qui magari ci troviamo davanti ad un prestito della religione azteca preispanica.

⁷⁹ Puede entenderse como “te ha aplicado un castigo”.

⁸⁰ “Piedra, palo” difrasismo con el que siempre se alude “al castigo, al escarmiento”.

⁸¹ “El alacrán, la ortiga” otro difrasismo para aludir a un correctivo.

Jesucristo, mucho castigará las faltas de quien en ellas muera si no las confiesa en la tierra, y así llorará, así se angustiará.

La segunda, si no te deja aquélla, con la que así has sido atacado (la enfermedad que en ti ha sido puesta), con la que te ató el amado Dios, el digno de honra, Jesucristo, el que no tiene par, con quien nadie es igual, todos los que en el mundo están, los que ante Él vivieron, se espantarán, temblarán; y tú, si eres grande, si algo conoces, quizás tu corazón lo percibe, ataviate, aderézate bien. Tal vez ya es todo, quizás le causaste disgusto, quizás le causaste dolor, quizás le has causado aflicción al que da protección, al que da ayuda; quizás ya quiera empujarte con el pie, quiera apartarte. En las nubes, en la niebla ya anduviste irguiéndote; con tu corazón compénsalo, pon en ristre, ordena aquello con lo que así enojaste a Aquél por quien se vive, el digno de honra, el Señor Nuestro, Jesucristo. Júntalas (tus faltas), no vaya a venir sobre ti su arruinar de gente del hombre tecolote⁸² y así esconda alguna de sus culpas*.

Y descúbreselas al representante de Dios, al padre⁸³, para que después te bendiga, te dispense las faltas; en ti pondrá su mano en el nombre de Dios, con lo que desaparecerá la ofensa hecha a Él, que en ti dibujó⁸⁴ el hombre tecolote. Porque si bien haces esto que aquí se dice, se expresa, al morir en la tierra, no morirás en el cielo, aunque muera tu cuerpo tu alma no morirá; así perdurará la vida divina, la alegría divina en la casa de Dios. Si aquí en la tierra te ordenas bien, así, después, en el lugar del mando te pondrá Dios. Y si anduvieras escondiendo tus faltas, nunca te curarás, aunque se cure tu cuerpo tu alma nunca se curará; sólo por siempre te castigará allá, en la región de los muertos*, Aquél por quien se vive, Dios.

Lo tercero, con todo tu corazón oye, sabe que cuando nos enfermamos, mucho nos inclinamos a la muerte porque luego, junto a nosotros, vienen a esparcirse los hombres tecolote⁸⁵; así se esparcen e espera de nuestra alma para llevarla a la región de los muertos. Por eso es muy necesario que con todo tu corazón te pongas de rodillas en tu intimidad, y juntes las manos con el nombre del Señor Nuestro, Jesucristo. Lo invocarás para que haga rescate de ti y envíe sus amados ángeles⁸⁶

⁸² “El maligno”.

* Il medico esorta il malato a non occultare nessun peccato al confessore. L'integrità formale della confessione è, come si sa, condizione di validità per il sacramento.

⁸³ En español, en el original náhuatl.

⁸⁴ Entiéndase “que en ti puso”.

* Nell'originale nahuatl si fa riferimento al *Mictlan* preispanico, che i francescani traducono di solito per “inferno” (cfr. Fray ALONSO DE MOLINA, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Mexico, 1571, *ad vocem*).

⁸⁵ La personificación del maligno.

⁸⁶ Se usa el hibridismo *angelome* en el original náhuatl.

para que vengan a colocarte en espera de tu alma todo el tiempo que tarde en salir, para llevarla al cielo, a gozar al lado de Dios, nuestro padre.

El cuarto, afortunado será aquel que pueda redimirse si escucha todo esto que aquí está escrito, ya no se acobardará en caso de morir o de curarse; quizás sepa que vivirá. Así es como nos amonesta Dios cuando nos enfermamos. ¡Ojalá así se haga en la tierra!

www.inculturacion.net