

Manuel Pérez  
Alberto Ortiz

## CRÓNICA, RETÓRICA Y DISCURSO EN EL NUEVO MUNDO

La impresión de este libro ha sido posible gracias al aporte del Promep a través de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Los artículos que lo componen fueron aceptados después de doble arbitraje ciego.

D.R. © Primera edición: 2014  
Universidad Autónoma de Zacatecas

D.R. © Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, A.C.  
Colón #443, Barrio de Triana,  
C.P. 20240, Aguascalientes, Ags.



Diseño y maquetación: LCG, Lucía Ramírez Martínez  
Imagen de portada:

Todos los derechos reservados conforme a la ley  
ISBN: 978-607-8062-43-0

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la Ley Federal del Derecho de Autor y, en su caso, por los tratados Internacionales aplicables.

Hecho en México

## ÍNDICE

### Introducción

- 07 -

### I. CRÓNICA

De la utopía a la contrautopía. La cultura azteca vista por Hernán Cortés y Pedro Mártir de Anglería

*Karl Kohut*

- 17 -

Pedro Sarmiento de Gamboa confrontado: la versión de Diego Flores de Valdés sobre la empresa pobladora del Estrecho de Magallanes (1583)

*Joaquín Zúñiga*

- 35 -

Martín Fernández de Enciso y la primera descripción geográfica de las Indias occidentales para el rey Carlos

*Enrique Delgado López*

- 51 -

Crónica y hagiografía. El martirio de Cristóbal, un niño indígena, narrado por Motolinía

*Araceli Campos*

- 71 -

### II. RETÓRICA Y ARTE

Retórica del demonio inventado. La novohispana María Lucía Celis y el discurso demonológico tradicional contra la falsa beatitud

*Alberto Ortiz*

- 91 -



Emblemática inmaculista en la Nueva España: el discurso emblemático  
de *Los sirgueros de la virgen*

*María Isabel Terán Elizondo*

- 113 -

Los jeroglíficos egipcios en el Barroco novohispano

*Carmen Fernández Galán Montemayor*

- 133 -

El Valle del Mezquital, Hidalgo, México, el Galeón de Manila y las lacas  
orientales: la artesanía de incrustación de concha y la pintura enconchada

*Enriqueta M. Olguín*

- 145 -

### III. LENGUAJE

Entre la incompreensión y la persuasión. Algunas cuestiones semánticas  
en los discursos novohispanos de evangelización

*Verónica Murillo Gallegos*

- 169 -

*La Crònica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Texto,  
contexto, discurso y léxico

*Soledad Chávez Fajardo*

- 191 -

El léxico indígena en la conformación del español novohispano temprano

*Sergio Bogard*

- 215 -

## INTRODUCCIÓN

Este libro es producto de un trabajo de investigación y reflexión llevado a cabo en varias etapas. La primera de ellas corresponde al trabajo realizado en el grupo de investigación que se conformó a partir del otorgamiento de una *UC Mexus Collaborative Grant* en 2010, para un proyecto dirigido por Claudia Parodi (University of California Los Angeles, USA) y Manuel Pérez (Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México). Fue un proyecto de vinculación que incardinó en principio dos centros de investigación y docencia: el Centro de Estudios Coloniales Iberoamericanos (CECI) de la UCLA, creado a fines del año 2000 por José Pascual Buxó y Claudia Parodi con el objeto de promover el estudio de las lenguas, literaturas y culturas virreinales iberoamericanas de los siglos XVI al XVIII, y la Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades de la UASLP, como espacio académico multidisciplinario que desarrolla un enfoque formativo y de investigación donde confluyen especialistas en antropología, arqueología, filología, geografía e historia y, por tanto, conforma un ambiente bastante singular para el desarrollo de propuestas de investigación innovadoras e integrales.

La segunda etapa corresponde al trabajo producido en el Cuerpo Académico "Estética, cultura y poder" (UASLP-CA-217), una de cuyas Líneas de Generación y Aplicación del Conocimiento es "Cultura y Poder en la Nueva España", en la que participan algunos de los contribuidores de este libro. El carácter pluridisciplinar de este Cuerpo Académico nos permitió organizar en San Luis Potosí la XVIII edición del *Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana*, lo cual significó apenas la segunda ocasión en que este evento se realizaba fuera de su habitual sede: la Universidad de Salamanca (España). Esta edición llevó justamente por nombre el de nuestro Cuerpo Académico: "Estética, cultura y poder. Convergencias bajo un enfoque transdisciplinario", uno de cuyos simposios fue el de "Cultura y poder en la Iberoamérica colonial", mismo que se constituyó en un espacio plural de reflexión sobre textos y temas coloniales iberoamericanos articulados alrededor de la idea de poder. Este simposio permitió la incorporación al proyecto de investigadores de la Universidad Autónoma de Zacatecas, organizados en los siguientes Cuerpos Académicos: el CA "Perspectivas metodológicas de la interpretación" (UAZ-CA-170) particularmente en su línea de investigación "Estudios de hermenéutica y her-

ENTRE LA INCOMPRESIÓN Y LA PERSUASIÓN. ALGUNAS  
CUESTIONES SEMÁNTICAS EN LOS DISCURSOS NOVOHISPANOS  
DE EVANGELIZACIÓN

Verónica Murillo Gallegos  
*Universidad Autónoma de Zacatecas*

INTRODUCCIÓN

Desde la anécdota que cuenta la razón de que los españoles llamaran "Yucatán" a la península que hoy lleva ese nombre, hasta los empeños misionales por imponer el cristianismo en América, observamos que la empresa colonizadora estuvo afectada por un problema fundamental: el de la comprensión lingüística. Este problema es particularmente complejo si nos referimos a la evangelización de los indios americanos: los frailes debían descifrar la estructura de las lenguas americanas y hurgar en sus palabras para descubrir sus referentes y significados, con ello lograron conocer bastante de las cosmovisiones prehispánicas aunque su objetivo no se limitaba a esto, pues más que conocer y comprender a los indios les interesaba escoger las mejores formas y las palabras más adecuadas de esos idiomas para expresar la doctrina cristiana, para hacer que los indígenas comprendieran el mensaje evangélico y lo adoptaran. Esto hace que la labor misional consista en un problema epistemológico y retórico a la vez.

Esta situación hace preguntarse sobre las dificultades en la traducción de la doctrina cristiana a las lenguas indígenas y sobre los problemas de comprensión entre culturas tan diferentes como lo eran la mexica y la española cristiana del siglo XVI, asunto que tratamos particularmente con respecto al náhuatl que se hablaba en la zona conocida como Nueva España y remitiéndonos a las obras de los franciscanos que ahí misionaron. Una de las dificultades que surgen a este propósito, y que consideraremos en este



escrito, es la de que los frailes menores se empeñaron en el estudio de las lenguas indígenas y en recopilar noticias sobre el universo prehispánico con el fin de evangelizar de mejor manera, pero resulta extraño que aun sabiendo que ciertos vocablos tenían referentes propios de la religiosidad prehispánica, y siendo ésta el principal objeto de destrucción, utilizaran esas palabras o fórmulas lingüísticas para expresar asuntos fundamentales de la doctrina cristiana. Analizaremos este problema presentando primero algunos ejemplos de ello con el fin de mostrar cómo es que originaba la incompreensión intercultural en la evangelización para intentar explicar por qué, pese a esto, esa era la mejor manera para conducir a los indígenas hacia la cristianización.

#### ALGUNOS TEMAS DE DOCTRINA CRISTIANA Y SU TRADUCCIÓN AL NÁHUATL

La enseñanza de la doctrina cristiana y el estudio de las lenguas indígenas fueron simultáneos en la Nueva España. Las crónicas franciscanas dan cuenta de la urgencia del misionero por mostrar el evangelio a los indios y la pena que éste sentía por ver tantas almas "perdidas en la idolatría". Las noticias de los primeros años luego de consumada la conquista coinciden en señalar como fundamentales en el adoctrinamiento los temas referentes a la existencia del cielo y del infierno, de un dios único y del demonio; aunque sin poder comunicarse verbalmente con los indígenas, ellos hayan sido expuestos inicialmente usando señas, representaciones teatrales y pinturas. Sin el manejo de las lenguas nativas, lo que se buscaba era hacerse entender y, sobre todo, conmover al indígena asustándole con las penas del infierno, advirtiéndole sobre el engaño del demonio o conminándolo al conocimiento del verdadero dios, el único que podía otorgarle la felicidad eterna en el paraíso. Cuando pudieron hacerse de los idiomas indígenas, el problema era lograr traducciones correctas de la doctrina cristiana, tanto para ser comprendidos por los indígenas como para persuadirlos con el mensaje evangélico.

Notemos, por otra parte, que tales temas cristianos configuran una cierta visión del mundo que no era la de los nahuas. El universo cristiano está estructurado en torno a un ser supremo que creó todo lo existente y puesto que en la creación ha habido seres que se han opuesto a su supremacía, surgieron seres maléficós que intentan arrastrar al ser humano lejos de la divinidad; asimismo, la cosmovisión cristiana tiene lugares de

ultratumba destinados para quien reconoce o desconoce a Dios como autoridad y como modelo de vida. Los nahuas concebían un universo muy diferente a éste pues tenían varias divinidades que consideraban superiores al hombre, las cuales eran inmanentes a la naturaleza y, como veremos, sus lugares de ultratumba tenían un sentido muy diferente al infierno y el paraíso cristianos. El problema epistemológico, por consiguiente, consiste en enseñar al indígena que el universo es muy diferente al que él creía: no había varios dioses sino uno solo, a quien debían reconocer porque si no lo hacían, y si no abandonaban ciertos comportamientos, corrían el peligro de sufrir después de la muerte en el infierno. El problema retórico se ubica también en este punto, pues no se trataba solamente de que los indios entendieran quién era Satanás, por ejemplo, sino de convencerlos de que todos los dioses que ellos tenían eran *en realidad* esos ángeles caídos que los querían arrastrar hacia el infierno.

La complejidad de esta misión consistía en enseñar a los indígenas un mundo extraño, el cristiano, y convencerlos de que habían estado equivocados con respecto a sus dioses tradicionales, a lo que ellos les pedían y a los lugares de ultratumba prehispánicos para así lograr que aceptaran al dios cristiano y orientaran sus acciones de acuerdo con las promesas del infierno y del paraíso. Lo llamativo de este asunto es que los misioneros franciscanos no sólo emplearon la lengua náhuatl para enseñar estos temas sino que para nombrarlos, y a sabiendas, echaron mano de términos nahuas que referían a los dioses y a los lugares de ultratumba prehispánicos. En esto consiste el problema de incompreensión cultural que, como veremos en lo siguiente, se muestra claramente en los discursos de evangelización.

#### DIOS O TEOTL, TLOQUEH NAHUAQUE...

El primer tema que aludiremos es el de las maneras utilizadas para enseñar a los indígenas sobre *Dios*.<sup>1</sup> Bernardino de Sahagún se ocupó de indagar sobre las antiguas creencias de los mexicanos, su objetivo fue el de estudiar la lengua náhuatl para conocerlos mejor y para poder construir discursos más efectivos para evangelizarlos. Por él sabemos que la palabra náhuatl *teotl* quiere decir "dios", pero con ciertos matices y restricciones:

<sup>1</sup> Retomo aquí parte de un artículo más extenso sobre este particular (2010), pero se ofrecen ejemplos y consideraciones sobre el tema que no se propusieron en ese trabajo.



[...] a cualquiera criatura que vian 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, *teupilzintli*, "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" (Sahagún 2000, 983).<sup>2</sup>

El vocablo *teotl* significa mucho más que "dios", o bien refiere una cierta concepción de divinidad que no es la cristiana. No obstante, algunos misioneros emplean este vocablo para referirse al dios cristiano. Tal es el caso de fray Alonso de Molina, quien en su *Catecismo* de 1546, tiene: "*Izcatqui in chicunteit neltoconi yn itechpoui in totecuyo Dios ynic teutl* / Sigüense los siete Artículos que pertenecen a **Nuestro Señor Dios, en cuanto Dios**" (García Icazbalceta 1889, 39 y 41). Señalemos que el vocablo *teutl* generalmente se usa en combinación con el castellano *dios*; en la obra referida, Molina tiene la mayor parte de las veces algo como "*yn icel teutl Dios*". Esta práctica prevalece durante todo el siglo de la conquista, pues hacia 1600, fray Juan Bautista de Viseo, franciscano conocedor de la obra de Sahagún, usa este vocablo para nombrar al dios del evangelio en sus *Huehuetlahtolli*: "*ca teutl, ca tlahtoani, ca huey macoche, mamalhuace, ca huey tepotze. Ca yehualtzin Dios huel monantzín, mottatzín [...]* / pues es Dios, es Señor, es un gran protector, es amparador, es poderoso. Porque Él, Dios, es tu misma madre, tu padre [...]" (Bautista 1991, 51).<sup>3</sup>

Más generalizado que éste fue el uso de diversas fórmulas nahuas para nombrar a Dios, muchas de las cuales eran empleadas por los indígenas para referirse a sus propias divinidades. En el libro VI de su *Historia general* (escrito entre 1563-1577), Sahagún recopila varias fórmulas lingüísticas con las que se invocaba a Tezcatlipoca: *Yohuali-ehécatl* (noche viento, invisible), *In tlohque in nahuaque* (dueño de lo que está cerca y de lo que

<sup>2</sup> En todas las citas de los franciscanos el subrayado es mío. Para un tratamiento más amplio sobre la concepción nahua de la divinidad ver a Miguel Pastora Flores 2010, 71-117.

<sup>3</sup> Conviene señalar que los *huehuetlahtolli* de Bautista son los que recopiló el franciscano Andrés de Olmos, pero Bautista los modificó para evangelizar con ellos y además compuso otros discursos con ese modelo para el mismo fin.

está en el anillo), *Ipalmemoani* (aquel por quien se vive), *In teyocoyani*, *in techihuani* (inventor y creador de hombres) y *Totecuiyo in Ilhuicahua in Tlalticpaque in Mictlane* (Señor nuestro, dueño de los cielos, de la tierra y de la región de los muertos). El mismo fray Bernardino emplea esas frases para referirse a Dios en su composición de los *Coloquios de 1524*: "El que es solo Dios verdadero, señor, / **el inventor de la gente**, el que la hace libre, Jesucristo [...]", o bien: "[...]para que así vosotros conocierais, / venerárais, / y obedecierais, / **al Dador de la vida, / al dueño del cielo, de la tierra**" (Sahagún 1986, 131 y 111).<sup>4</sup>

Fray Andrés de Olmos enseña a los indios sobre el demonio que quiso igualarse a Dios en su *Tratado de hechicerías* (1553) con estas formulaciones:

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, 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* (Olmos 2002, 13).

Y Juan Bautista en sus *Huehuetlahtolli* invoca el recuerdo de Dios con tales frases:

¿No recuerdas al único Dios? ¿Acaso sólo tú te encauzas, te conduces? Ahora aún inclínate, afligete en la casa del *Dueño de la cercanía y de la proximidad*. Donde lo veas ahora, ya llora, ya entrístécete. 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 *Aquel por quien se vive* (Bautista 1991, 202).

Es muy extraño que los misioneros hayan empleado estas fórmulas lingüísticas, tanto porque ellas remiten en primera instancia a los dioses prehispánicos, como porque los misioneros debían diferenciar entre las

<sup>4</sup> Esta obra es una recreación que Sahagún realiza, hacia 1564, del encuentro acontecido en 1524 entre los primeros doce franciscanos que llegaron a la Nueva España y los sacerdotes mexicanos. Independientemente de si esta plática sucedió históricamente o no, consideramos que podemos tomarla como ejemplo de discursos con que los frailes pretendían evangelizar a los indígenas por la intención que la anima.



divinidades indígenas y el dios cristiano, pues cualquier identificación resultaba, por lo menos, herética. A esto sumemos que buscaban persuadir a los indígenas de que sus divinidades no eran dioses verdaderos sino seres malignos que habían usurpado el lugar que solamente al dios del evangelio correspondía.

#### *Diablo o tlacatecolotl, tzitzimil*

Es por eso que el otro tema que debían dar a conocer era el del *demonio*: la historia de los ángeles caídos está en todas las obras para evangelizar y es tema recurrente en las crónicas franciscanas. Aquí la estrategia cambia puesto que los misioneros pretendían que los indígenas identificaran a sus divinidades con el diablo, por lo que el uso indistinto de nombres nahuas y castellanos no es problemático (no acarrearía herejías). La dificultad era en este caso que la identificación no fuera solamente nominal, sino que hubiera una identificación entre las respectivas concepciones.

Al principio, los religiosos buscaron entre las divinidades nahuas aquellas cuyos atributos fueran equivalentes a los del demonio. Los *Coloquios de 1524* narran que luego de ser vencidos, los ángeles rebeldes: "Se transformaron entonces en demonios, / en los que vosotros llamáis / *tzitzimime*, *culeletin*, / y a los que también llamáis vosotros / *Tzontémoc*, «el que cae de cabeza», *Piyoché*, / *Tzonpachul*, «el de los pelos colgantes a modo de heno», *Cuezal*" (Sahagún 1986, 173). *Tzitzimimeh*, *culeletin* y *piyoché* eran seres nocturnos que causaban temor. *Tzontémoc* es uno de los nombres de *Mictlantecuhli*, el "Señor de la región de los muertos", y *Cuezal* es un título de *Xiutehcutli*, el "Señor del fuego". Esta primera identificación establece equivalencias entre los seres del inframundo prehispánico y del infierno cristiano. De estos el más usado por los evangelizadores para referirse al maligno de la tradición cristiana es *tzitzimimeh* o *tzitzimil*. Sobre este personaje encontramos algunos datos en los *huehuetlahtolli* compilados por Sahagún en su *Historia general*:

Hágase, señor, lo que muchos años ha que oímos decir a los viejos y viejas que pasaron: caya sobre nos el Cielo y desciendan los *demonios del aire llamados tzitzimites*, los cuales han de venir a destruir la tierra con todos los que en ella habitan, y para que siempre sean tinieblas y oscuridad en todo el mundo, y en ninguna parte haya habitación de gente...<sup>5</sup>

cual plaga suele venir del dios del Infierno. En tal caso, por ventura, la diosa de los mantenimientos y el dios de las mieses hobieran proveído de algún refrigerio, con que los que muriesen llevasen alguna mochila para andar el camino hacia el Infierno (Sahagún 2000, 507).

Los *tzitzimites* eran seres destructores que se presentaban hacia el fin del mundo cuyas acciones eran atribuidas al "dios del infierno" (como veremos, es más exacto decir: "dios de la región de los muertos"). Notemos además la diferencia entre los *tzitzimites*, que son seres "malignos", y las otras deidades mencionadas en la cita que proporcionan ayuda a los muertos para ir al "infierno", con lo que tenemos que hay divinidades positivas y negativas en la tradición mexicana.

El vocablo *tzitzimil* es usado por Bautista para instruir a los indios sobre el demonio y su influencia en las almas: "cuando fuiste enaltecido con el humedecimiento de la cabeza, estabas dañado, maleado, eras *tzitzimil*, *Satanás*; y dentro de ti estaba el *tzitzimil* en tu alma; y además tu alma estaba en la oscuridad, en tinieblas, y con sufrimiento os consolabais, aguantabais la enfermedad" (Bautista 1991, 227). A veces acompaña esa palabra con otro vocablo náhuatl, *tlacatecolotl* u "hombre tecolote", el cual es el más empleado por los franciscanos para designar al maligno:

Mucho cuidarás de recordar y meditar en tu propio riesgo, en el peligro en que estabas cuando aún no te mojabas la cabeza; debes saber que estabas en manos del *hombre tecolote*, del *tzitzimil* y que si hubieras muerto cuando aún no lo hacías, te habría llevado el diablo allá, a la región de los muertos, allá donde siempre, permanentemente, perpetuamente habrías padecido [...] (Bautista 1991, 133).

Notemos las diferencias entre el *tzitzimil* prehispánico y el presentado en los discursos de los frailes. Sobre el "hombre tecolote" prehispánico, fray Gerónimo de Mendieta<sup>6</sup> nos dice:

Lo que los indios en su infidelidad tenían por demonio, no era ninguno de éstos [dioses] (aunque tan fieros y mal agestados, que realmente lo eran), sino a un fantasma o cosa espantosa que a tiempos espantaba a algunos, que a razón sería el mismo demonio; y a este fantasma llamaban ellos *Tlacatecolotl*, que quiere decir "persona de búho o hombre que tiene gesto a parecer de búho", la cual dicción componen de *tlacatl* que es "persona", y *tecolotl* que quiere decir "búho", porque como el búho les

<sup>5</sup> La *Historia eclesiástica* fue escrita, aproximadamente, entre 1591 y 1596.



parecía de mala catadura, y aún de oír su triste canto se atemorizaban de noche, y hoy día muchos de ellos se atemorizan y lo tienen por mal agüero (Mendieta 1997, 206).

La mayoría de los autores consultados emplea el vocablo *tlacatecolotl* para nombrar al maligno. Fray Alonso de Molina advierte en su *Catecismo* a los indios sobre los "Enemigos del Alma" (mundo, demonio y carne): "*Inic untlamantli yehuatl in tlacatecolotl*" y en la primera pregunta que se ha "de hacer á los adultos cuando se bautizan" tiene: "*Cuix ticcentel-chiua in tlacatecolotl yuan yn inepaliz yaun in ye ixquich itechoni [...]* / ¿Renuncias al **demonio** y á sus pompas y a todas sus cosas?" (García Icazbalceta 1889, 57 y 59). Asimismo, en su *Confesionario mayor* (1569), usa conjuntamente alguna palabra castellana con el náhuatl *tlacatecolotl*:

Notecuiyoe tlatohuanie [...] cenca otimotenyotitzino inic mahuizacauhqui nopampa otic mochihuili, ca otinechmomaquixtili ynimaepa yn huey *tlacatecolotl* lucifer, yhuan ynixquichtin occequintin *tlatlacatecola...* / Señor mío...haziendo y obrando en mí cosas cosas marauillosas, librando me de las manos y poderío del **gran diablo lucifer**, y de todos los demas **demonios** [...] (Molina 1972, 118v).

Fray Andrés de Olmos, por su parte, se ocupa particularmente del demonio en su *Tratado de hechicerías*; desde las primeras páginas advierte a los indígenas que:

Si de verdad has sido bautizado, si has recibido el agua del único verdadero Dios, llamado bautismo sancto, en su morada entonces has nacido, te has purificado, has sido socorrido. Y por ello has sido salvado de manos de tus enemigos, de los grandes parásitos, de aquellos que se arrastran por la basura, de las bestias carniceras, **de los hombres-búhos, de los Diablos** que cayeron del cielo porque eran orgullosos, presuntuosos, vanidosos, ellos que estaban muy cerca, muy próximos y al lado del único verdadero Dios, no le han obedecido, han caído desde allá, sobre nosotros, por el aire. Y algunos por todas partes en esta tierra (Olmos 2002, 7).

La identificación del diablo con los "hombres-búhos" es innegable para este franciscano, quien sólo para advertir que se habla de lo mismo, usa otros sinónimos: "Vosotros habéis de saber que este **hombre-búho** se

nombrá, se llama verdaderamente por una multitud de nombres: mal ángel, Diablo, Demonio, Sathán" (Olmos 2002, 13).<sup>6</sup>

El *tlacatecolotl* prehispánico era un ser que espantaba de noche y anunciaba desgracias con el canto del tecolote; el hombre-búho carece de varias características para reemplazar al demonio cristiano quien hace mucho más que sólo asustar. Notemos que con tal identificación, el franciscano atribuye al *tlacatecolotl* prehispánico las acciones propias del demonio cristiano –como la de mover a pecar para arrastrar al hombre al infierno– pero esto no excusa una explicación.

El *tlacatecolotl* y el *tzitzimitl* dejan de ser para los misioneros los seres que espantan de noche o traen malos augurios: se convierten en el ser que dominaba a los indios y los conducía a un lugar de penas antes de recibir el bautismo. Los frailes intentan modificar el mundo indígena enseñando a los indios que estos seres nocturnos tenían más poder del que ellos antes creían y de que, además, todo había sido sufrimiento antes del bautismo, porque entonces no habían sido capaces de reconocer el poderío de estos personajes. El cristianismo debía ser la lente con que los indios debían reconocer al demonio y la miseria de su vida pre-bautismal.<sup>7</sup>

En el nivel semántico y cultural, sin embargo, pudieron darse dos situaciones: o bien los frailes aumentaron el poder del *tlacatecolotl* y el *tzitzimitl* y lograron que los indígenas se remitieran con esos vocablos a Lucifer, o bien el poder del demonio cristiano disminuyó al nivel del *tlacatecolotl* y el *tzitzimitl*, adoptando así sus cualidades. En ambos casos estaríamos ante un mero cambio de palabras y no de conceptos<sup>8</sup>: así como *tlacatecolotl* y

<sup>6</sup> En la p. 29 se lee: "Él, el Diablo, aquí sobre la tierra, reina sobre otros diablos, se llama Be-elzebub, y pocas veces Dios ha hecho justo, bueno, a aquel que está del lado del Diablo. Y, así, fuerte es el Diablo, bien logrará que el fuego del cielo sobre la gente caiga".

<sup>7</sup> *Ibid.*, fo. 12v: "...y no diras hizo me fuerza, o protuoco me el demonio, a que pecasse..." Bautista 1991: 219; "...en ti pondrá su mano [el padre] en el nombre de Dios, con lo que desaparecerá la ofensa hecha a Él, que en ti dibujó el *hombre tecolote*".

<sup>8</sup> Ver Sahagún 2000, apend. del lib. 1°, p. 116: "La verdadera lumbre para conocer al verdadero dios, y a los dioses falsos y engañosos, consiste en la inteligencia de la Divina Escritura..."

<sup>9</sup> Duverger 1996, 96 dice: "La doble naturaleza de los dioses aztecas no procede de una vacilación entre el bien y el mal, sino de una oscilación entre la moderación y el exceso... Cualquier orden es por esencia frágil y encierra un peligro potencial: el desbordamiento, la transgresión, el estallido. En la medida en que los dioses encarnan precisamente las manifestaciones de la normalidad, es muy comprensible que tengan también ellos los gérmenes de ese exceso.... En este contexto, se comprende que la denuncia de la maldad divina apenas haya



*tzitzimilt* fueron para nuestros franciscanos otros nombres del maligno, así también "diablo", "Satanás" y "Lucifer" podrían convertirse, simplemente, en otros nombres por los que el indígena podía designar al hombre-búho de su propia tradición. Por otro lado, si bien la intención de los misioneros era la de advertir a los indígenas sobre la falsedad de sus dioses tradicionales<sup>10</sup> e intentaron que los indios identificaran a los ángeles caídos con sus divinidades, los franciscanos no usaron –al menos en las obras consultadas para el presente trabajo– los nombres de las demás divinidades para referirse al demonio en sus obras de evangelización.

### *Infierno o mictlán*

El dios único y el diablo adquieren mayor sentido con sus implicaciones para la vida práctica y la promesa de una vida posterior a la muerte. Vimos en las citas anteriores que la enseñanza sobre el demonio generalmente es acompañada por alguna alusión a los castigos del *infierno*. Los misioneros franciscanos utilizaron casi indistintamente los términos *infierno* y *mictlán* (región de los muertos) en sus discursos. El término castellano requería de la descripción del infierno cristiano para que los indios entendieran de qué se les hablaba, mientras que el uso del vocablo náhuatl implica la identificación del infierno con un lugar de ultratumba prehispánico, parecido en algunos aspectos al infierno del cristianismo pero con implicaciones diversas. Las diferencias entre ambos sitios fueron advertidas por los misioneros y, pese a ello, no cuestionan su identificación, como se lee en la obra de Mendieta (1997, 204–205):

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

encontrado eco entre los interlocutores de los Doce. El argumento no es de ninguna manera pertinente en el marco del pensamiento náhuatl.

<sup>10</sup> Sahagún 1986, cap. XI, p. 181: "Vosotros pensabais/ que gracias a ellos viviais,/ que ellos os daban,/ vuestro alimento, vuestro sustento,/ y todo aquello que es de la tierra./ Pero esto no es verdad,/ porque ellos son sólo vuestros enemigos,/ los que os causan daño,/ los que os hacen miserables,/ porque son engañadores, malvados,/ de la gente hacen burla,/ los inhumanos diablos".

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.

Según la tradición mexicana, como el mismo Mendieta señala, el *mictlán* es el lugar a donde van los muertos: un sitio frío y oscuro que está hacia el norte... un lugar muy diferente del fuego infernal de los cristianos. Sin embargo, la diferencia principal entre ambos lugares consiste en la causa de ir a él, como señala Sahagún (2000, 227 y 229):

[...] el Infierno, donde estaba y vivía un diablo que se decía *Mictlantecuhltli*, y por otro nombre *Tzontémor*, y una diosa que se decía *Mictēcācīhuatl*, que era mujer de *Mictlantecuhltli*. Y las ánimas de los difuntos que iban al infierno son los que morían de enfermedad, agora fuesen señores o principales o gente baxa.

...decían que todas las ofrendas que hacían por los difuntos en este mundo iban delante del diablo que se decía *Mictlantecuhltli*. Y después de pasados cuatro años, el difunto se sale y se va a los nueve infiernos, donde está y pasa un río muy ancho, y allí viven y andan perros en la ribera del río donde pasan los difuntos nadando, encima de los perritos.<sup>11</sup>

Pese a estas discrepancias, Sahagún usó el término *mictlán* en los *Coloquios*, pero solamente para decir que Dios está en todas partes: "de suerte que pudierais conocer/ a él, Dios verdadero,/ señor que gobierna,/ en todas las partes, en el cielo, en la tierra,/ en la región de los muertos".<sup>12</sup> Lo cual no es una idea extraña para los indios si recordamos que *Totecuīyo in Ihuicahua in Tlalticpaque in Mictlane* (Señor nuestro, dueño de los cielos,

<sup>11</sup> Miguel León-Portilla 2001, 204–206, refiere varios de los nombres que los indígenas daban al infierno; es interesante que ellos significan solamente que todos van a parar a ese lugar y no salen de él, sin referencia alguna a castigos o premios. También surge de esto la sospecha del fin absoluto del hombre en el *mictlán*: "Como debían superar una larga serie de pruebas, se les daba en compañía un perrillo que era incinerado junto con el cadáver. Pasados cuatro años, suponían los nahuas que las pruebas habían concluido y con ellas la vida errante de los difuntos: 'Así' –dice Sahagún– en este lugar del infierno que se llama *Chictonamictlán* (noveno lugar de los muertos) se acababan y fenecían los difuntos".

<sup>12</sup> Sahagún, *Coloquios*, cap. III, p. 115. En castellano, p. 82, dice: "séais alumbrados y informados en el conocimiento del solo verdadero Dios y Señor del cielo y de la tierra y del infierno". El paralelo es claro, en el texto náhuatl usa el vocablo *Mictlán* y en éste el de *infierno*.



de la tierra y de la región de los muertos) es uno de los títulos de la divinidad prehispánica, como apuntamos anteriormente.

Los demás autores se ocuparon de completar la identificación de las dos nociones explicando la calidad del infierno a los indios y usando, indistinta y a veces conjuntamente, la palabra castellana y la náhuatl. Molina enseña en su *Catecismo* que Cristo, después de la crucifixión "fue sepultado y descendió a los infiernos! *Auh mote moni in Mictlan [...]*" (García Icazbalceta 1889, 35 y 36) y que Dios

... á los buenos dará la perpetua gloria del cielo, porque guardaron sus mandamientos, y á los malos les dará pena eterna allá en el infierno, porque no los guardaron! *Auh in qualtin quimmomaquiliz yn ilhicac, cemicac papaquiliztli, yehica ca vel oquipixque yn itenauatiltzin, Auh in amoqualtin quimmomaquiliz yn cemicac tlayhiyetuliztli, yn ompa mictlan, yehica amo vel oquipixque in ytenauatiltzin* (García Icazbalceta 1889, 40 y 42).

Posteriormente en su *Confesionario mayor*, este franciscano identifica plenamente los conceptos *infierno* y *mictlán* pues en su texto bilingüe generalmente pone uno y otro en la columna del idioma correspondiente. La identificación de conceptos se nota cuando señala que es una grave falta no creer en la existencia del *infierno-mictlán* y en que éste es el destino de los pecadores:

*Ei coquenmanian otiquito, yuan oticneltoac, yn amo mitzmocentelchihuiliz totecuiyo Dios, ynamo mictlan yc mitzmotlaxilis, ymanel titlatlacotinemiz! O dijiste alguna vez: y creyeste que nuestro señor Dios, no te condenaría eternamente, y que no te echaría en el infierno, aunque biuieses y estuieses en pecados.*

*Ei zoquenmanian tiquito yuan teyxpan ticneltili (motlatoltica) ticteueuh ynacan paraiso, ynacan infierno ynacan purgatorio...! O por ventura alguna vez dixiste y afirmaste públicamente (con tus palabras) que no había paraíso, ni infierno ni lugar de purgatorio* (Molina 1972, 108 y 105).<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Ana de Zaballa 1990, afirma que las traducciones al náhuatl de Sahagún son fieles: "con pequeñas excepciones", a las ideas y conceptos castellanos correspondientes. Concurdo con ella en que los religiosos hicieron un gran esfuerzo por adaptarse a los modos de expresión nahuas; sin embargo, el que haya alguna equivalencia entre conceptos de ambas tradiciones y que los conceptos prehispánicos estén completamente adoptados e identificados con nociones cristianas en los textos de evangelización no quiere decir que el indio también

Olmos, por su parte, estableció un paralelo entre el fuego de la hoguera y el del infierno, advierte que éste es más terrible y pretende asustar a los indios con el fuego que abraza en "la región de los muertos":

Y ella, la naval llamada bruja fue así quemada, porque aquellos que se llaman sortilegos o acaso magos pagan por sus culpas en una hoguera porque Dios desea entonces que los malvados sean quemados, para ser castigados por el fuego aquí en la tierra, porque no han realizado, no han imaginado que el fuego del lugar de los muertos mucho más grande es, en mucho lo sobrepasa, en mucho más espantoso, terrorífico, doloroso y muy horroroso (Olmos 2002, 41).

Podemos rastrear esta equivalencia también en los *huehuetlauhollis* cristianos, donde Bautista enseña a los indios que el *mictlán* es una región de tormento para quienes no creen en Dios:

Y quien no reconoce su rescate, las cosas celestiales que le quiere dar Dios, cuando concluya su vida, irá a la región de los muertos, así por siempre allí arderá, llorará, pasará hambre, varias formas de tormento le serán dados. Será su gran desdicha para aquellos que vayan a la región de los muertos porque por siempre allí recibirán su merecido, padecerán en vida, nunca terminará su tormento (Bautista 1991, 211-212).

Se reprocha al indígena que no crea en que el *mictlán* sea un sitio de condena para quienes vivieron en pecado; se recrimina los indios porque no creen que sus pecados sean la causa de ir al *mictlán*. La fría "región de los muertos" prehispánica se convirtió en el lugar donde arderán los muertos. El lugar a donde iban quienes morían de enfermedad se volvió el lugar donde se castiga a los que obran mal en esta vida... al menos para los misioneros franciscanos. No hay manera de saber si también o en qué medida los indígenas lograron esta identificación, aunque por las constantes quejas de los misioneros sobre la conducta de los indígenas catequizados podemos sospechar que no estaba sucediendo lo que los frailes pretendían. La conducta moral y religiosa en la tradición prehispánica no estaba relacionada con ir a la "región de los muertos" o a cualquier otro de los lugares de ultratumba, como en la tradición cristiana. Teniendo esto

hayá identificado tales nociones de la manera en que los religiosos pretendían, como si ellos refirieran nociones de la tradición cristiana.



en cuenta, decirle a un indígena que si no creía en Dios y se portaba mal iría al *mictlán* cuando muriera no implica problema ni temor alguno pues, según sus creencias, si moría de determinada manera por supuesto que iría al *mictlán* y allá las penas duraban sólo cuatro años. La cuestión aquí es que el indígena entendiera la naturaleza y función del infierno, que cuando le dijeran *mictlán* se remitiera al infierno cristiano y no a su "región de los muertos", que se convenciera de que cierta conducta podría llevarlo a padecer el fuego infernal y temiera a ello.

#### *Cielo o ilhuicatl tlatocayotl*

Con el tema del *cielo* sucedió algo diferente. Los misioneros llegaron a creer que los indígenas si bien tenían noticia del infierno (aunque fuera bajo la figura del *mictlán*), no sabían nada del cielo; en palabras de Mendieta (1997: 190): "De que alguno subiese al cielo no había memoria entre ellos; mas era su opinión que todos iban al infierno, y en esto no dudaban, como ello era gran verdad para con ellos y sus antepasados, pues no alcanzaron a conocer a Dios". Parece natural a los religiosos que los indios, desconocedores del verdadero Dios, fueran todos a parar al infierno (*mictlán*) después de la muerte, por eso a la noticia sobre el dios verdadero debía acompañar la del cielo como lugar de fortuna para los muertos.

Si rastreamos este concepto en los discursos de evangelización, vemos que en los *Coloquios de 1524* se prefiere el uso de palabras castellanas:

Y cuándo él [Dios] decidió/ que iba a hacer el mundo,/ primeramente hizo/ su palacio, su casa real,/ muy admirable, muy resplandeciente,/ muy brillante,/ y era muy grande, muy espaciosa,/ allí quedaron reunidas,/ toda suerte de riquezas,/ de deleites,/ se llamó este lugar **cielo empyreo**./ No es visible, no podemos verlo nosotros,/ está muy por encima (Sahagún 1986, 169).

Sin embargo, como en los otros casos, los franciscanos relacionaron el cielo con sitios en algún aspecto equivalentes a lugares de la tradición prehispánica. Sahagún es muy claro al respecto:

La otra parte a donde decían que se iban las ánimas de los difuntos es el **Paraíso Terrenal** que se nombra **Tlalocan**, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna.

Y allí viven unos dioses que se dicen *Tlaloque*, los cuales parecen a los ministros de los ídolos [...]

Y los que van allá son los que matan los rayos o se ahogaban en el agua, y los leprosos y bubosos y sarnosos, y gotosos e hidrópicos.

Y así decían que en el **paraíso terrenal que se llamaba Tlalocan** había siempre jamás verdura y verano.

La otra parte a donde se iban las ánimas de los difuntos es el **cielo donde vive el Sol**. Los que se van al **Cielo** son los que mataban en las guerras y los captivos que habían muerto en poder de sus enemigos.

Y en el **Cielo** hay arboleda y bosque de diversos géneros de árboles. Y las ofrendas que les daban en este mundo los vivos iban a su presencia, y allá las recibían.

Y después de cuatro años pasados, las ánimas de estos difuntos se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica y color, y andaban chupando todas las flores así en el **Cielo** como en este mundo, como los zinzones lo hacen (Sahagún 2000, 64 y 330-331).<sup>14</sup>

Podríamos pensar que Sahagún vio una especie de cielo en la casa del Sol y el *Tlalocan* por lo que equipara estas nociones. Sin embargo, es elocuente que señale que los indios no se equivocaron con respecto al lugar donde se encuentra el paraíso terrenal y que "el paraíso terrenal se llama *Tlalocan*", lo cual es mucho más que sólo una especie de o algo parecido al cielo o al paraíso terrenal. También tendríamos que explicar al respecto el hecho de que los indios creyeran que sus dioses habitaban el *Tlalocan*, pues los dioses prehispánicos no son sino demonios ante los ojos españoles; con lo que o bien los misioneros debían explicar esa creencia diciendo que es engaño expreso del demonio o bien, en tanto que morada de los "dioses-demonios", se cree que todos estos lugares de ultratumba prehispánicos son una especie de infierno, como parece asegurar Mendieta, o al menos no son el cielo cristiano, como leemos en Motolinía:

Muchos de estos naturales creían que en la tierra había infierno, y que era nueve casas o nueve moradores, y que cada una de ellas iban su ma-

<sup>14</sup> También en los *Coloquios*, Sahagún 1986, 88 y 151, se habla del *Tlalocan*; la versión castellana dice: "Estos nuestros dioses poseen deleites y riquezas grandes, todos los deleites y riquezas son suyas; habitan en lugares muy deleitosos do siempre ay flores y verduras y grandes frescuras (lugar no conocido ni sabido de los mortales que se llama *Tlalocan*), donde jamás ay hambre, pobreza ni enfermedad [...]".



nera de pecadores. Los que morían de su muerte natural causada por enfermedad, decían que iban al infierno bajo; los que morían de bubas decían que iban a otra parte; los que morían de heridas eran iguales a los de bubas; los niños decían que iban a otra parte, e los que morían en guerra o sacrificados ante los ídolos creían que iban a la casa del sol, no dentro o arriba al cielo, que a ese lugar ninguno pensaba que allegaba; mas la casa del sol llamaban *tonatihuizco*, que es faz del sol o el nacimiento en oriente (Motolinía 1971, 306).

Quizá por eso, en términos generales, los religiosos franciscanos prefirieron el uso de palabras castellanas para referirse a los lugares celestiales de la tradición cristiana: *Paraíso*, *Cielo*, *Cielo empyreo* y *Gloria*. Sólo fray Alonso de Molina usa el vocablo náhuatl *ilhuicac*<sup>13</sup> en su *Catecismo*: "*Ma chihualo in tlalticpac in ttmonequiltia in iuh chihualo in ilhuicac* [...] / Hágase tu voluntad en la tierra como en el **cielo**" (García Icazbalceta 1889: 36), equivalencia que se observa también en las columnas náhuatl-castellano de su *Confesionario*: "*camovey nauatil, ihuel ticneltoac* [...] / *ca yniuh ompa moyetztica ylluicatlitic, can noyuh moyetztica ynipan sanctissimo sacramento* [...] / [...] eres obligado a creer: que [...] así como [Dios] esta alla en el **cielo** así de la misma manera, esta en el sanctissimo sacramento [...]" (Molina 1972:73). En ocasiones, seguramente para mayor claridad, al vocablo náhuatl suma alguna palabra castellana:

*Cayehuantin ynoquicelique confirmación occenca ye tehyohuazque, occenca veyyas ynimauizco, ynompa Parayso ymilhuicatlitic*... / Los que recibieron el sacramento de la confirmación, seran sobre manera afamados y tendran mucha honra, alla en el **parayso y gloria del cielo** [...]. (Molina 1972, 91v-92).

Pero otras veces Molina busca mayor precisión conceptual para el indígena mediante una combinación de palabras nahuas: "*Quenmach uel yehuatzin, quenmachamique yn ipaltzinco totecuyo Dios in ynyollocopa motolinia: ca yehuantin ymaxca intechpou in ylluicac tlatocayotl*. / Bienaventurados los pobres de espíritu, porque dellos es el **reino de los cielos**" (Icazbalceta 1889, 54).<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Según Remí Simeón (2002), *ilhuicatlitic* quiere decir "empyreo o paraíso celestial" y viene de *ilhuicatl* "cielo". De la misma manera está registrado en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de fray Alonso de Molina (2008).

<sup>14</sup> Molina (2008) tiene como acepciones de "*Tlatocayotl*: señorío, reyno, corona real, o patrimonio" con lo que se completaría el concepto de "reino de los cielos": *ilhuicatl tlatocayotl*.

La traducción es menos problemática que en los casos anteriores, pero como en ellos cabe preguntarse en qué sentido son equivalentes el cielo cristiano y el *ilhuicatl* prehispánico o en qué medida la construcción de un concepto nuevo con dos palabras nativas podía lograr mayor comprensión, y persuasión, entre los indígenas. En ambos casos se requiere la enseñanza de una nueva realidad: el cielo cristiano como la morada de un dios que no es visible, a donde van quienes mueren y han llevado una vida recta, un lugar de dicha eterna que poco tiene que ver con el *Tlalocan* o con la Casa del Sol.

#### INCOMPRESIÓN Y PERSUASIÓN

Podríamos decir que con los discursos de evangelización en lenguas americanas, los misioneros conformaron *signos biculturales*<sup>15</sup> al utilizar ciertos vocablos nahuas –según el caso que nos ocupa– para designar referentes de la tradición cristiana. No obstante debemos anotar que una cosa es que el misionero usara una palabra con dos significados o pretendiera cambiar el significado de ciertos términos nahuas y otra que el indígena lo hiciera. El malentendido se origina, según los casos expuestos, si el indígena se remitía a los significados prehispánicos de sus palabras en lugar de captar el sentido cristiano otorgado por el fraile; cosa que debió ser generalizada en los primeros años de la empresa pues ello explicaría el origen de las constantes quejas de los misioneros acerca de que los indígenas, pese al empeño del evangelizador en enseñarle y a la reiterada declaración de la doctrina por su boca, no acababan de entender las cosas de fe o persistían en sus antiguos rituales. Por supuesto que con el tiempo y bastante empeño, los misioneros mejoraron su manejo de las lenguas indígenas y corrigieron sus discursos para evangelizar a la vez que los indígenas se habituaban a los nuevos significados; pero es pertinente proyectar las modificaciones semánticas desde los primeros discursos de evangelización para conside-

<sup>15</sup> Sigo la definición de *signo bicultural* de Claudia Parodi (2009, 26–29): "El signo bicultural es la extensión semántica de un signo lingüístico en un contexto cultural nuevo. Por ello tiene la misma selección semántica y sintáctica e idénticas características morfológicas del signo original pero su referente es dual... la formación de signos biculturales responde a una estrategia de expansión del significado para denotar referentes ajenos a una cultura, normalmente procedentes de otra cultura, sin incorporar palabras nuevas o préstamos lingüísticos a la lengua". Por el tipo de ejemplos analizados, lo que interesa es resaltar que el referente es dual.



rar la complejidad de este tema y sus consecuencias en la cristianización de los indígenas.

La incompreensión es manifiesta con respecto a los temas antes presentados. Sin embargo, también cabría preguntarse si había una mejor manera de que culturas tan diferentes, con idiomas tan diversos uno del otro, pudieran comunicarse. De entrada, notemos que en estos casos la comunicación iba en un solo sentido: a los misioneros no les interesaban las cosmovisiones prehispánicas o más en concreto su religiosidad, como no fuera para destruirla, aniquilándola o desmintiéndola; por lo que los referentes de los conceptos nahuas sólo importaban en la medida en que el evangelizador ubica con ellos qué puede servir para la evangelización y qué la obstaculizaría. El problema que tenemos es el de que son los evangelizadores quienes quieren dar a conocer la doctrina cristiana y convencer a los indios de su verdad ¿y qué mejor manera de lograrlo que hablándoles en su propio idioma?

Aunque parezca contradictorio, la mejor y la peor manera que pudieron haber empleado los misioneros para adoctrinar a los indígenas fue la de usar las lenguas autóctonas. La doctrina cristiana fue accesible a los naturales gracias a los discursos en idiomas americanos porque esas lenguas eran las que ellos entendían: con la adaptación cristiana de los discursos prehispánicos se contó con argumentos persuasivos y emotivos para el indio; con el uso de fórmulas y vocablos nahuas se pudo enseñar al indígena algunos de los atributos principales del dios cristiano y pudieron acercarlo al conocimiento del cielo y el infierno cristianos. Aunque, como apuntamos antes, esas palabras tan familiares a los naturales los remitían primero a su propia visión del mundo: al recuerdo de un universo en el que la manera de morir determinaba la existencia después de la muerte y donde se concebía a la divinidad de una manera particular y diferente a la cristiana. Quizá por eso no hubo una completa ruptura entre la religiosidad prehispánica y el cristianismo de los neófitos, sino una mezcla que, como se ha conformado hasta nuestros días, frecuentemente hace difícil distinguir entre una y otro.

En otros trabajos había abordado esta problemática como ejemplos paradigmáticos de que no hubo comprensión entre indígenas y misioneros o, a lo sumo, como una explicación más de la pervivencia de lo prehispánico motivada por el uso de tales conceptos en el adoctrinamiento y como una de las causas del sincretismo religioso o, en un sentido más amplio, como

origen del mestizaje cultural en América. Notemos además de esto, y sin dejar de lado la problemática lingüística, que si el objetivo del misionero era persuadir a los indígenas sobre las verdades de la fe cristiana, la mejor manera de lograrlo era hablándoles en su idioma y tomando como punto de partida su propia circunstancia, esto es, prefiriendo las palabras y conceptos que fueran conocidos por los indígenas para enseñarles lo que les era extraño: el evangelio. No podemos saber qué pasaba por la mente de los primeros indígenas cuando se les hablaba con estas palabras. Pero sí podemos entender a partir de estas cuestiones que los indios tuvieron dificultades para asimilar el cristianismo, pues una palabra usada por el fraile con un referente cristiano no necesariamente anulaba el referente prehispánico para el indígena, ni tampoco una palabra castellana era siempre comprensible en medio del discurso en lengua náhuatl. No es extraño, por lo tanto, que de tal mezcla promovida en el lenguaje surgiera algo que ya no era prehispánico pero tampoco estaba tan acorde con la ortodoxia cristiana: el indio se percataba de que trataban de enseñarle nuevas verdades (si no ¿por qué le prohibían algunas de sus antiguas costumbres y se empeñaban en decirle que sus divinidades eran demonios?), pero también de que ese saber era, cuando menos, parecido al que sus antepasados le habían enseñado: los evangelizadores les hablaban del *tloqueh nahuaque*, del *mictlán* y de los *tzitzimime* como los *tlatimime* o sacerdotes de su antigua sociedad lo habían hecho.

Por supuesto que debemos admitir que con otros recursos —como las representaciones teatrales y el uso de imágenes— y la reiterada prédica sobre estos temas, los indígenas se fueron familiarizando con los conceptos cristianos y, probablemente, hasta algunos de ellos pronto aceptaron que el *mictlán* era un lugar de llamas ardientes. Sin embargo también podemos afirmar que el uso del vocabulario náhuatl prolongaba el recuerdo de las devociones prehispánicas aunque sea imposible advertir cuándo los indios entendían por algunas palabras nahuas cosas más o cosas menos de las que los frailes les querían comunicar. Quizá esto es lo que está detrás de las noticias de los franciscanos sobre indios muy acristianados, inesperados brotes de idolatría y, simultáneamente, sobre indígenas que no terminaban de abandonar sus antiguas costumbres aunque acudían puntualmente a sus obligaciones cristianas.

El sincretismo religioso que todavía se observa en estos comienzos del siglo XXI es resultado de estos malentendidos, mezclas de concepciones y,



por supuesto, producto de una labor retórica muy efectiva que implantó un cristianismo fuerte cuyas particulares características se fueron conformando durante los años que duró la colonia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bautista de Viseo, Fray Juan (1991). *Hvehvehtlahtolli*. En: León-Portilla, Miguel y Librado Silva Galeana, *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. México: Secretaría de Educación Pública, FCE.
- Dakin, Karen, Mercedes Montes de Oca y Claudia Parodi (2009). *Visiones del encuentro de dos mundos en América. Lengua, cultura, traducción y transculturación*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM / Centro de Estudios Coloniales Iberoamericanos, Universidad de California en los Ángeles.
- De Zaballa Beascochea, Ana (1990). "El uso del náhuatl como medio de inculturación en la obra misional de Sahagún". En: Saranyana, Josep-Ignasi et al. (eds.), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, vol. II. Pamplona: Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 1521-1540.
- Duverger, Christian (1996). *La conversión de los indios de Nueva España, Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. México: FCE.
- García Icazbalceta, Joaquín (1889). *Códice franciscano. Siglo XVI*. México: Imprenta de Francisco Díaz de León.
- León-Portilla, Miguel (2001). *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Mendieta, Fray Jerónimo de (1997). *Historia eclesiástica indiana*. México: CONACULTA.
- Molina, Fray Alonso de (1972). *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*. México: Casa de Antonio Espinosa Impresor. Edición de Roberto Moreno, Suplementos al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Enero-Junio.
- \_\_\_\_ (2008). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Casa de Antonio de Espinosa, Porrúa S.A.
- Motolinía, Fray Toribio (1971). *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Murillo Gallegos, Verónica (2010). "En náhuatl y en castellano: el dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 41, 297-316.
- Olmos, Fray Andrés de (2002). *Arte de la lengua mexicana*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Pastrana Flores, Miguel (2010). *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sahagún, Fray Bernardino de (2000). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: CONACULTA.
- \_\_\_\_ (1986). *Coloquios y doctrina Cristiana*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Simeón, Rémi (2002). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, Redactado según los documentos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*. México: Siglo XXI.