
1524: FRANCISCANOS E INDÍGENAS EN UN DIÁLOGO PROBLEMÁTICO

Verónica Murillo Gallegos¹
Universidad Autónoma de Zacatecas, México

Recepción: 30/07/2024

Aceptación: 08/08/2024

Resumen: En este trabajo se expondrán los problemas epistemológicos comenzados en 1524, cuando llegaron los primeros Doce apóstoles franciscanos a Nueva España quienes mantuvieron un coloquio con los principales indígenas, según se dice, por órdenes de Hernán Cortés. No interesa discutir la historicidad del evento, sino exponer lo que implicó que indígenas y misioneros pudieran comunicarse en tales circunstancias, lo que ambos debieron pasar para aprender el idioma del otro, sin vocabularios ni artes de las lenguas indígenas, sin un intérprete competente en los temas tratados y las lenguas implicadas, antes de poder realizar traducciones de la doctrina cristiana a la lengua mexicana o de ser capaces de componer los escritos misionales que se usaron en su labor con los indígenas. El objetivo es mostrar la complejidad de los procesos y obstáculos que anteceden y subyacen a la evangelización de los indígenas en Nueva España teniendo en cuenta que ambos, el emisor (el misionero) y el receptor (el indígena) en este evento, fueron agentes en la realización de este proceso.

Palabras clave: Comunicación intercultural, Franciscanos, Evangelización en Nueva España

Abstract: This article explains the epistemological problems involved in the early years, since 1524, when the Twelve Franciscans Friars (called the *Doce*) meet with the indigenous people for the first time, before there were vocabularies or grammars or even a competent interpreter of indigenous languages and on Christian topics. This is not about an historical event, but about the complexity of achieving mutual communication. Our aim is to show the complexity of the processes and obstacles that underlie the evangelization in New Spain, considering that both, the sender (the missionary) and the receiver (the indigenous) in this event were agents in carrying out this process of mutual understanding.

Keywords: Intercultural communication, Franciscans, evangelization in New Spain

1. Doctora en Filosofía. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 2). Su investigación en curso se intitula "Pensamiento misional novohispano: la tradición franciscana de ley natural". Es autora del libro misional novohispano: *La ley natural en el pensamiento franciscano. Su presencia en Nueva España*; así como de la obra *Cultura, lenguaje y evangelización. Nueva España, siglo XVI*, publicado por Porrúa en 2012, entre otros numerosos artículos y capítulos de libros sobre el tema.

Introducción

Uno de los testimonios más fascinantes sobre la labor evangelizadora es, sin duda, el texto conocido como *Diálogos de 1524*, el cual consigna las pláticas que sostuvieron los Doce frailes franciscanos con los principales indígenas sobre la doctrina cristiana, buscando que éstos adoptaran el cristianismo y abandonaran sus devociones. El acontecimiento histórico es aludido por fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604)² y por fray Bernardino de Sahagún (†1590) quien, a partir de algunos apuntes y con el apoyo de indígenas que fueron educados desde niños en las escuelas franciscanas, le dio la forma escrita en que lo conocemos³, si bien este escrito no ha llegado completo hasta nuestros días. No es el objetivo de este trabajo discutir sobre la historicidad de tal evento. Lo que pretendemos, más bien, es un análisis de las implicaciones de un encuentro intercultural como éste. Nuestro punto de partida es la dificultad que supuso efectuar tales pláticas en 1524, apenas llegados los Doce apóstoles franciscanos y aunque se hubieran realizado por un anónimo intérprete (que pudiera haber aprendido los idiomas implicados desde los meros inicios del contacto cultural, con la llegada de Hernán Cortés en 1519), pues las dificultades para comunicar la doctrina cristiana a los indígenas, para que éstos las asimilaran, trascendieron con mucho los primeros años: cuarenta debieron pasar solamente para que Sahagún dispusiera de los conocimientos y el apoyo suficientes para recrear por escrito las pláticas de tal tema y en tales idiomas.

Desde la llegada de Cortés se tomó consciencia, inmediatamente, de la variedad lingüística americana; solamente entrar en contacto con los habitantes de estas tierras, los conquistadores debieron tratar con hablantes del náhuatl y del maya y, como sabemos, el número de idiomas indígenas con los cuales habían de tratar se incrementó en la medida en que se fue expandiendo el interés y el poderío hispano por estas tierras. Conviene recordar, además, que entre los misioneros de una iglesia universal vinieron hablantes del castellano y, pese a que el latín era el idioma de la cultura de entonces, también del catalán, vasco, flamenco, francés e incluso danés. Mucho se ha dicho de los innumerables trabajos que debieron enfrentar los misioneros en un extenso territorio incógnito, lleno de pueblos con costumbres nada cristianas, hostiles algunos y, lo que interesa aquí, sin conocer las lenguas del lugar, sin tener manera de comunicar el mensaje evangélico, por lo menos inicialmente; pero poco se ha explicado sobre lo que debió hacerse antes de que se compusiera la primera gramática o el primer vocabulario de lengua indígena, sobre los distintos procesos que debieron acontecer para que pudiera haber acercamientos entre culturas con idiomas tan diferentes.

2. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* (México: CONACULTA, 1997), Lib. 3, cap. XIII, 356-358.

3. Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986).

El objetivo de este artículo es analizar la complejidad que debieron sortear misioneros e indígenas en los primeros años de la labor misional para hacerse de los medios necesarios para comunicarse, para poder construir un lenguaje común, el que actualmente constatamos en los innumerables textos misionales en lenguas indígenas. Por sernos más familiar, nos remitiremos a los escritos en mexicano o náhuatl, y a los primeros años de actividad misional, la que emprendieron los franciscanos desde 1523 y 1524, cuando llegaron los tres misioneros flamencos y los llamados Doce respectivamente, por ser la época más temprana, la que mejor ilustra los obstáculos de la comunicación intercultural. Comenzaremos por presentar las circunstancias en las que se dieron los primeros encuentros entre religiosos e indígenas, después analizaremos algunas de las dificultades en el aprendizaje de la lengua mexicana por los franciscanos y de las enseñanzas de los frailes por los indígenas, como ejemplo, nos centraremos particularmente en el concepto de “representación”; aunque apuntaremos otras formas de acercamiento lingüístico-cultural. Problematizaremos sobre el asunto de la interpretación y los intérpretes para terminar ofreciendo ejemplos de superposición semántica en el náhuatl empleado para evangelizar. Con esto se busca exponer la complejidad de procesos y obstáculos que subyacen a la evangelización como diálogo intercultural; para ello nos ayudaremos de los conceptos de “constructivismo cultural” y “traducción radical”, como explicaremos en su momento.

1. El contexto: un poco de historia

Hernán Cortés llegó a las costas de Veracruz en 1519 y pudo entablar comunicación con los indígenas gracias a dos intérpretes: Gerónimo de Aguilar, el náufrago castellano que habiendo vivido algunos años entre indígenas había aprendido la lengua maya, y doña Marina, la indígena que hablaba maya y náhuatl cuando pasó al servicio del conquistador. La labor de estos intérpretes contribuyó a la consecución de alianzas y victorias, la empresa de Cortés terminó favorablemente en 1521 con la caída de Tenochtitlan. En agosto de 1523, llegaron a Nueva España los tres franciscanos flamencos: Juan de Tecto, Juan de Aora y Pedro de Gante (1491-1572), quienes se establecieron en Texcoco y comenzaron a trabajar con los indígenas. Sin embargo, se considera que la labor misional inició formalmente con la llegada de los Doce franciscanos el 13 de mayo de 1524, quienes en junio fueron recibidos por Hernán Cortés y se distribuyeron para fundar cuatro monasterios: México, Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo. Para proyectar lo que implicaron estos comienzos, es necesario consignar aquí por lo menos algunos datos que el primer cronista, fray Gerónimo de Mendieta, nos dice sobre estos personajes:

De los tres franciscanos flamencos, el más célebre y quien mayor tiempo vivió entregado a la evangelización fue fray Pedro de Gante, el primero en enseñar a los indígenas a leer, escribir, doctrina cristiana, música y distintos oficios. Fue fundador de colegios para niños indígenas, autor de un catecismo testeriano y de una doctrina cristiana en lengua mexicana.⁴

El capitán de los Doce, *Martín de Valencia* (†1534), se ocupó principalmente en enseñar a los niños indígenas desde el *a, b, c* hasta leer en romance castellano y latín. Les instruyó doctrina cristiana mediante intérpretes.⁵ De él Mendieta ofrece una biografía muy completa en varios capítulos.

Francisco de Soto (†1551), “llegó anciano a estas tierras, no supo mucha lengua mexicana.”⁶ *Juan Suárez* acompañó a Pánfilo de Narváez en su conquista de la Florida, junto con *Juan de Palos*, otro de los Doce, donde ambos murieron de hambre”.⁷

Martín de Jesús o de la Coruña, “viajó con Hernán Cortés hasta la California y después fue el primer evangelizador de Michoacán.”⁸ *Antonio de Ciudad Rodrigo* (†1553), segundo provincial de la Provincia del Santo Evangelio, volvió a España en 1529 para defender a los indígenas ante el monarca y reclutó a veinte misioneros más para sumarlos a la labor en Nueva España”.⁹

Toribio de Benavente Motolinía (†1569) escribió *De moribus Indorum* (que conocemos actualmente en dos versiones, los *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España* y la *Historia de los indios de la Nueva España*) donde ofrece innumerables noticias sobre los primeros años de labor misional, las costumbres de los indígenas y amplias descripciones sobre el territorio, la naturaleza y la historia prehispánica. Según Mendieta, Motolinía escribió, además, una doctrina cristiana en lengua mexicana y otros tratados de materias espirituales y devotas.¹⁰

El primer provincial del Santo Evangelio, *García de Cisneros* (†1537), escribió muchos sermones en lengua de indígenas que dejaba, nos dice el cronista, “en los pueblos por donde pasaba para que los más hábiles de ellos los leyesen y predicasen a los otros en los domingos y fiestas cuando se juntaban en la iglesia. Los cuales hoy en día se tienen en mucho y guardan muchos de los indios”. Instituyó el colegio de Santiago Tlatelolco a instancias del virrey Don Antonio de Mendoza y del arzobispo fray Juan de Zumárraga (1468-1548), donde se formaron nuevos misioneros

4. Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XVIII, 310-313. Destacamos sobre este personaje, el número 1, enero-junio de 2024, que la *Revista Multidisciplinaria de Estudios Franciscanos* le ha dedicado. <https://sites.google.com/view/rmefranciscanos/inicio>.

5. Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. I-XVI.

6. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XIX.

7. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XX.

8. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XX.

9. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXI.

10. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXII.

franciscanos.¹¹

Luis de Fuensalida (†1545) “aprendió la lengua mexicana siendo el primero de los Doce que predicó en ella, entre ellos fue el que mejor la supo”.¹²

Juan de Ribas (†1562) “fue un gran predicador en lengua mexicana, escribió una doctrina cristiana o catecismo y sermones dominicales de todo el año, tradujo el *Flos sanctorum* al náhuatl y en éste también compuso preguntas y respuestas acerca de la vida cristiana para apoyo de la evangelización”.¹³

Francisco Jiménez “fue uno de los primeros que aprendió la lengua mexicana, el primero que hizo de ella arte y vocabulario, además de escribir obras misionales en ella. Esto le valió ser uno de los primeros comisionados para examinar todo lo que se escribía en este idioma”.¹⁴

Andrés de Córdoba “aprendió lengua mexicana y en ella predicó muchas veces a los naturales”.¹⁵

A partir de estos pocos datos, podemos afirmar que la empresa era enorme, lo que comenzaba por un viaje complicado y frecuentemente derivaba en exploraciones peligrosas entre gente extraña, y a menudo hostil, exigía de los recién llegados enormes esfuerzos: los misioneros necesitaban construir edificios y congregar indígenas para ejercer su labor, lo cual implicaba derribar la idolatría y educar cristianamente, ejercer de sacerdotes, impartir sacramentos, componer textos misionales y, por supuesto, ofrecer todo esto a más misioneros, reclutados en Europa o formados en Nueva España, para continuar y ampliar la empresa, todo lo cual no pocas veces los puso en conflicto con los demás sectores sociales; por esta razón, también narrar sus experiencias y escribir toda clase de informes y peticiones a las autoridades era parte esencial de su labor. Esto debieron iniciarlo a partir de su formación y experiencia europea, la cual incluía desde sus conocimientos sobre aquello relacionado con la religión cristiana hasta la que pudieran tener en artes y oficios, pues todo ello, y más, requirieron para construir una nueva Iglesia en un contexto inédito como el americano.

Con apenas unos meses de diferencia, los tres frailes flamencos habían arribado a las costas mexicanas antes que los Doce; con dificultad habían comenzado a estudiar “la teología que del todo ignoró san Agustín”,¹⁶ como dijo fray Juan de Tecto para referirse al estudio de las lenguas indígenas ya que, sin conocerlas, y sin que los indígenas supieran los idiomas de los europeos, los religiosos no podían enseñar el mensaje evangélico. Los Doce también vivieron esta situación. La

11. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXIII, 326.

12. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXIII.

13. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXIV.

14. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXV.

15. *Historia eclesiástica*, Lib. 5, cap. XXVI.

16. *Historia eclesiástica indiana*, Lib. 5, cap. XVII, 308.

labor era ardua, como se puede observar por los pocos datos antes aludidos, y no todos los misioneros aprendieron alguna lengua indígena. Quienes más aventajaron en esto debieron ocupar años de trabajo, por lo menos tres para poder hablar la lengua mexicana, según la opinión de Motolinía,¹⁷ bastante tiempo más quienes fueron capaces de escribir una gramática o un vocabulario y quienes compusieron textos misionales debieron empeñarse todavía más, si bien algunos contaron ya con la guía de quienes los habían antecedido. Los religiosos que llegaron después de 1524 aprendieron de la experiencia de estos primeros misioneros para poder continuar con la labor evangélica, fue entonces cuando pudieron ser compuestas obras más completas y pulidas como los vocabularios de fray Alonso de Molina (1513-1579), artes de la lengua mexicana como la de fray Andrés de Olmos (1485-1571) y otras obras misionales indispensables como catecismos, sermonarios o confesionarios que no pudieron ver la luz sino hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XVI y frecuentemente sin llegar a la imprenta sino en copias manuscritas.

Pero antes de la hechura de estas obras fundamentales, antes del primer arte de la lengua mexicana de fray Francisco Jiménez, antes de las traducciones al náhuatl de fray Juan de Ribas, de los sermones que fray García de Cisneros dejaba en manos indígenas para su instrucción o de los discursos del primer predicador en lengua mexicana, fray Luis de Fuensalida, debemos contar con las experiencias que los hicieron posible, con el choque entre dos pueblos que no tenían una historia ni una lengua en común y que se vieron forzados a idear formas de aprendizaje y entendimiento mutuo. Conocidos son los inicios de la interacción mediante señas y con dibujos, los preliminares intentos de acercamiento cuando los misioneros jugaban con niños indígenas para aprender de ellos su lengua. Con la ayuda de las crónicas, nos toca conjeturar cómo fueron esos iniciales encuentros, esas tentativas iniciales de entablar comunicación entre indígenas y misioneros, de equiparar idiomas tan diferentes como el latín, el castellano y el flamenco de los primeros franciscanos con el náhuatl, maya y tarasco de los indígenas con quienes tuvieron contacto. Idiomas tan diferentes tanto en sus estructuras sintácticas como en las maneras de expresión que remitían cada uno a una cosmovisión propia, diferente de la del otro, manifiesta en el contraste que se observa entre los libros de los frailes y los códices prehispánicos, los cuales luego parecen unirse, no sin problemas, en los catecismos testerianos donde, sin embargo, hubo siempre resquicios para la interpretación y el malentendido, precisamente por la complejidad de procesos epistemológicos que debían realizarse en una situación como esta.

17. Motolinía, *Memoriales*, 124-125.

2. Aprender una lengua, comprender una realidad

El filósofo estadounidense Wilard Orman Quine¹⁸ imaginó (a propósito de asuntos muy distintos a los nuestros) una situación muy parecida a lo que seguramente experimentaron los primeros misioneros. Este autor conjeturó una situación en la que un lingüista-investigador llegaba a un lugar alejado, donde vivía un pueblo que hasta entonces no había tenido comunicación alguna con su exterior, por eso no había intérpretes ni diccionarios ni nadie que antes se hubiera ocupado de aprender la lengua de los nativos de ese lugar, por lo que ninguno de ellos tampoco podía servir de intérprete o de maestro para el lingüista-investigador. Éste comienza sus indagaciones para aprender el idioma del lugar, registra cuidadosamente cualquier palabra o frase que dicen los nativos y el propósito por el cual la profieren. Al ver un conejo corriendo, el investigador lo señala y un nativo dice *gavagai*; el lingüista toma nota de que *gavagai* significa “conejo”. El lingüista pone a prueba sus anotaciones, en otros momentos dice una y otra vez *gavagai* y se percata de que esa frase podría admitir diferentes traducciones: “conejo”, “partes constitutivas de conejo”, “cualidad de conejo”, además de que hubo situaciones que le hicieron pensar en la posibilidad de que tal palabra o frase se refiriera a algo distinto, pues quizá el investigador observaba al conejo mientras que el nativo se refería a otra cosa que en el momento hubiera escapado a su percepción, como la hierba que se movió cuando apareció el animalito o bien, que tal palabra no refiriera al conejo sino a su color o alguna otra característica o acción que pudiera serle atribuida o que hubiera acontecido en el momento de la experiencia. El pensador estadounidense califica esto como una situación de traducción radical, por la dificultad para establecer equivalentes exactos entre los dos idiomas implicados y para empatar la conceptualización que cada uno hace del mundo. Su conclusión es que, en una situación como la descrita, y aunque el investigador podría entenderse convenientemente con los nativos en ciertas situaciones, difícilmente estaría seguro de la referencia y el significado exactos de cada palabra o frase del idioma del otro; a lo más puede suponer que una palabra indígena es equivalente a otra de su propio idioma y lograr, en algunos casos, los objetivos de la comunicación en una situación determinada.

Y es que, como explica Zimmermann¹⁹ sobre el constructivismo, los conceptos se forman no porque las representaciones mentales sean copia de las cosas reales a las que se refieren: las palabras y los conceptos que les corresponden son producto de una experiencia subjetiva, que puede

18. W.V. Orman Quine, *Palabra y objeto* (Barcelona: Labor, 1968), 39 y ss.
19. Klaus Zimmermann, “Las gramáticas y vocabularios: entre la conquista y la construcción transcultural de la lengua al otro”, en *V Encuentro Internacional de Lingüística en Acatlán*, ed. Pilar Máynez y María Rosario Dosal G. (México: Universidad Nacional Autónoma de México/FES-Acatlán, 2006), 319–356. Es lo que el autor denomina “constructivismo social”.

surgir en un tiempo y lugar determinado, a partir de una experiencia individual, la cual después se consolida en la medida en que tales palabras y experiencias son puestas a prueba en la interacción con los demás, en las relaciones intersubjetivas, mediante las cuales puede lograrse un consenso general sobre el significado de la palabra, sobre la manera en que ella conceptualiza el mundo o una parte de él, todo lo cual permite la comunicación. La imagen de un árbol que corresponde a la palabra “árbol” puede variar de persona a persona, pero el uso de esta palabra en la interacción con los demás es lo que conforma un consenso sobre el concepto que le corresponde, a partir del cual se puede decir que todos *hablan de lo mismo* cuando dicen “árbol”. Así sucede con los nombres de las cosas sensibles, visibles y tangibles, pero así también sucede, aunque con mayores complejidades, con conceptos como “bello”, “bueno”, “justo”, etc. Todos ellos surgen en cada uno de nosotros con la experiencia personal y se consolidan, definen, precisan o amplían en la convivencia y comunicación con quienes son parte de nuestro entorno; es en las relaciones intersubjetivas donde el concepto adquiere su pleno significado, donde el uso adecuado de la palabra va conformando el concepto que le corresponde a la vez que una conceptualización de aquello a lo que se refiere: con la palabra y la frase se comparte una experiencia intersubjetiva, se comparte una conceptualización del mundo, la de la sociedad en la que se vive.

Esto suma mayores complejidades cuando acontece una situación que obliga a aprender nuevas realidades y nuevos conceptos diferentes de, y quizá hasta contrarios a, los que ya se tienen, como sucedió en la llamada conquista espiritual del siglo XVI. En este caso, se efectúan varios procesos epistemológicos: uno para comprender una nueva realidad lingüística, por ejemplo, un objeto desconocido que tiene un nombre o una connotación que no existía para nosotros antes; por otro proceso se comprende la cosmovisión de otros pueblos como diferente a la nuestra, como teniendo sus propios elementos que establecen, a su vez, relaciones particulares entre ellos. Por otro proceso se realiza una descripción-teorización de ello, de cómo es y por qué es así, de qué es para nosotros eso que nos es ajeno. Finalmente, hay otro proceso cognitivo por el cual pretendemos comunicar lo propio ante ese otro tan diferente y, aún más, con los recursos del otro.

En otras palabras, al encontrarse dos pueblos por primera vez en las condiciones que hemos descrito, se realiza una variedad de procesos por los cuales se busca salvar la inconmensurabilidad lingüística y cultural, procesos cuya complejidad rebasa el solo hecho de señalar una cosa y pronunciar una palabra que la refiera casi mecánicamente. Todo esto acontece en una situación en la que difícilmente se encontrarán equivalentes exactos entre idiomas que tienen, a su vez, una conceptualización propia cada uno, donde la descripción de lo extraño deberá remitirse a lo conocido en un intento de asimilación y de ensayo por comprender lo ajeno, así como de entendimiento con

el otro. Todo esto será puesto a prueba en distintos escenarios donde se establecerán equivalencias, pero donde solo su uso podrá confirmar su eficacia, su exactitud o bien su incompatibilidad para lograr la comunicación de lo propio y los objetivos de la interacción. Esta situación, debemos recordar para nuestro caso, es un tanto más delicada porque se refiere a la religión cristiana del siglo XVI, la única verdadera y que entonces tenía importantes conflictos con la heterodoxia y la herejía en una Europa que comenzaba a ser invadida por los sismas religiosos, la misma religión verdadera que en América se debía enfrentar con el error llamado idolatría.

3. Primeros acercamientos: señalar y representar

Y es que antes de que pudieran comunicarse por palabras, según cuentan las crónicas, los primeros intentos de enseñar la doctrina cristiana a los indígenas consistieron en el uso de señas, dibujos y en hacer que los indígenas imitaran algunos rituales de la misa o bien que repitieran, mecánicamente y sin comprender, algunas oraciones y cantos en latín. Puesto que el objetivo principal de los misioneros era dar a conocer el mensaje evangélico, comencemos por analizar algunas situaciones que surgieron al querer éstos darse a entender con los indígenas. Sucedió, entonces, lo que antes mencionamos: los frailes decían ciertas palabras a la vez que mostraban a los indígenas aquello a lo que se referían. Cuenta Mendieta que los indígenas “para decir allá en la capilla, dicen allá en San José, aunque sea dedicada a otro santo o misterios”.²⁰ Algo parecido sucedió, como cuenta Motolinía, cuando los indígenas “solamente nombraban María, o Santa María, y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, y todas las imágenes que veían llamaban Santa María”.²¹ En el primer caso, los indígenas entendieron que el nombre de los templos cristianos era “San José”, mientras que los misioneros llamaban a una capilla por el nombre de su advocación, los indígenas identificaron la frase “san José” con el edificio de culto, con la iglesia que seguramente era señalada por los frailes cuando decían “san José”, e hicieron extensivo ese nombre a todas las capillas.

Más problemático parece el segundo caso, pues o bien los indígenas establecieron una equivalencia entre “Dios” y “Santa María” o bien creyeron que la imagen (¿la imagen cristiana?) se nombraba “Santa María”. Aquí se hace patente el equívoco que se origina con sólo pronunciar un nombre y señalar aquello a propósito de lo cual se dice, sobre todo cuando lo nombrado es algo abstracto, error que se hizo notorio en el trato constante entre indígenas y misioneros. No obstante, este caso dista mucho de ser un malentendido que se reduzca a una percepción diversa de la cosa designada dentro de la situación en la que se aprendió tal vocablo. Recordemos que la idolatría con-

20. Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 4, cap. XX, 102.

21. Motolinía, *Memoriales*, 37.

siste en adorar cosas, entre ellas imágenes y que, además, los misioneros decidieron que la religiosidad indígena era idolátrica. Por eso se dieron a la tarea de enseñar a los indígenas que los “ídolos” que ellos adoraban en su gentilidad eran meras cosas; mientras que en el caso de las imágenes para evangelizar, se vieron obligados a explicarles que una cosa era la representación, otra la imagen, y algo muy distinto aquello que era personificado por ella: explicarles que una imagen cristiana es una representación de Dios y no Dios mismo, que se adoraba a dios a través de su personificación pero que no se rendía culto a la imagen por sí misma.²² Exploremos la diferencia en una cultura y otra con respecto a este concepto.

Según el testimonio de dos de los personajes que nos dejaron amplios registros sobre la lengua mexicana y el mundo prehispánico, el vocablo náhuatl *ixiptla* significa “representación”, “imagen”, “delegado o representante” y “sustituto”,²³ como consigna Molina en su *Vocabulario*, y del cual Sahagún explica que se refiere al ‘retrato e imagen de alguno’ y, metafóricamente, se entiende también como “sucesor”, pues se aplica a quien hace algo en nombre de otro, como un embajador, o bien se dice de un hijo que sucede a su padre en un oficio.²⁴ Esto hace que, posteriormente, los misioneros lo tuvieran como equivalente de “imagen” y lo retomaran para traducir “imagen”, “representante” y “representación” en los escritos misionales.

Sobre este concepto, López Austin²⁵ señala que tiene implicaciones religiosas en tanto que la concepción nahua de divinidad consiste en que ciertos hombres eran *ixiptla* de los dioses, porque el dios penetra en el hombre y lo hace participar de su naturaleza. Gruzinski²⁶ advierte que había entre los nahuas la concepción de que una divinidad *se manifestaba* o *se hacía presente* a través de distintos medios, por ejemplo, el sacerdote era *ixiptla* de una divinidad cuando se situaba junto a la estatua del dios, portaba sus insignias y, especialmente, cuando y porque gesticulaba y hacía las cosas propias del dios. Así como se ofrecía el sacrificio a la estatua del dios, se untaba la sangre del sacrificado al ídolo, así también el sacerdote comía de la carne del sacrificado; por otro lado, sacerdote y víctima del sacrificio eran vestidos con los atuendos de la divinidad, por lo que el hombre destinado al sacrificio, el sacerdote y la estatua eran todos *ixiptla* del dios. Un dios que se hacía

22. Así lo expresa Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 3, cap. XV, quien cuenta que por señas daban a entender todo esto a los indígenas.

23. Cfr. Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana* (México: Porrúa, 1992): *Ixiptlayotia*: ncn. hacer algo a su imagen y semejanza; *Ixiptlatia*: nin. delegar, p. *onixiptlayoti* o sustituir a otro en su lugar; *Ixiptlati*: asistir en lugar de otro, o representar a una persona en una farsa; *Teixiptla*: imagen de alguno, sustituto o delegado; *Teixiptlatini*: representador de persona en farsa y *Teixiptlatiliztli*: representación de aqieste.

24. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (México: Porrúa, 2006), Lib. 6, cap. XLIII.

25. Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998), 118-119.

26. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 61.

presente en ellos, pero que también podía ser visto en los sueños y ser percibido en las visiones de las personas o en algún conjunto de objetos particular. La estatua era adorada como dios porque es el dios y no algo que esté en lugar de él o porque sea una mera imagen suya; la presencia del dios se hace patente en atuendos, grabados, distintos objetos y acciones que delatan la presencia de una divinidad. Es *ixiptla* para los indígenas, es ídolo para los cristianos. Como estos estudiosos, Berenice Alcántara²⁷ señala que con el vocablo *ixiptla*, en el mundo prehispánico, se designaba a una variedad de entidades y fenómenos que eran réplicas de otros, “como ocurría en el caso de los gobernantes, sacerdotes y cautivos de guerra que dentro del ritual encarnaban o servían de vasos a las divinidades”.²⁸

¿Cómo aprendieron este vocablo los misioneros? Quizá, al principio, como muchos otros: durante sus juegos con los niños indígenas, tomando nota de lo que decían y buscando los “vocablos en romance que les parecía convenir”, aun cuando más tarde, cuando los religiosos se reunían para comentar sus hallazgos, se percataban de que “lo que un día creían haber entendido, al otro día parecía no ser así”²⁹. Después, a fuerza de repetición de experiencias, de ir asimilando más vocabulario y modos de hablar, después de por lo menos tres años en que “no alcanzaban los términos de la gramática, ni les podían dar bien a entender las reglas gramaticales, ni los discípulos entenderlos”, cuando por fin lograron que algunos niños indígenas aprendieran latín,³⁰ sólo entonces indagaron más extensa y puntualmente sobre el significado de las palabras para entender mejor la cultura nahua tanto como para elegir con mayor corrección los términos nahuas por los cuales conseguían expresar, de mejor manera, los temas cristianos y, una vez más, en la medida que se perfeccionaban los discursos de evangelización, en que las equivalencias establecidas eran puestas a prueba en la predicación y el catecismo, en que se testimoniaba su eficacia durante el ejercicio de la confesión o los distintos cuestionamientos por los que examinaban a los indígenas para comprobar su grado de conversión cristiana; sólo entonces podían ir puliendo sus textos misionales y mejorando su conocimiento de la lengua y de la cosmovisión nahua, sólo entonces podían enseñar su verdad, la doctrina cristiana, con mejores resultados, evitando el error y reprimiendo cualquier otro tipo de religiosidad.

Hemos visto que *ixiptla* tenía fuertes implicaciones religiosas en la cosmovisión nahua o, mejor dicho, que en el análisis de los usos originales de este vocablo se hace patente una concep-

27. Berenice Alcántara Rojas, “Evangelización y traducción. La vida de San Francisco de San Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 46 (2015): 126-127. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77725/6877>.

28. Alcántara Rojas, “Evangelización y traducción...”, 127.

29. Mendieta, *Historia eclesiástica*, 365-366.

30. Motolinía, *Memoriales*, 238.

ción de divinidad muy diferente de la cristiana. Dos concepciones que se confunden cuando los misioneros usan este vocablo para enseñar temas cristianos. En su *Confesionario Mayor*, Alonso de Molina emplea *ixiptla* para referirse al sacerdote como “lugarteniente de dios” y para designar a las imágenes de Jesucristo y de los santos;³¹ en las *Advertencias para los confesores de los naturales*, fray Juan Bautista³² enseña sobre la reverencia que se debe a *ixiptlatzin in Totecuiyo*, “la imagen del Señor nuestro”. Podríamos sospechar que cuando el ícono cristiano fue nombrado *ixiptla*, y cuando se inculcaba la veneración a las imágenes cristianas, ello podría haber sido entendido en su acepción prehispánica: la representación del dios que es ídolo, “Santa María” el *ixiptla* del dios cristiano al que se debía rendir culto. Por supuesto que la adopción del vocablo *ixiptla* por los misioneros tiene razón de ser y que para ello contaron con la asesoría de los indígenas que los auxiliaron desde niños en las distintas tareas misionales. Pero no es lo mismo un indígena educado desde niño con los misioneros que los indígenas que tuvieron menos contacto con los evangelizadores. En estos últimos casos, la denominación “Santa María” bien pudo haber sido entendida, y adoptada, en su acepción de *ixiptla* prehispánico.

Para cerrar esta parte, conviene recordar uno de los relatos referentes a los “niños de Tlaxcala”, aquel en cuyo testimonio Motolinía consigna consternado cómo un grupo de niños que iban hacia el convento para recibir instrucción por parte de los frailes, se topó en el mercado con un *ixiptla* del dios *Ometochtli*; es decir, con un hombre vestido con las insignias de una divinidad indígena, quien se hacía llamar el dios del vino *Ometochtli* y alentaba a los indígenas para que se levantaran en contra del dominio español. Los niños mataron a este personaje a pedradas y cuando llegaron al convento decían que habían muerto al diablo que se hacía pasar por dios, mientras los frailes no podían convencerlos de que habían muerto a un hombre disfrazado de divinidad³³. ¿Se trataba de un sacerdote indígena o de un *ixiptla* de *Ometochtli* para los niños que se educaban con los misioneros?

Sin embargo, no es casualidad que los misioneros decidieran privilegiar la evangelización de los niños, con el propósito de inculcarles desde pequeños las nociones cristianas, para aprender de ellos su idioma y sus creencias, y así construir con su apoyo el significado cristiano de sus palabras nahuas. Los adultos indígenas habrían de aprender la doctrina poco a poco y en la medida

31. Alonso de Molina, *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* (México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1972), f. 5 y f. 21 respectivamente.

32. Usamos la edición de Verónica Murillo Gallegos, *Fray Juan Bautista de Viseo y sus Advertencias para los confesores de los naturales* (México: Porrúa Print, 2014), 52-53: “Yhuan in canin ixpan tiquizaz in *ixiptlatzin in Totecuiyo*, ahnozo itlazohuan, ahnozo Cruz huel ticmahuiztiliz: ixpan timopachoz ahnozo timotlancuacoloz. / Y por donde pases, frente a la *imagen del Señor Nuestro*, o de sus amados, o de la Cruz, los honrarás mucho; te inclinarás frente a Él o doblarás la rodilla”.

33. Motolinía, *Memoriales*, 249-251.

en que entraban en contacto con la nueva religión se vieron inducidos a reconsiderar sus propias creencias. Los frailes aprendieron el idioma de los niños, cuyo desarrollo lingüístico no era el de un adulto y, a partir de eso construir un nuevo discurso para expresar, por primera vez en náhuatl, las verdades cristianas, un discurso del cual ya participaban los niños educados por ellos. Aconteció entonces una interacción compleja, cada uno de los agentes requirió de varios procesos epistemológicos que, como en las demás actividades, difícilmente resultaría en la aniquilación de uno por el otro: como sabemos, bastante de la cosmovisión prehispánica pervive en nuestros días, aunque trastocada de diversas maneras; asimismo, sabemos que se requirió mucho tiempo y esfuerzo para que los primeros resultados favorables de la empresa evangelizadora se notarán, para que pudiera hablarse de un arraigo de los indígenas en la fe.

4. Intérpretes de la doctrina cristiana y estrategias de traducción

Sin los niños indígenas, la evangelización no hubiera podido comenzar. Estos niños aprendieron los rudimentos de la fe que después enseñaban a sus padres cuando salían de las escuelas que se encontraban en los conventos, donde también aprendieron a leer y a escribir. De entre quienes asistían a las escuelas de las parroquias, los misioneros seleccionaron a los más inteligentes para que continuaran su educación con los religiosos en el Colegio de San José de los Naturales, fundado por fray Pedro de Gante, y después en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (instituido en 1536), de donde egresaron indígenas gobernadores, intérpretes y escribanos, así como quienes serían el mayor soporte para la composición de las obras misionales que escribieron los franciscanos. Bernardino de Sahagún reconoce el apoyo de Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Alonso Vegetano de Cuautitlán, Martín Jacobita de Tlatelolco y Andrés Leonardo de Tlatelolco en la redacción de los *Coloquios de 1524*,³⁴ mientras que fray Juan Bautista describe detalladamente la labor que realizaron con los frailes, además del mencionado Antonio Valeriano, Hernando de Ribas, Juan Berardo, Diego Adriano, Francisco Bautista de Contreras, Esteban Bravo, Pedro de Gante (homónimo del fraile flamenco) y Agustín de la Fuente³⁵ quienes no sólo enseñaron a los frailes la lengua mexicana sino que, con el tiempo, además de que llegaron a ejercer puestos de intérpretes en las audiencias o de gobernadores en sus pueblos, también proporcionaron a los misioneros el vocabulario más apropiado para expresar los temas cristianos, y sirvieron de escribanos y editores, de traductores y de correctores de todo lo que componían en náhuatl.

34. Sahagún, *Coloquios y doctrina*, Al prudente lector, 75.

35. Juan Bautista, "Prólogo a su sermulario en lengua mexicana", en Lino Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial* (México: Biblioteca Porrúa, 1982), 371-379.

De las pláticas de 1524 entre los Doce y los principales indígenas, solamente sabemos que se realizaron por medio de algún intérprete. Mendieta menciona que, por órdenes de Cortés, ambos grupos se reunieron para dialogar “y eso harían por lengua de Gerónimo de Aguilar o de otro intérprete de Cortés; porque ni ellos en aquella sazón sabían la lengua de los indios, ni traían quien se la interpretase”.³⁶ Aguilar no pudo haber sido el intermediario puesto que tales coloquios se llevaron a cabo en lengua náhuatl y no en el maya, este último era el idioma que manejaba el naufrago castellano. Era probable que se contara con el apoyo de algún intérprete indígena, por entonces quizá doña Marina ya sabía castellano; pero incluso en un caso como éste debemos señalar que la educación cristiana que cualquier indígena pudiera tener en ese momento no podía ser suficiente para expresar –ni en náhuatl ni en castellano– de manera correcta, asertiva o adecuada los temas cristianos más básicos ni los más complejos, tal como en la versión de los *Coloquios* ofrecida por Sahagún se exponen.

Así como a aquel investigador quedó la duda de si *gavagai* significaba conejo, así debemos pensar de los frailes que con trabajos iban haciéndose de las lenguas indígenas; también de los niños indígenas que aprendían doctrina cristiana y latín en esos primeros días. En esta situación, como los misioneros no tenían suficiente soltura en la lengua indígena, confiaron en los niños a su cargo para comenzar la evangelización, para que llevaran el mensaje cristiano a sus padres, pues creían que esos niños devotos:

eran muy fieles y verdaderos, y en extremo hábiles: que no solamente decían lo que los frailes les mandaban, mas aún añadían mucho más, confundiendo con vivas razones que habían deprendido, reprendiendo y reprobando errores, ritos e idolatrías de sus padres, declarándoles la fe en un solo Dios, y enseñándoles cómo habían estado engañados en grandes errores y ceguedades, teniendo por dioses a los demonios enemigos del linaje humano.³⁷

En los primeros años debió haber muchos más predicadores de estos, pues las distintas crónicas registran importantes cantidades de niños indígenas como alumnos de los franciscanos en sus conventos, primero, y después en los colegios de San José y de Santa Cruz,³⁸ quienes cada semana iban a sus comunidades a difundir el mensaje cristiano. Que estos niños intérpretes añadieran “mucho más” a lo que los misioneros les pedían predicar da lugar a muchas especulaciones sobre el mensaje transmitido, tanto por el grado de conocimiento de la doctrina cristiana que pudieran haber tenido

36. Mendieta, *Historia eclesiástica*, Lib. 3, cap. XIII, 356.

37. *Historia eclesiástica*, Lib. 3, cap. XIX, 373.

38. Joaquín García Icazbalceta, *Códice franciscano* (México: Salvador Chávez Hayhoe, 1941), 64 y ss. Cfr. José María Kobayashi, *La educación como conquista* (México: El Colegio de México, 1985).

entonces aquellos infantes como por el grado de conocimiento que los frailes habrían podido tener de la lengua y cultura náhuatl como para asegurar que el mensaje cristiano fuera expuesto con toda fidelidad.

A la par de la labor evangélica de los frailes en tan extenso territorio y de los niños que viajaban a sus comunidades para transmitir el mensaje cristiano, tenemos varios testimonios de que, incluso en pueblos alejados, había manuscritos misionales en posesión de los indígenas, como los que fray García de Cisneros, como antes dijimos, dejaba para que pudieran ser leídos públicamente en ausencia del sacerdote. Hay numerosas noticias de que los indígenas tenían manuscritos con temas cristianos, de que eran capaces de leerlos, de predicarlos y de ofrecer algunos oficios religiosos en los pueblos alejados, donde no siempre había sacerdotes, hay también noticias de que escribían cartas y copiaban textos.³⁹ En 1572 se realizó una consulta acerca de si había escritos con temas cristianos entre los indios y en lenguas indígenas, de si era conveniente que los indígenas los tuvieran;⁴⁰ apenas dos años después de esto último, tenemos el *Ejercicio cotidiano* de Bernardino de Sahagún, quien al final anota que recompuso esa obra a partir unos manuscritos llenos de “muchas faltas e incongruidades” que encontró entre los indígenas.⁴¹ Si contáramos esos escritos por los indígenas podríamos obtener información precisa sobre las fallas más frecuentes que sucedían en la expresión de la doctrina cristiana en lengua mexicana en esos primeros años, sin el apoyo de la imprenta y con la facilidad de producir numerosas copias manuscritas que, muy probablemente, eran retocadas por quienes las realizaban. En esas copias se harían patentes los malentendidos, las interpretaciones y las malas traducciones iniciales que desviaban el mensaje cristiano para hacerlo inteligible a las mentes indígenas; desafortunadamente, sólo sabemos de esto cuando y porque llegaron a manos de los misioneros, para quienes, simplemente, eran manuscritos llenos de errores cuya circulación debía prohibirse... y, sin embargo, estos escritos fueron punto de partida, o quizá un pretexto, para componer una obra misional que, esa sí, llegaría a la imprenta, como es el caso de la mencionada obra de Sahagún.

Pero así como había malas interpretaciones y malas traducciones hechas por indígenas, como testimonia Sahagún, debemos pensar que también las había por parte de los misioneros, quienes podían enseñar herejías sin advertirlo o bien, como veremos, cobijar en el discurso cristiano a los dioses prehispánicos que se habían propuesto lanzar al olvido.

39. Cfr. Verónica Murillo, “El proyecto educativo franciscano en Nueva España (s. XVI)”, en *Tomás Moro y Vasco de Quiroga. Utopías en América*, Virginia Aspe Armella (ed.) (Navarra: EUNSA, 2018), 155-172.

40. Francisco Fernández del Castillo (comp.), *Libros y librerías en el siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), 81 y ss.

41. Sahagún, *Adiciones, Apéndice a la postilla y Ejercicio cotidiano* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993), 202.

Son variadas las estrategias de traducción que constatamos en los textos misionales. Entre éstas podemos señalar la introducción de préstamos del castellano y del latín en textos nahuas, como es el caso de “Lucifer”, “cielo empíreo”, “ángeles” o “paraíso”, por mencionar algunas; es frecuente también el traslape semántico, como usar frases que ya existían en náhuatl pero dándole un nuevo significado, tal es el caso de *Ipalnemohuani* “aquel por quien se vive” para designar al dios cristiano en tanto que es creador; a este sumemos la acuñación de neologismos híbridos como *ahtlacadiablos* “persona diablo”, así como la resemantización de difrasismos como *Tlohque Nahuaque* “dueño del cerca y del junto”, fórmula común en la religiosidad nahua para designar al dios que da sustento de verdad a todo cuanto existe y muy utilizada en los textos misionales para designar al dios cristiano; por último, mencionemos la creación de fórmulas nuevas con sentido exclusivamente cristiano *nelli teotl* “verdadero dios”, para diferenciar al dios cristiano de los *teteu* prehispánicos.

Con estos ejemplos podemos ver que, además de que se introducen nuevos conceptos en la lengua náhuatl, hay una resemantización completa de la lengua mexicana en tanto que se produce un lenguaje misional, esto es, se crea un significado cristiano a partir de las connotaciones prehispánicas que ya existían para construir un discurso nuevo en la lengua meta. Principalmente, los indígenas educados por los religiosos, y los religiosos mismos, hablaban, escribían y entendían esos discursos conforme al significado cristiano, porque ellos lo habían creado, habían acordado esos términos y esas formas como las mejores para expresar el mensaje evangélico. Sin embargo, es muy probable que los indígenas que no tuvieron tanto contacto con los misioneros, así como los que ya eran adultos cuando trataron con los evangelizadores, como los principales indígenas que se dice que dialogaron con los Doce en 1524, consideran los préstamos del castellano como ruidos vacíos de sentido y retuvieron el significado prehispánico de sus propias palabras por mucho tiempo pese a encontrarlas renovadas en tales discursos cristianizantes. Quizá por eso las manos indígenas que copiaban los textos misionales que los frailes dejaban en los pueblos alejados veían la necesidad de ajustarlos a un mensaje más entendible para ellos, seguramente los acomodaban a la conceptualización del mundo indígena, en un proceso epistemológico parecido a aquel por el que antes los misioneros acomodaron la lengua mexicana a la conceptualización que les proveía su cultura y, ante todo, la religión cristiana: ¿imagen o *ixiptla*? El mensaje cristiano era trastocado: se hacía más asequible a la mente indígena al llenar los discursos misionales, en su transcripción, con “numerosas faltas e incongruidades”; de la misma manera que los relatos sobre los dioses prehispánicos, según los frailes, contaban sobre demonios o dioses clásicos como puede verse, por ejemplo, en el primer libro de la *Historia general* de Sahagún.

De aquellos históricos *Coloquios de 1524* nunca sabremos qué fue lo que realmente se dijeron y qué fue lo que cada uno *entendió* que le dijo el otro. Lo que sí podemos asegurar es que muchos años debieron transcurrir desde entonces, en los cuales sucedieron numerosos tropiezos, ajustes e intentos de traducción para que pudiera haber comunicación entre indígenas y misioneros. Cuarenta años, el testimonio de “cuatro viejos muy pláticos” entendidos en sus antigüedades y cuatro colegiales de Santa Cruz de Tlatelolco –Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita y Andrés Leonardo–⁴² fueron necesarios para componer la versión de Sahagún que hoy conocemos como *Coloquios de 1524*. Originalmente, si tales pláticas acontecieron, lo más probable es que se haya tratado de un “diálogo de sordos” en el que los misioneros usaron señas, quizá dibujos, y algún intérprete con muy pocas herramientas para expresar los temas cristianos ante los indígenas, así como para comunicar a los misioneros las respuestas de los principales. Unas pláticas donde la conceptualización del mundo de cada uno chocaba con la del otro: el indígena no comprende por qué debe abandonar sus antiguos *teteu* y sus antiguas devociones; el misionero no comprende por qué los indígenas si “tenían cien dioses, querían tener ciento y uno”.

Consideraciones finales

Así como los europeos echaron mano de sus conocimientos anteriores para poder asimilar y explicar a otros lo que atestiguaban en el Nuevo Mundo, así también los indígenas debieron recurrir a su propia tradición para asimilar las enseñanzas de los frailes. Efectivamente, los indígenas batallaban mucho para entender a los misioneros, pero también es cierto que éstos forcejeaban con lo que aprendían de la lengua indígena para obligarla a decir cosas nuevas.

Si atendemos a la problemática de traducción radical que antes señalamos, así como a la disparidad de conceptualización de la realidad en las distintas culturas y a los mencionados procesos epistemológicos implicados en este choque cultural, debemos sospechar que una cosa era lo que querían decir los frailes y otra diferente lo que entendían los indígenas, y viceversa. Esto sucedió hasta que la interacción y experiencia conjunta obligó a los frailes a corregir sus obras misionales en lenguas indígenas buscando una mejor expresión para su destinatario, mientras los indígenas se iban acostumbrando a los significados cristianos del náhuatl y, sobre todo, mientras ambos iban aprendiendo a coincidir en los significados de las palabras.

Si vemos con cierto cuidado la recreación de Sahagún de los *Coloquios de 1524*, observamos que hay una amplia gama de designaciones de dioses indígenas que fueron utilizadas para referir

42. Sahagún, *Coloquios y doctrina*, Al lector.

al dios cristiano, las cuales no podían ser conocidas por los misioneros en una época tan temprana como 1524. Obviando esto último, debemos apuntar la problemática que surge a partir de que los indígenas tenían un *Ipalnemohuani*, un *Tlohque nahuaque* y los Doce les hablaban del *verdadero Ipalnemohuani (nelli Ipalnemohuani)* y del *verdadero Tlohque Nahuaque*. Ante esto, los sabios indígenas responden:

Vosotros dijisteis que nosotros no conocíamos al Dueño del cerca y del junto (*in tloque nauaque*) a aquél de quien son el cielo, la tierra. Habéis dicho que no son verdaderos dioses los nuestros. Nueva palabra es esta... porque nuestros progenitores... no hablaban así. En verdad ellos nos dieron su norma de vida, tenían por verdaderos, servían, reverenciaban a los dioses⁴³.

Estamos ante un traslape semántico, ante la resemantización de términos nahuas que puede dar cuenta, además, del sincretismo cultural. Como antes veíamos en los datos biográficos de los Doce, el proceso de acercamiento lingüístico caminó en los dos sentidos: algunos misioneros aprendieron lenguas indígenas, incluso compusieron textos para su enseñanza o bien sermones en ellas, mientras que los indígenas aprendían de los religiosos la fe católica, les enseñaban su idioma y transcribían sus enseñanzas para los demás. Pero bastantes cosas quedaban, seguramente y pese a todo, incomprensibles o inaceptables, por lo que era necesario que fueran adaptadas a la cultura receptora.

Debemos considerar que este tipo de situaciones se dio de manera progresiva y no sólo en las prédicas o en el catecismo. En el examen previo a la confesión, que comenzó apenas dos años después de llegados los Doce, nos dice Motolinía,⁴⁴ los indígenas fueron objeto de distintos cuestionamientos, los que se hacían a los mayores antes del bautismo y cuando iban a contraer nupcias ante la iglesia, por ejemplo, para averiguar si ya sabían lo esencial de la doctrina y sus deberes cristianos. Una queja constante de los frailes era que los indígenas no aprendían a confesarse correctamente, que no decían el número de veces que habían cometido algún pecado, que confesaban cosas que no eran pecados o bien confesaban cosas inverosímiles: fray Juan Focher (†1572) pide mayor empeño en la enseñanza a los misioneros, puesto que los indígenas desconocían qué era un pecado mortal, mientras que fray Alonso de Molina reprocha a los indígenas que realizaban muchas acciones malas, pecaminosas, porque no las tenían por pecados.⁴⁵ Motolinía cuenta que era más fácil confesar con dibujos o bien que quienes sabían leer traían sus pecados por escrito “y

43. Sahagún, *Coloquios y doctrina*, cap. VII, 149-150.

44. Motolinía, *Memoriales*, 128.

45. Juan Focher, *Itinerario del misionero en América* (Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960), 153 y Molina, *Confesionario mayor*, f. 102, respectivamente.

con mucha particularidad de circunstancias se acusan”,⁴⁶ pero esta noticia temprana contrasta con lo que fray Juan Bautista dice en el año 1600 desde las primeras páginas de sus *Advertencias*: los indígenas “otras veces, lo que no fue culpa, sino obra meritoria, la tienen por pecado mortal, y por tal lo dejan de confesar por vergüenza o por temor”.⁴⁷

Efectivamente, los indígenas no tenían la noción de pecado, como no tenían muchas otras nociones y conceptos cristianos, y es sumamente difícil hacer entender a alguien algo de lo que no tiene un equivalente. Así *tlahtlahcolli*, que fue la palabra que más se empleó para traducir “pecado”, originalmente más bien refería a acciones sucias, carnales, pero no a todas las acciones que merecieran una condenación eterna desde la perspectiva cristiana. De hecho, tampoco había propiamente una noción de infierno en el mundo náhuatl; el *mictlan* “lugar de los muertos”, originalmente tenía características muy diversas del infierno cristiano, concepto que lo sustituyó en los escritos misionales:

Verdad es que según el vocablo que en su lengua usan los mexicanos para lo que nosotros llamamos infierno, que es lugar de los dañados, y ellos dicen Mictlán. Bien podemos inferir que a la parte del norte (por ser lugar umbroso y oscuro que no lo baña el sol como al oriente y poniente y mediodía) ponían ellos el infierno, porque Mictlán propiamente quiere decir “lugar de muertos”, y es (como se ha dicho) lo que nosotros llamamos infierno, que es lugar de los que para siempre mueren; y a la región o parte del norte llaman los indios Mictlampa, que quiere decir “hacia la banda o parte de los muertos”; de donde bien se infiere que hacia aquella parte ponían ellos el infierno...⁴⁸

Lo mismo sucede con el demonio, que en los discursos de evangelización quedó como *tlacatecolotl*, “hombre tecolote”. Es irresistible preguntarse qué pasaba por la cabeza de los indígenas cuando les predicaban que, si no veneraban al *nelli teotl Dios tlatohuani* y cometían *tlahtlahcolli*, se irían al *mictlan* donde el *tlacatecolotl* los atormentaría con el fuego eterno.

En fin, con todo esto, lo que se ha querido exponer es el esfuerzo que debieron hacer al comienzo tanto los primeros misioneros como los indígenas para poder comunicarse. Se ha querido poner de manifiesto que hubo muchos problemas de comunicación y de comprensión mutua cuya razón de ser no es, necesariamente, la capacidad racional de los distintos agentes de este acontecimiento histórico. Así podemos explicar una de las paradojas que nos dejan las crónicas misionales: debido a esos obstáculos de comunicación, los misioneros lo mismo afirmaban que los indígenas

46. Motolinía, *Memoriales*, 129.

47. Murillo, *Fray Juan Bautista*, 17.

48. Mendieta, *Historia eclesiástica*, lib. 2, cap. XI.

eran vivos de ingenio que se quejaban constantemente de que los indígenas no entendían lo que les explicaban reiteradamente los frailes. Ambas cosas eran ciertas, pero la explicación está en los problemas de distancia cultural, de interpretación de los mensajes, de traducción entre lenguas y culturas distintas. Obstáculos que fueron enfrentados por los misioneros desde su llegada, pero también, con igual intensidad y aunque tengamos menos noticias explícitas sobre ello, por los indígenas que interactuaron con los evangelizadores. Por esta razón, no se pretende hablar aquí del éxito o del fracaso de la imposición del cristianismo a los indígenas o de la traducción del mensaje cristiano a las lenguas indígenas, sino de los procesos que necesariamente debieron acontecer para construir un lenguaje común que permitiera a ambos, indígenas y misioneros, la comunicación intercultural y sobre la diversidad de obstáculos que acontecieron en los distintos momentos y circunstancias.

Referencias bibliográficas

Alcántara Rojas, Berenice. “Evangelización y traducción. La vida de San Francisco de San Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 46 (2015): 126-127.

<https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77725/68771>

Bautista, Juan. “Prólogo a su sermonario en lengua mexicana”. En Lino Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial*. México: Biblioteca Porrúa, 1982.

Fernández del Castillo, Francisco (comp.). *Libros y librerías en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Focher, Juan. *Itinerario del misionero en América*. Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960.

García Icazbalceta, Joaquín. *Códice franciscano*. México: Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Kobayashi, José María. *La educación como conquista*. México: El Colegio de México, 1985.

López Austin, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

-
-
- Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. México: CONACULTA, 1997.
- Molina, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa, 1992.
- Molina, Alonso de. *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*. México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1972.
- Murillo Gallegos, Verónica. *Fray Juan Bautista de Viseo y sus Advertencias para los confesores de los naturales*. México: Porrúa, 2014.
- Murillo Gallegos, Verónica. “El proyecto educativo franciscano en Nueva España (s. XVI)”. En *Tomás Moro y Vasco de Quiroga. Utopías en América*, Virginia Aspe Armella (ed.), Navarra: EUNSA, 2018. 155-172.
- Sahagún, Bernardino de. *Coloquios y doctrina cristiana*. Edición y traducción de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fundación de Investigaciones Sociales, A.C., 1986.
- Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México: Porrúa, 2006.
- Sahagún, Bernardino de. *Adiciones, Apéndice a la postilla y Ejercicio cotidiano*. Trad. Arthur J.O. Anderson. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- Quine, W.V. Orman. *Palabra y objeto*. Barcelona: Labor, 1968.
- Zimmermann, Klaus. “Las gramáticas y vocabularios: entre la conquista y la construcción transcultural de la lengua del otro”. En *V Encuentro Internacional de Lingüística en Acatlán*, ed. Pilar Máñez y María Rosario Dosal G. México: Universidad Nacional Autónoma de México/FES-Acatlán, 2006, 319-335.