

EN NÁHUATL Y EN CASTELLANO:
EL DIOS CRISTIANO EN LOS DISCURSOS FRANCISCANOS
DE EVANGELIZACIÓN

VERÓNICA MURILLO GALLEGOS

Introducción

Los misioneros, a lo largo de la historia del cristianismo, se han encontrado con pueblos cuya diversidad lingüística ha dificultado la transmisión del mensaje evangélico; un ejemplo de ello son los religiosos franciscanos que laboraron en América durante el siglo XVI. En estas tierras se buscó adoctrinar a los indios en sus propias lenguas, por lo que los misioneros se ocuparon en estudiar las lenguas nativas, prepararon gramáticas y vocabularios y compusieron doctrinas y otros textos para apoyar su labor. El adoctrinamiento en las lenguas americanas originó problemas —y soluciones— específicos de traducción de la doctrina cristiana y de su comprensión por parte de los indígenas.

Uno de los idiomas americanos usados en la evangelización fue el náhuatl. Actualmente hay quienes destacan la aptitud de la lengua mexicana para poder expresar en ella casi todos los conceptos de la religión cristiana;¹ otros resaltan que algunas palabras nahuas utilizadas para expresar algunos temas de la fe cristiana son apropiadas.² Frente a tales posturas, este trabajo pretende mostrar que si bien los misioneros hicieron un gran esfuerzo por adaptarse a los modos de expresión nahuas para poder evangelizar, y que aunque algunos vocablos nahuas están completamente adoptados e identificados con nociones cristianas en los textos de evangelización, ello no significa necesariamente que el indio, el receptor de tales textos, haya entendido las nociones cristianas en sus palabras nahuas; esto es, ello no quiere decir que el indio haya cristianizado sus antiguos conceptos, ni que

¹ Por ejemplo Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. I, p. 38-39.

² Ver Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España*, p. 148 y Ana de Zaballa, “El uso del náhuatl como medio de inculturación en la obra misional de Sahagún. Cfr. Máynez “La incidencia de hispanismos en los ‘confesionarios’ mayor y menor de fray Alonso de Molina, un análisis contrastivo”.

haya comprendido las palabras castellanas que salpicaban los discursos nahuas de evangelización.

Este artículo se propone presentar el concepto “Dios” —uno de los conceptos fundamentales en los discursos de evangelización— de acuerdo con la problemática que surgen de su traducción en fórmulas nahuas y la que resulta de su presentación mediante palabras castellanas dentro de discursos en náhuatl. Las noticias sobre estos temas han sido tomadas de autores franciscanos del siglo XVI, entre los que destacamos a Toribio de Benavente Motolinía con sus *Memoriales*, a Andrés de Olmos principalmente con su *Tratado de hechicerías*, a Alonso de Molina y su *Confesionario mayor*, a Bernardino de Sahagún por supuesto con su *Historia general* y con su composición de los *Coloquios* de 1524, a Gerónimo de Mendieta con su *Historia eclesiástica* y a Juan Bautista de Viseo con sus *Advertencias para los confesores de los naturales* y su versión de los *Huehuetlahtolli*. Estas obras permiten considerar el tema desde diferentes perspectivas y ofrecen la ventaja de que fueron compuestas a lo largo del siglo XVI.

TRADUCIR PARA EVANGELIZAR

Los indios mexicanos y los misioneros europeos se encontraron por vez primera en el siglo XVI. Sin precedentes lingüísticos comunes y sin intérpretes, el primer encuentro con la lengua mexicana fue problemático para los extranjeros, sus sonidos eran fácilmente tergiversables (*Huitzilopochtli* o *Vichilobos*, *Quauhnahuac* o Cuernavaca) y parecía no haber analogías gramaticales entre una y otra lengua. Olmos y Mendieta nos hablan de las dificultades que tuvieron para “sacar algún vocablillo de su lengua”³ a los indios y de los juegos de los frailes con niños indígenas para aprender el náhuatl.⁴ Los franciscanos en general ofrecen suficientes testimonios de que la evangelización mediante la lengua mexicana distaba mucho de ser una cuestión simple; de ahí las constantes revisiones, enmiendas, e incluso censuras de algunos textos compuestos para evangelizar a los indios.

En el caso que nos ocupa, las dificultades obedecen a que estamos ante dos pueblos con marcos conceptuales⁵ distintos, esto es, la

³ Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 8.

⁴ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. XVI, p. 365-366.

⁵ Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, p. 139: “marco conceptual” es “el conjunto de presupuestos lógicos, epistemológicos, metodológicos, axiológicos y metafísicos, de pretensiones de saber específicas. Estos elementos son presupuestos de creencias, teorías, prácticas y acciones”. En términos generales “la noción de marco conceptual se usa para referirse al

traducción de los temas cristianos a la lengua náhuatl —y para los indios— requiere no sólo del uso de palabras equivalentes en ambos idiomas, sino además deben conservarse en la traducción las connotaciones y valoraciones culturales de los conceptos o temas de que trata el discurso original. Esto es esencial porque, aunque pueden inventarse nuevas formas de decir o echar mano de circunlocuciones u otros recursos para traducir de mejor manera, debe evitarse que el sentido del mensaje se modifique: establecer equivalencias entre palabras nahuas y castellanas podía ser adecuado para darse a entender pero, al no ser equivalencias perfectas, podía falsearse el sentido, lo cual es de suma importancia cuando se trata de la traducción de la doctrina cristiana. Recordemos que el siglo XVI fue un siglo de cismas religiosos, por lo que había muchos escrúpulos en cuanto a los medios utilizados para convertir a los indios a la fe cristiana.⁶

Seguramente por eso los religiosos explican, reiteran, usan sinónimos y otros recursos para enseñar la doctrina, pues debían lograr que los indios pudieran comprender mediante las palabras de su propia lengua el mensaje cristiano, o bien, que fueran capaces de asimilar las palabras —en castellano o latín— y conceptos extraños —los del cristianismo— para convertirse. ¿Comprendían los indígenas la doctrina cristiana puesta en textos nahuas? No del todo, si hemos de atenernos a las constantes quejas de los religiosos sobre el asunto y a la imagen del indio que prevalece en las obras franciscanas: manso, simple, hábil y despierto cuando niño, bajo de talento en la edad adulta, de menor racionalidad que el español pues no comprende bien las cosas de fe, por más que los misioneros les explican.⁷

conjunto de condiciones de posibilidad para tener creencias [...] Entre esas condiciones se encuentran el lenguaje y otros conjuntos de conceptos, creencias y saberes, normas metodológicas y valores que los seres humanos necesariamente deben poner en juego para interpretar e interactuar con la realidad, incluido en esto último la manipulación de objetos y de procesos” (*Ibid.*, p. 135-136). En este sentido, “marco conceptual”, “paradigma”, “esquema conceptual”, “visión del mundo” o “figura del mundo” son conceptos equivalentes.

⁶ En general, los misioneros coincidían en que los indios debían adoptar el cristianismo (convertirse) y, por consiguiente, debían abandonar, e incluso olvidar, sus antiguas creencias prehispánicas, sobre todo las que tenían que ver con “idolatría”. Esta convicción se basa en otra: que el cristianismo es la única religión verdadera. Los misioneros creían que el indio, al conocer la doctrina cristiana, reconocería su verdad y la aceptaría, pues no tendría argumentos en contra de ella. De ahí la importancia de presentar de la mejor manera la doctrina cristiana: de una forma accesible al indio, en su propio idioma, y evitando errores que pudieran ocasionar la tergiversación del mensaje evangélico o, incluso, herejías.

⁷ La polémica de Valladolid (1550-1551) donde, entre otros temas, se discutió la racionalidad del indio, es sólo una muestra de lo que se creía acerca de este asunto. Los autores franciscanos aquí estudiados dejan ver claramente que, a sus ojos, el indio es más racional en la medida en que se muestra más apto para adquirir el evangelio. Al respecto son elocuentes las palabras de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Prólogo al lib. VII, p. 689 y ss.

Los problemas de traducción, por lo tanto, no son únicamente de orden metodológico; existen además fuertes problemas epistemológicos: si una realidad no existe (por ejemplo, mucho de la flora y fauna americanas no existía en Europa) o no está estructurada de ninguna manera en la lengua meta (como la idea de “libre arbitrio” entre los indios), el problema se resolvería añadiendo nuevas palabras a la lengua meta, incluyendo alguna descripción de su naturaleza o significado para lograr la comprensión del receptor. Sin embargo, la dificultad es mayor cuando esas realidades tienen valores accesorios en un contexto o cuando, aunque una realidad existe en ambos contextos, su valor cultural es diferente.⁸ De ahí la importancia de usar las mejores expresiones para la doctrina cristiana en náhuatl: elegir conceptos y frases para decir “Dios” y expresar cada uno de sus atributos en los discursos nahuas, pero conservando la noción cristiana, o bien, introducir las palabras castellanas “Dios” o “Jesucristo”, de tal manera que los indios pudieran comprender que ellas se referían a una divinidad específica. En seguida analizaremos las palabras nahuas que los franciscanos utilizaron para decir “Dios” y, posteriormente, las castellanas; señalaremos en cada caso los problemas que se suscitaron.

“DIOS” EN LENGUA NÁHUATL

Concepción prehispánica de la divinidad: teotl

Ante las estatuas indígenas, los grandes *cúes* y las ceremonias prehispánicas que en ellos se realizaban, los conquistadores dedujeron que los indios tenían muchos dioses,⁹ *teules*, como los españoles decían. Sin

⁸ Más adelante veremos sobre las cosas de la naturaleza que para los indios tenían valor divino, eran *teotl*. Un caso parecido son algunos usos y costumbres prehispánicos que los franciscanos encontraron parecidos a otros de la tradición cristiana, como la “comunión” y el “bautismo” indígena que los religiosos llamaron “excrementos” (Motolinía, *Memoriales*, p. 32 y Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios* 1553, p. 33), o algunas frases en oraciones prehispánicas; por lo que se especuló tanto que los indios procedían de algún pueblo cristiano o que hubo una evangelización en América previa a la del siglo XVI, como que el demonio tenía a los indígenas bajo su poder engañándolos con nociones verdaderas, las cristianas, pero torciéndolas para su beneficio.

⁹ León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 129 y ss., se inclina a pensar que los sabios, *tlamatinime*, lograron la concepción de una divinidad principal que conjunta los principios masculino y femenino: *Ometéotl*. Los demás dioses prehispánicos son, en esta concepción, manifestaciones de este dios dual, nombres que toma según diversos aspectos y funciones; aunque en la p. 176 advierte: “No negamos que en la religión popular se tuvieron por dioses, en número siempre creciente, a los muchos principios o ‘señores’ de la lluvia, del viento, del fuego, de la región de los muertos, etc”.

embargo, después observaron que al sacerdote de alguna divinidad se le llamaba también con el mismo nombre de la deidad y que en algunas fiestas se preparaba a alguien para un sacrificio y era también llamado *teutl*. De hecho, los indios llamaban *teutl* a animales, plantas, montes, ríos y mar, como bien señala Mendieta.¹⁰ Sahagún, por su parte, advierte que

A cualquiera criatura que vían ser iminente en bien o en mal, la llamaban *teutl*; quiere decir “dios”. De manera que al Sol le llamaban *teutl* por su lindeza: al mar también, por su grandeza y ferocidad. Y también a muchos de los animales los llamaban por este nombre por razón de su espantable disposición y braveza. Donde se infiere que este nombre *teutl* se toma en buena y en mala parte. Y mucho más se conoce esto cuando está en composición como en este nombre, *teupilzinli*, “niño muy lindo”, *teupiltontli*, “muchacho muy travieso o malo”. Otros muchos vocablos se componen desta misma manera, de la significación de los cuales se puede conjeturar que *este vocablo teutl quiere decir “cosa extremada en bien o en mal”*.¹¹

Teutl quiere decir *dios* y, sin embargo, a cualquier ser extremado en bien o en mal se le llamaba así. Quizá el mejor ejemplo de lo que específicamente significa este vocablo, y con él de la concepción prehispánica de la divinidad, lo encontramos cuando, a la llegada de los españoles, se dijo que los indios creyeron que Cortés era Quetzalcóatl¹² y

A los españoles llamaron *tetehuv* (*teteu*), que quiere decir dioses, y los españoles corrompiendo el vocablo decían *teules*, el cual nombre les duró más de tres años, hasta que dimos a entender a los indios que no había más de un solo Dios, y que a los españoles que los llamasen cristianos, de lo cual algunos españoles necios se agraviaron, y quejaron, y indignados contra nosotros decían que les quitábamos su nom-

¹⁰ “Finalmente, no dejaban criatura de ningún género ni especie que no tuviesen su figura, y la adorasen por Dios, hasta las mariposas, y langostas, y pulgas; y estas grandes y bien labradas, y unas figuras tenían de pincel, pero las más eran de bulto [...] sobre todos ellos tenían por mayor y más poderoso al sol. Y a este dedicaban el mayor y más suntuoso y rico templo.” *Historia eclesiástica indiana*, lib. II, cap. VIII, p. 196.

¹¹ *Historia general*, prólogo al lib. XI, p. 983. Subrayado mío. Destaquemos, no obstante, una nota de León-Portilla: “En náhuatl al mar se le nombra *teoatl*, ‘aguas divinas’. *Teo-* como adjetivo, significa también, ‘genuino, muy grande’”. El autor traduce “En el tercer día/ (que llamamos martes)/ hizo las aguas inmensas/ las que vosotros llamáis aguas divinas/ las aguas celestes/ y la superficie de la tierra, / y todos los árboles /las hierbas, las flores”. Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, nota 3 al cap. XIII, p. 189. El texto castellano sólo dice “En el tercero día (el qual se llama martes) hizo nuestro señor Dios el mar y la tierra y todas las plantas y eruas [hierbas]”. *Ibid.*, p. 95.

¹² Ver, Motolinía, *Memoriales*, p. 83.

bre, y esto muy en forma, y no miraban los pobres de entendimiento que ellos usurpaban el nombre que a solo Dios pertenece; después que fueron muchos los indios bautizados, llámanlos españoles.¹³

Los españoles eran *teotl* para los indios pues mostraban algunas características que tenían otros *teteu* prehispánicos. Los conquistadores se apropiaron entonces de ese nombre, les daba jerarquía, infundían temor y veneración en los indios: los extranjeros eran seres “extremados” (¿en bien o en mal?), eran manifestaciones de antiguas divinidades. Sin embargo, al enfrentarse la concepción indígena de la divinidad con la cristiana, los religiosos se escandalizaron: para ellos sólo había un *teutl*, sólo al Dios único de los cristianos correspondía este nombre y eso debía aprenderlo el indígena.

La concepción de divinidad es diferente en cada tradición: la naturaleza en el mundo prehispánico tenía un carácter divino, en ella se manifestaban los dioses o, más bien, los seres de la naturaleza eran epifanías de las divinidades.¹⁴ Estas divinidades tenían atributos, algunas eran consideradas creadoras de los hombres, lo que las acercaba a la concepción cristiana, y todas requerían del servicio del hombre para nutrirse, lo cual hacía que fueran limitadas e imperfectas desde la perspectiva cristiana.¹⁵ Había una dependencia recíproca entre hombres y dioses en el mundo indígena: el indígena hacía sacrificios de sangre para los dioses con el fin de conservar el equilibrio del cosmos [...] de la misma manera que después ofreció alimentos y sangre a los conquistadores.

Sobre el uso del vocablo teotl en las obras de evangelización

Los religiosos debieron enseñar a los indios una nueva concepción de divinidad. Podían usar la palabra *teotl*, pero debían cambiar su sig-

¹³ *Ibid.*, p. 171. En Sahagún, *Historia general*, lib. 12, cap. IV, p. 167, cap. XL, p. 1233 y cap. XLI, p. 1235, se ve claramente que los indios identifican a Cortés con Quetzalcóatl. Cfr. Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, p. 59.

¹⁴ “El universo en el que el hombre habita es concebido por los nahuas y los mayas como una compleja estructura de planos horizontales superpuestos, poblados de fuerzas sagradas [...] Esas energías divinas van desde los grandes dioses cuyas epifanías son los astros, la lluvia, el relámpago, las montañas, el viento o la tierra, hasta los protectores de los animales, las plantas sagradas, los patronos de las actividades humanas y las deidades maléficas que provocan enfermedades.” Mercedes de la Garza, “El universo temporal de los mayas y los nahuas”, p. 157.

¹⁵ “La idea de los dioses que se desprende de esta cosmogonía es la de unos seres sobre-humanos y capaces de crear, pero imperfectos, ya que requieren ser venerados y alimentados [...] Los dioses, entonces, no son absolutos (es decir, suficientes, desvinculados de sus creaciones), hay una esencial unidad cósmica asegurada por la dependencia recíproca entre hombres y dioses, y el lazo de unión y fundamento de la existencia es la sangre.” *Ibid.*, p. 166.

nificado contextualizándolo en la tradición cristiana, o bien podían rechazar este vocablo —que al fin y al cabo traía consigo una serie de concepciones prehispánicas que debían lograr que el indígena rechazara y olvidara— y usar el castellano “Dios”. Según Robert Ricard hubo varias discusiones acerca del uso de las palabras nativas para designar a Dios. Con respecto a la lengua mexicana el citado autor afirma que: “Llegó el escrúpulo de no hacer uso nunca de la palabra náhuatl *teotl*, sino de la castellana ‘Dios’, para que quedara bien precisa la diferencia entre las divinidades del paganismo y el Dios único de los cristianos”.¹⁶ Sin embargo, resulta curioso que no quisieran usarlo y se ocuparan de enseñar a los indios, como vimos que hace Motolinía, que ese nombre sólo corresponde a Dios. Del material revisado para este trabajo, sólo encontramos una ocasión en que llaman *teutl* a Dios, en los *Huehuetlahtolli* de fray Juan Bautista:

Ca teutl, ca tlahtoani, ca huey macoche, mamalhuace, ca huey tepotze. Ca yehualtzin Dios huel monantzín, motatzín;...

Pues es *Dios*, es Señor, es un gran protector, es amparador, es poderoso. Porque Él, *Dios*, es tu misma madre, tu padre.¹⁷

La combinación del náhuatl *teutl* con el castellano “Dios” tal vez tenía como objetivo que los indios identificaran ambas nociones a la vez que marcaran, como se ve por la frase completa, la diferencia entre las divinidades prehispánicas y la cristiana. Bautista, en otra de sus obras, usa el vocablo *teotl* al aclarar las preguntas que se hacían a los indios sobre la santísima Trinidad en el examen previo a la confesión:

Item si les preguntan (para sacarles la verdadera confesion deste misterio) *Inin personasmé quezquintín teteu*, pocos responden, *Ey inteutl*, o *Eimlin inteteu*, que es heregia, y contra lo que enseña la verdad Catholica. *Audi Israel D. Deus tuus vnus est*. Otros responden, *In Dios, ca Tetatzin, Tepiltzin, Spiritu sancto: ey personas, can ce huel nelli teutl Dios Tlahtohani*.¹⁸

¹⁶ Ricard, *La conquista espiritual de México*, p. 131-132.

¹⁷ Sigo la versión León-Portilla y Silva Galeana, *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, p. 51.

¹⁸ Bautista de Viseo, *Advertencias para los confesores de los naturales. Primera parte*, f. 51. Su brayado mío. Nótese que el autor junta en una misma frase las palabras “*Teotl*”, “*Dios*” y “*Tlahtohani*”. La traducción de las frases en náhuatl es más o menos la siguiente: “¿cuál de estas personas son dioses?”, “los tres son dios” y “los tres son dioses”. La siguiente frase tiene problemas de traducción —de acuerdo con las explicaciones del mismo Bautista en la continuación de la cita— según las maneras en que se enseñaba a los indios sobre la Santísima Trinidad. Sobre esto ver Verónica Murillo, *Palabras de evangelización, problemas de traducción*, p. 146 y ss.

Donde se combina el náhuatl *teotl* con el castellano *Dios* en el texto destinado a indígenas.

Fray Alonso de Molina es un caso especial pues, si bien en su confesionario usa “Dios” con otros complementos en náhuatl para referirse a Dios, utiliza el vocablo *teotl* en compuestos, no precisamente para referirse a cosas “extremadas en bien o en mal” o para significar algo “genuino o muy grande”, según se ve en el texto castellano. Así por ejemplo usa *teotlatolpan* como “sagrada escritura”, *teotlamatiliztli* para decir “sabiduría divina”, *ycelteotl* como “único y sólo dios” y *tlateochiualli* en lugar de “santificado, bendecido”.¹⁹ Ante tales palabras compuestas se explica que los religiosos hayan querido usar el vocablo *teotl* exclusivamente para referirse al Dios cristiano. Sin embargo, ello no quiere decir que desaparezca la necesidad de aclarar la diferencia entre éste y los *teieu* prehispánicos porque, si no había claridad, cabría sospechar que los indios podían entender que *teotlamatiliztli*, por ejemplo, era la “sabiduría divina” sobre algún *teotl*, motivando así también que el indígena incluyera al Dios cristiano entre sus antiguas divinidades.

Algunos nombres de divinidades prehispánicas y su uso en los discursos de evangelización

Al recopilar noticias sobre la cultura prehispánica, los religiosos encontraron que algunas cosas que los indios decían que sus divinidades correspondían con las que se dicen del Dios cristiano. Sahagún, por ejemplo, presenta varias oraciones que se destinaban a *Tezcatlípoca*, en las cuales se observan variadas formas de referirse a esta divinidad:

Pues, ¿qué es agora, señor nuestro, valeroso, piadoso, invisible, impalpable, a cuya voluntad obedecen todas las cosas, de cuya disposición pende el regimiento de todo el orbe, a quien todo está sujeto, qué es lo que habéis determinado en vuestro divino pecho?

¡Oh, señor nuestro, valerosísimo, humanísimo, amparador! Vos sois el que nos dais vida y sois invisible y no palpable, señor de todos y señor de las batallas.

¹⁹ Fray Alonso de Molina, *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*, fo. 3v, 5, 5v, respectivamente, aunque estas palabras se repiten a lo largo de todo el texto. Según Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, *teotlatolpan* viene de *teotlahtolli* “palabra divina”, *teotlamatiliztli* quiere decir “sabiduría o ciencia divina”, *icelteotl* viene de *icel* que quiere decir “el solo” y *tlateochiualli* quiere decir “bendecido, consagrado”. Pueden verse otros ejemplos de las variadas formas en que Molina expresa los conceptos cristianos para los indígenas en Máñez, *op. cit.*

¡Oh, señor nuestro humanísimo, que hacéis sombra a todos los que a vos llegan, como el árbol de muy gran altura y anchura! *Sois invisible y impalpable, y tenemos entendido que penetráis con vuestra vista las piedras y árboles, viendo lo que dentro está escondido. Y por la misma razón veis y entendéis lo que está dentro de nuestros corazones, y veis nuestros pensamientos.*²⁰

Los misioneros estudiaron la religiosidad prehispánica para erradicarla y, sin embargo, usaron algunos elementos indígenas en su labor. Tal es el caso de algunas frases que originalmente referían a los dioses mexicanos, como las siguientes:²¹

- ***Yohualli-ehécatl***. Es un difrasismo cuyo significado literal es “noche-viento”, se traduce como “invisible (como la noche) y no palpable” (como el viento). Sahagún lo atribuye a *Tezcatlipoca*, otras fuentes lo remiten a *Quetzalcóatl*.
- ***In Tloque in Nahuaque***. Se traduce como “el dueño de lo que está cerca y de lo que está en el anillo o circuito”. Fray Alonso de Molina traduce como “Cabe quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentándolas”. Clavijero lo expresa como “Aquel que tiene todo en sí”. Da a entender que todo es posesión suya, todo es un efecto de su acción generativa: el *Tloque Nahuaque* da “verdad”, cimiento a cuanto existe.
- ***Ipalmemoani***. Significa literalmente “Aquel por quien se vive”. Sahagún lo atribuye a *Tezcatlipoca*, y Mendieta, al Sol.
- ***Totecuiyo in Ilhuicahua in Tlalticpaque in Mictlane***. “Señor nuestro, dueño de los cielos, de la tierra y de la región de los muertos”, agrupa los tres rumbos verticales del universo prehispánico en los cuales la divinidad influye.
- ***Moyocoyani***. “Señor que a sí mismo se piensa o se inventa”. Se entiende que nadie lo creó, que él solo se concibe a sí mismo y se inventa.
- ***In Teyocoyani, in techihuani***. “Inventor y creador de hombres”. La divinidad como origen de los hombres, los del *quinto sol*. Este título se atribuyó a *Ometéotl*, como señor del saber y las artes, personificado en *Quetzalcóatl*.

El parecido de estas frases con lo que se dice del Dios cristiano, motivó que algunos misioneros las consideraran vestigios de una

²⁰ *Historia general*, lib. VI, cap. I, p. 478, cap. II, p. 481 y cap. VI, p. 497. Subrayado mío.

²¹ Sigo en esta parte a León-Portilla, *op. cit.*, p. 164 y ss.

predicación o de un conocimiento previo del cristianismo. Así lo señala Mendieta:

Sobre todos ellos [los dioses] tenían por mayor y más poderoso al sol. Y a éste dedicaban el mayor y más suntuoso y rico templo. Y éste debía ser al que llamaban los mexicanos *ipalnemohuani*, que quiere decir: “por quienes todos tienen vida o viven”. Y también le decían *Moyucuyatzin ayac oquiyocux*, *ayac oquipic*, que quiere decir “que nadie lo crió o formó, sino que él solo por su autoridad y por su voluntad lo hace todo”. **Aunque se puede creer que esta manera de hablar les quedó de cuando sus muy antiguos antepasados debieron tener natural y particular conocimiento del verdadero Dios**, teniendo creencia que había criado el mundo, y era Señor de él y lo gobernaba [...] **no hay duda sino que los pasados, de quien estas gentes tuvieron su dependencia, alcanzaron esta noticia de un Dios verdadero**; como los religiosos que con curiosidad lo intuyeron de los viejos en el principio de su conversión, lo hallaron por tal en las provincias de Perú, y de la Verapaz, y de Guatemala, y de esta Nueva España.²²

Si esto se debía a un conocimiento previo del cristianismo ¿por qué no utilizar entonces estas frases nahuas para referirse al Dios cristiano? ¿Por qué no darles un nuevo sentido, o reorientarlo, dentro del contexto evangélico?

Los *Coloquios* de 1524 (elaborados por Sahagún en 1564), es el primer texto que usa algunas designaciones de los dioses prehispánicos para designar al Dios cristiano. Dios es llamado *ipalnemoani* “Dador de la Vida”, *iloque nahuaque* “dueño del cerca y del junto”, *teyocoyani* “inventor de la gente” y *totecuiyo in ilhuicahua in tlalticpaque* “dueño del cielo, de la tierra”.²³ Incluso se utilizan estas fórmulas como encabezados: “Capítulo IX. Donde se dice quién es él, el Dios verdadero, que gobierna, *Dador de la vida, dueño del cerca y del junto*”.²⁴ El problema con el uso de estos títulos para referirse al dios cristiano consiste en que su referencia inmediata —para los indios, receptores del discurso— son los dioses prehispánicos y no el Dios cristiano, sobre todo si concedemos que tales coloquios se llevaron a cabo en 1524, una época muy temprana en la evangelización como para que los indios hubieran asimilado las equivalencias establecidas por los religiosos.

²² *Historia eclesiástica*, lib II, cap. VIII, p. 196. Subrayado mío.

²³ *Coloquios y doctrina Cristiana*, cap. V, p. 131: “El que es solo Dios verdadero, señor, / *el inventor de la gente*, el que la hace libre, Jesucristo.” Cap. II, p. 111: “Para que así vosotros conocierais, / venerárais, / y obedecierais, / al *Dador de la vida*, / al *Dueño del cielo, de la tierra*”.

²⁴ *Ibid.* p. 121. Subrayado mío. *Cfr.* el texto castellano, p. 91.

Indios y misioneros estaban hablando de realidades diferentes pero usaban las mismas palabras. Esto se nota especialmente cuando los religiosos emplearon estos títulos desde el principio para referirse a su Dios y afirmaron que los indios desconocían al “Dador de la vida” (*ipalnemoani*) y al “Dueño del cielo y de la tierra” (*totecuiyo in ilhuicahua in tlalticpaque*). Los sacerdotes indígenas, ante esa afirmación, respondieron: “Vosotros dijisteis/ que nosotros no conocíamos/ al Dueño del cerca y del junto (*in tlohque in nahuaque*)/ a aquel de quien son el cielo, la tierra”,²⁵ y procedieron a narrar desde cuándo lo conocían, cómo lo conocían y cómo lo veneraban según la propia tradición indígena. Es probable que el indígena creyera que se le hablaba de sus propias divinidades, puesto que los sacerdotes indígenas reconocieron a los Doce como representantes de ellas: “A vosotros os hace ojos suyos, a vosotros os hace labios suyos el Dueño del cerca y del junto”.²⁶

Sin embargo, ambos parten de supuestos diferentes: los misioneros están convencidos de que esas palabras describen atributos que *sólo* pueden pertenecer a su dios; los indígenas, dentro de su propia tradición, saben que esas palabras refieren a sus divinidades. Por eso los indios se escandalizaron ante las palabras de los religiosos, afirmaron su conocimiento del “Dador de la Vida” y rechazaron la acusación de que sus dioses eran falsos, de que no eran el *in tloque in nahuaque*. Sólo quedó a los Doce, en la recreación de los *Coloquios* de 1524, el intento de vedar esos nombres a las divinidades prehispánicas y la reiteración:

El uerdadero y solo Dios y señor que os venimos a predicar, llámase fuente de ser y vida porque él da ser y vida a todas las cosas y por su virtud biuimos; él es el verdadero *ypalnemoani* al que vosotros llamáis, pero nunca le auéis conocido; este nombre sólo a él conuiene porque él hyzo todas las cosas visibles, y no visibles; él dio ser y principio a todas las cosas, pero él nunca tuuo principio antes que el mundo comenzase ni tuuiese ser; porque es eterno, y siempre permanece bienauenturado y glorioso.²⁷

El Dios de los cristianos es el *verdadero* Dios, el *verdadero ipalnemoani*, el *verdadero in tlohque in nahuaque*. El deseo de diferenciar en los *Coloquios* es notorio: el verdadero *ipalnemoani*, al que los indios llamaban y no conocían, el que vienen a darles a conocer los religiosos y que no es el *ipalnemoani* prehispánico.

²⁵ *Ibid.*, cap. VII, p. 149. *Cfr.* el texto castellano en la p. 88.

²⁶ *Ibid.*, cap. VII, p. 147.

²⁷ *Ibid.*, cap. IX, p. 91. Subrayado mío.

Fray Andrés de Olmos, por su parte, llama a Dios “Dador de la vida”, “Dueño de la cercanía” y “de lo que está en anillo” (*yn ipalnemoani, yn tloque yn nahuaque*). Este misionero ya no se ocupa de aclarar la diferencia entre su dios y las divinidades prehispánicas. En el *Tratado de hechicerías y sortilegios* pretende enseñar a los indios quién es el Diablo, narra la historia de los ángeles caídos y las cosas que el maligno suele hacer. Así, cuando Olmos explica “cómo el demonio quiere ser honrado” dice:

Acaso os han contado a menudo que [el demonio] fue arrojado del cielo por la grandísima falta que cometió porque era vanidoso, orgulloso, presuntuoso, él no quería en ningún modo obedecer al único, él sólo [*sic*], el verdadero Dios quien, en tiempos pasados, lo creó lo formó, lo hizo, lo engendró: sólo, frente a Él, contra Él se levantó y quería ser honrado, quería ser más estimado que Él, quería igualarse a aquel que es **Dador de la Vida, el Dueño de la cercanía, de lo que está en el anillo.**²⁸

Olmos no sólo usa las fórmulas nahuas que se han expuesto, además advierte que el demonio quería igualarse al *ipalnemoani* (“Dador de la vida”), al *in tloque in nahuaque* (“Dueño de la cercanía”). Si los indios consideraron que estos títulos se referían a sus divinidades, probablemente pensaron que el demonio quería igualarse a ellas. Si entendieron que los cristianos llamaban de la misma manera que ellos a su Dios, entonces tal vez creyeron lo que Olmos quiere decir. Sin embargo, no olvidemos que los religiosos identificaron a los dioses prehispánicos con el demonio²⁹ —de ahí que consideraran que los indios estaban en manos del maligno— y este texto de Olmos intenta enseñar quién es éste, para que el indígena lo reconociera en sus divinidades y abandonara así sus antiguas devociones. Con estas palabras de Olmos ¿entenderían los indios que el diablo quería “igualarse a su *ipalnemoani*”, esto es, a alguna de sus divinidades prehispánicas? O ¿entenderían que sus dioses quisieron “igualarse al *ipalnemoani* cristiano”, por lo que eran “demonios engañadores”?

Fray Juan Bautista de Viseo —al modificar los *huehuehtlahtolli* para evangelizar y componer nuevos discursos de acuerdo con ese modelo— designa a Dios como “Dueño de la cercanía y la proximidad” (*in tloque in nahuaque*) y lo llama *ipalnemoani* (“aquel por quien se vive”). En la “Exhortación a los que se educan en la Iglesia, cómo pueden

²⁸ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. 13. Subrayado mío.

²⁹ Salmo 95,5: “todos los dioses de otros pueblos son demonios”.

servir a Dios, cómo se confesarán, y cómo se dispondrán para comulgar”, Bautista advierte:

¿No recuerdas al **único Dios**? ¿Acaso sólo tú te encauzas, te conduces? Ahora aún inclínate, aflígete en la casa del **Dueño de la cercanía y de la proximidad**. Donde lo veas ahora, ya llora, ya entristécete. Si lloras te mostrará lo que deseas, lo que buscas, porque a ti te ha sido concedido, porque tú viste su tea, su espejo, de **Aquél por quien se vive**.

Porque si no te entregas a la casa del **Dueño de la cercanía, del Dios único**, te aparecerá el tormento, el dolor por no dedicarte al hogar de Dios, de **Aquél por quien se vive**; y por no tomar, por no hacer tuya el agua fría, la ortiga, las que junto a ti arriman los que son madres, padres, los intérpretes de Dios.³⁰

En los discursos compuestos por Bautista, la capilla cristiana se vuelve la casa del *tloque nahuaque* y quienes laboran en el “hogar de Dios” son los intérpretes del *ipalnemoani*, pero éstos ya no son sus antiguos sacerdotes sino los religiosos franciscanos. ¿Realmente comprendieron los indígenas el “sentido cristiano” de las palabras nahuas? ¿Pensarían los mexicanos que los misioneros eran los nuevos sacerdotes de sus antiguas devociones? No olvidemos que, ya en los *Coloquios* de 1524, los indígenas habían reconocido a los Doce como “labios suyos del Dueño del cerca y del junto” y recordemos también aquella famosa aseveración de Motolinía: los indios “como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno”.

“DIOS” Y “JESUCRISTO” EN LOS DISCURSOS NAHUAS

Todos los autores consultados para este trabajo usan el término castellano *Dios* en sus discursos nahuas. Casi todos los autores recurren a la fórmula *Totecuiyo Dios* para decir “nuestro señor Dios”. Bautista usa también *teutl Dios Tlahtoani*, *Totecuiyo Jesucristo*, “nuestro Señor Jesucristo” o bien sólo *Jesucristo*;³¹ lo mismo hace Olmos.³² Molina usa la composición *totemaquitzicatzin Jesu Christo*, “Nuestro señor Jesucristo” según el texto castellano.³³ La ventaja de usar el castellano para

³⁰ *Huehuetlahtolli*, p. 202 y 204 respectivamente. Subrayado mío.

³¹ *Ibid.*, p. 138, 140 y 52 respectivamente. En sus *Advertencias para los confesores de los naturales*, Bautista usa la fórmula *teutl Dios Tlahtoani*. Cfr. Duverger, *op. cit.*, p. 99-100.

³² *Tratado de hechicerías*, p. 6: *to tecuiyo iesu christo*.

³³ Molina, *Confesionario mayor*, f. 6v. Su significado es “nuestro salvador Jesucristo”, pues *totemaquitzicatzin* viene de *temaquiixtiani*, “Salvador, liberador”.

un concepto tan importante es que se evitan las confusiones con la noción prehispánica, pero tiene la desventaja de que tanto *Dios* como *Jesucristo* son términos completamente extraños a los indios, de ahí que generalmente se acompañen con palabras nahuas.

Sin embargo, para exponer lo que es o ha de entenderse por *Dios* o *Jesucristo* los misioneros tuvieron que introducir otros temas cristianos, extraños también para los indios: si *totemaquitzicatzin* quiere decir *salvador* ellos debieron explicar de qué salva Dios al hombre o por qué, esto es, debían mostrar todo el horizonte cultural cristiano, debían involucrar toda la doctrina cristiana. Así lo asumieron los mismos franciscanos, como se ve en los *Coloquios* de 1524, donde se lee:

Pero tal vez diréis/ amados nuestros:/ ¿Cuál es el nombre de vuestro Dios/ del que vosotros habéis venido a hacernos conocer?/ haced que lo sepamos/ que lo escuchemos, amados nuestros./ Es muy maravilloso/ y mucho apacigua el corazón/ mucho da libertad (redime)/ su precioso nombre./ Porque su reverenciado nombre es Jesucristo/ Dios verdadero/ y también hombre verdadero/ Dador de la vida/ Dueño del cerca y del junto/ y libertador de la gente/ en todas partes del mundo./ Él, como Dios, nunca comenzó/ no tuvo principio/ permanentemente, siempre, existe/ él que hizo/ el cielo, la tierra, la región de los muertos./ También nos hizo a nosotros, los hombres,/ a nosotros, los macehuales./ También él hizo a los diablos/ a los que ahora habéis andado teniendo por dioses./ Como Dios en todas partes está/ todo él lo mira/ todo él lo sabe/ nada hay como él/ así tan maravilloso./ Y en cuanto hombre/ está en el interior del cielo/ en su reverenciada mansión de señor./ Y aquí en la tierra/ está su precioso reino/ que no ha perdurado por sólo unos cuatrocientos años./ y ahora a vosotros/ su precioso reino se ha acercado,/ sentíos dichosos de este don, se os ha hecho merecimiento.³⁴

En el mundo prehispánico no existía la idea de *salvación* cristiana ni la de *pecado original*; en este sentido, los indios no necesitaban salvación ¿por qué se habían de sentir dichosos pues con la llegada de los predicadores?

“Hombre y Dios verdadero” son también nociones que confunden, después de todo, las crónicas franciscanas asientan que las deidades prehispánicas sólo eran hombres que luego fueron considerados dioses.³⁵ En este sentido, sobre todo en los primeros años de predicación, los indios podrían asimilar a Jesucristo con sus *teteu* prehispánicos que tienen manifestaciones humanas. Por otro lado, decir “Dios verdade-

³⁴ *Coloquios y doctrina cristiana*, cap IV, p. 129.

³⁵ Ver *Historia eclesiástica*, lib. II, cap. VI, p. 191.

ro” comporta la obligación de que el indígena distinga entre dioses verdaderos y dioses falsos:

Pero si fueran dioses verdaderos/ si de verdad fueran el Dador de la vida/ ¿por qué mucho se burlan de la gente?/ ¿por qué, de ella hacen mofa?/ ¿por qué no tienen compasión de los que son hechuras suyas?/.../ Y luego, de día en día/ demandan sangre, corazones./ Por esto son muy temibles a la gente/ mucho provocan el miedo;/ sus imágenes, sus hechicerías,/ son muy negras, muy sucias,/ muy asquerosas.³⁶

Dioses falsos, pero dioses al fin. Aquí también entran en conflicto ambas concepciones: lo que hace cualquier dios que no sea el cristiano es burla, un dios debe tener compasión, no son buenas ofrendas los sacrificios humanos, las maravillas que puedan hacer otros dioses son hechicerías sucias, etcétera. Por eso los religiosos tienen que aclarar enseguida que las divinidades prehispánicas no son dioses sino diablos, otra noción que debe ser explicada.

Hay otros conceptos prehispánicos que fueron utilizados por los evangelizadores y que pudieron ocasionar confusiones porque su significado está íntimamente asociado con el de divinidad. Por ejemplo, la palabra *macehuales*, que se toma como equivalente de *hombres*. Este concepto, según León-Portilla, tiene la connotación de “haber sido merecido por el sacrificio de los dioses que, con su sangre, hicieron posible la restauración de los humanos del quinto sol o edad cósmica”. De hecho, “hacer merecimiento” está relacionado con la sangre que se ofrece a los dioses, en restitución de la que ellos emplearon para crear a los hombres del quinto sol, para sustentarlos. Decir a los indios que Dios “os ha hecho merecimiento”, no es en absoluto una noción extraña, como no lo es la de ser *macehual*, pero su sentido es muy diferente al querido por los cristianos: en la concepción indígena ser *macehuales* remite a haber sido creados de la sangre de la divinidad.

El mismo problema ocurre en los *huehuetlahtolli* de fray Juan Bautista, quien también intenta explicar la naturaleza de Jesucristo:

Entended la creencia en Él, el Dios único, gracias a quien vivimos, quien nos creó, nos hizo, y como hombre nos redimió; sólo por nosotros vino a encarnar, vino a presentarse como hombre aquí en la tierra, y por nosotros padeció, murió en la cruz; así nos abrió el cielo que estaba cerrado en razón de las culpas.³⁷

³⁶ *Coloquios y doctrina cristiana*, cap. IV, p. 123-124. León-Portilla, *op. cit.*, p. 51 y ss., trata el tema del “verdadero dios”, *nelli teoll*, en la tradición prehispánica.

³⁷ *Huehuetlahtolli*, p. 211.

En castellano el texto no causa grandes problemas, salvo los de nombrar varios temas cristianos: la creación, la redención, la encarnación y la pasión. Sin embargo, Librado Silva Galeana, el traductor de esta obra de Bautista, advierte al respecto que “Los conceptos cristianos de la encarnación del Hijo de Dios, los expresa este texto por medio de los vocablos *mo-nacayo-ti-tzin-co*, ‘vino a hacerse reverenciada carne’ y *mo-macehual-nexiti-tzino-co*, ‘vino a hacerse como un reverenciado hombre, un merecido’”; por supuesto, con los mismos conflictos que señalábamos antes acerca del uso del vocablo *macehual*, “merecido”.

Si bien los conceptos *Dios* y *Jesucristo* no tienen resonancias prehispánicas, su uso no carece de dificultades ya que, forzosamente, debían usarse vocablos y conceptos prehispánicos para lograr que los indios los asimilaran.

CONSIDERACIONES FINALES

La diferencia de marcos conceptuales es patente en el tema aquí expuesto, sobre todo cuando analizamos la diferencia entre la religiosidad prehispánica y la cristiana, entre la realidad referida por el vocablo *teotl* y la nombrada por la palabra *dios*. Notemos también que cada uno extiende su propio marco conceptual para asimilar y explicar la novedad que el otro le presenta. Por una parte, los franciscanos consideraron adecuado tomar algunas palabras y concepciones prehispánicas y cristianizarlas, lo que explica que emplearan los nombres de las divinidades indígenas para designar algunos atributos de Dios. Por otra parte, si los indios confundieron a simples hombres con “dioses” (*teteu*), a pesar de que los españoles iban armados y los atacaban, fue porque su noción *teotl* es muy distinta a la de *dios*: para los indios ser guerrero no era incompatible con la idea de divinidad.

Tenemos también un problema de *recontextualización*: lo prehispánico fue entendido por los misioneros dentro del contexto del cristianismo, de tal manera que los religiosos tomaron elementos culturales nahuas para usarlos, con algunas modificaciones, en la evangelización. Por la misma razón, los indígenas llamaron *teotl* a los españoles y veneraron al Dios cristiano entre sus divinidades y con algunas de sus antiguas prácticas. Podemos explicar desde esta perspectiva por qué a los indios les fue difícil cristianizarse y por qué los religiosos se quejaban una y otra vez de que, a pesar de sus esfuerzos, los indios no acababan de asimilar la doctrina cristiana. La incompreensión entre indios y evangelizadores se debe a que algo es dicho de acuerdo con el marco cultural cristiano y entendido dentro del indígena y viceversa,

a que en los textos nahuas compuestos para la evangelización se realizó una mezcla tal de palabras y conceptos de ambas tradiciones que facilitaron la evangelización pero también el sincretismo.

La cuestión lingüística abona bastante en este sentido. No es sólo que el náhuatl sea una lengua gramaticalmente muy diferente a la castellana, cuya adquisición por parte de los religiosos fue paulatina y complicada; además tenemos el problema de que así como los religiosos cristianizaron conceptos nahuas, los indios también pudieron hacer otro tanto con los temas cristianos: en lugar de que la concepción *teotl* fuera entendida como *Dios* —el Dios cristiano, como pretendían los misioneros—, fue éste el que se volvió *teotl*, esto es, uno más entre las divinidades prehispánicas y parecido a ellas. En el caso particular que analizamos, los vocablos nahuas utilizados para nombrar al Dios cristiano tenían toda una carga cultural ajena a la cristiana: el sentido de las frases y de las palabras podía ser el mismo para ambos, pero esas palabras pertenecían a contextos religiosos muy diferentes y, además, unos las aplicaban a *Dios* y otros a sus *teteu*. Frente a este problema, Motolinía quiso impedir que se llamara *teotl* a cualquier otra cosa que no fuera el Dios cristiano.

Tenemos, en consecuencia, un problema con el referente de las palabras. Indígenas y misioneros usan las mismas palabras pero no hablan de lo mismo: los misioneros quieren enseñar sobre el “verdadero Dador de la vida” a los indios que ya conocen al “Dador de la vida” (*ipalnemoani*). Es por ello que la mayoría de las veces los franciscanos, para dejar en claro quién es su dios y evitar este tipo de problemas, usan las palabras castellanas “Dios” y “Jesucristo”, la mayoría de las veces acompañadas de vocablos nahuas para mejor darse a entender. Sin embargo, si bien la introducción de palabras castellanas podría evitar confusiones con las concepciones prehispánicas, ello también ocasiona problemas epistemológicos de traducción: la introducción de una nueva palabra requiere también la incorporación de una nueva realidad o el trabajo evangelizador se queda en el mero nivel de las palabras, esto es, los indios sólo aprenderían “ruidos”, palabras ininteligibles para ellos, como en los primeros años de evangelización cuando el indígena repetía oraciones en latín sin saber esta lengua. La introducción de palabras castellanas, por lo tanto, precisaba que los indios conocieran el universo cultural cristiano para evitar equívocos, idolatrías e incluso herejías.

Los franciscanos querían hacer que los indios olvidaran su antigua religiosidad para poder convertirlos; sin embargo, con el cultivo del náhuatl para evangelizar se conservaron también otros elementos culturales prehispánicos: el indio podía —como de hecho lo hizo y

lo sigue haciendo— venerar al Dios cristiano, que le fue presentado como *ipalnemoai* o como *tlohque nahuaque*, de la manera en que lo había hecho antes, con sacrificios y estatuillas —de manera oculta o disimulada— o con danzas públicas en las iglesias construidas sobre sus antiguos *cúes*, usando los atuendos de sus viejas ceremonias, modificando sus añejas oraciones y cantos, llamando con un nombre cristiano a su divinidad prehispánica.³⁸ La mezcla de conceptos prehispánicos y cristianos en los discursos de evangelización, el uso mismo del náhuatl para evangelizar, provocó que los indios que se educaban ya en el cristianismo conservaran la tradición prehispánica a través de sus palabras y maneras de hablar, y que el cristianismo fuera considerado por los indios como una continuación de su propia religiosidad y, por lo tanto, como un estímulo del sincretismo religioso: *teutl Dios Tlahtoani*.

Según los testimonios de los cronistas franciscanos había indios con devoción cristiana ejemplar, otros que volvían a sus antiguas prácticas, otros más que o bien parecía que no entendían nada o bien, una vez cristianizados, les era difícil abandonar sus antiguas costumbres; desde la perspectiva aquí expuesta, podemos decir que ello también es resultado de la confusión de conceptos y palabras de ambas tradiciones durante el proceso de evangelización.

En vista de lo anterior podemos preguntar si, por ejemplo, en los exámenes sobre la doctrina cristiana para administrar los sacramentos se preguntaba a los indios por *Dios* o por *Teotl* y si las respuestas de los indios —y sus posteriores plegarias— se referían a su *ipalnemoani* o al Dios creador de los cristianos. Finalmente, dados los problemas específicos que plantea la traducción de la doctrina cristiana al náhuatl en ese momento histórico y con esos motivos, ¿en qué sentido podemos decir que la lengua mexicana fue adecuada para evangelizar a los indios? ¿Cómo evitar, por ejemplo, la reincidencia en la idolatría cuando ésta surge de una comprensión deficiente, producida ésta a su vez por problemas epistemológicos de traducción? ¿El uso del castellano para evangelizar hubiera ahorrado algunas de estas dificultades? ¿Podía realmente lograrse que los indios abandonaran y olvidaran sus antiguas creencias?

BIBLIOGRAFÍA

BAUTISTA DE VISEO, fray Juan, *Advertencias para los confesores de los naturales. Primera parte*, México, Convento de Santiago Tlatilulco, por M. Ocharte, 1599.

³⁸ Cfr. *Historia general*, lib. XI, nota al cap. XII, p. 1142 y ss.

- , *Huehvehtlahtolli, Que contiene las pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos, y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política*, México, Conuento de Sanctiago Tlatilulco, Por M. Ocharte, año 1600, en Miguel León-Portilla, y Librado Silva Galeana, *Huehvehtlahtolli, testimonios de la antigua palabra*, México, Secretaria de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Biblia*, versión de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, O. P., Madrid, BAC, 1999.
- CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1992, t. 1.
- DUVERGER, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- GARZA, Mercedes de la, “El universo temporal de los mayas y los nahuas”, en, *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1992.
- GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.
- MÁYNEZ, Pilar, “La incidencia de hispanismos en los ‘Confesionarios’ mayor y menor de fray Alonso de Molina, un análisis contrastivo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 30, 1999, p. 275-284.
- MENDIETA, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Conaculta, 1997, 2 v. (Cien de México).
- MOLINA, fray Alonso, *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*, en México, en Casa de Antonio de Espinosa Impresor, 1569, introducción de Roberto Moreno, México, Suplementos al *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, enero-junio de 1972.
- MOTOLINÍA, fray Toribio, *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- MURILLO GALLEGOS, Verónica, *Palabras de evangelización, problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores, Nueva España (siglo XVI)*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009.
- OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Paidós, 1999.

- OLMOS, fray Andrés de, *Arte de la lengua mexicana* [1547], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- , *Tratado de hechicerías y sortilegios* [1553], México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Conaculta, 2000, 2 v. (Cien de México).
- , *Coloquios y doctrina cristiana, con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano Sexto y por el emperador Carlos Quinto: convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua mexicana y española*, estudio introductorio y versión al español de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación de Investigaciones Sociales, 1986.
- SIMÉON, Rémi *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 2002.
- ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de, “El uso del náhuatl como medio de inculturación en la obra misional de Sahagún”, *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, v. II, Pamplona, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 1990.