

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

*Lenguaje, Cultura y Evangelización  
Novohispana en el siglo XVI*

TESIS  
QUE PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE:  
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

VERÓNICA DEL CARMEN MURILLO GALLEGOS

DIRECTOR DE TESIS  
DR. ÓSCAR MARTIARENA ÁLAMO

MÉXICO D. F. JUNIO DE 2006



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que contribuyeron a mi formación, en esta ocasión quiero agradecer al Mtro. Benjamín Morquecho Guerrero, guía y amigo entrañable que me ha acompañado durante todos mis estudios y asesoró mi primera tesis. Al Dr. Juan Manuel Campos Benítez, amigo y asesor en la Maestría en Estudios Novohispanos, quien me mostró el camino de la investigación con cariño y tesón y gracias a quien pude comenzar el trabajo que ahora presento.

Mi reconocimiento más especial es para la Dra. Elsa Cecilia Frost (q.e.p.d.) quien quiso verme “vestir el hábito franciscano y comer manzanitas de la tierra”, por lo que con su sabiduría y su trato me condujo a lo largo de ocho semestres... sin ella este trabajo no hubiera sido posible.

Gracias también a mi madre, la Sra. Guadalupe Gallegos por su paciencia y comprensión, a Francisco Javier Castellanos Iglesias, mi esposo, quien hizo hasta lo imposible para que se realizara este trabajo, así como a mi hija Marina cuyos grandes ojos me recuerdan todo...

Agradezco también el apoyo otorgado por la Universidad Autónoma de Zacatecas y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología durante los años que duró esta investigación.

# ÍNDICE

## **Introducción.**

### **Antecedentes.**

Aspectos Generales.  
La evangelización en la Edad Media.  
Las reformas y la Contrarreforma.  
El siglo XVI y las obras de los franciscanos.

## **1. CULTURA**

### **1.1. Imagen del indio.**

Hernán Cortés.  
Coloquio de los Doce con los sacerdotes indígenas.  
Fray Toribio Motolinía.  
Fray Andrés de Olmos.  
Fray Bernardino de Sahagún.  
Fray Jerónimo de Mendieta.

### **1.2. Humanidad del indio e historia universal.**

La humanidad del indio.  
Historia providencial.  
La historia prehispánica.

### **1.3. La racionalidad y los errores del indio.**

Supuestos y categorías culturales.  
La razón natural.  
Causas del error.

### **1.4. Sobre la virtud y el pecado.**

Una moral natural.  
Ética y religión.  
Sobre la cristianización de la moral prehispánica.

### **1.5. Conclusiones de la primera parte: la lectura de América.**

La lectura.  
Dos culturas, dos lecturas.  
La percepción de las cosas de indios y la labor evangelizadora.

## **2. LENGUAJE**

### **2.1. Darse a entender.**

El desconcierto.  
Antiguos métodos de evangelización.  
Primeros resultados.

## **2.2. Sobre la traducción.**

De la traducción en general.

La triple traducción.

Intérpretes y religiosos que aprendieron náhuatl.

## **2.3. Palabras y conceptos.**

Dios.

Téotl.

Dios y Jesucristo.

Designaciones nahuas de Dios.

La Santísima Trinidad.

Diablo.

Infierno.

Paraíso terrenal y Cielo empíreo.

Otras palabras y conceptos.

## **2.4. Conclusiones de la segunda parte: Predicación de “verdad y falsedad”.**

Incomprensión mutua.

Dos culturas: problemas epistemológicos de traducción.

Antiguos y nuevos conceptos, un horizonte común para entenderse.

## **3. EVANGELIZACIÓN**

### **3.1. Distancia cultural y lingüística.**

Cultura y lenguaje.

Categorías culturales.

Categorías lingüísticas.

### **3.2. Evangelizadores y evangelización.**

Los evangelizadores y la predicación.

Implicaciones de la evangelización.

El proceso de evangelización.

### **3.3. Subsistencia de lo prehispánico.**

Sobre la fuerza de la costumbre.

Las costumbres indígenas desde la perspectiva cristiana.

La solución contra la persistencia de lo prehispánico.

## **CONCLUSIONES FINALES.**

**Anexo 1.** Polémica sobre la humanidad y la racionalidad del indio.

**Anexo 2.** La racionalidad humana y el derecho natural.

## **Bibliografía.**

## INTRODUCCIÓN

*...confiado de la divina bondad, por la autoridad de mi oficio, en nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, os elijo y envío a convertir con palabras y ejemplo las gentes que no conocen a Nuestro Señor Jesucristo, y están detenidas so el yugo del captiverio de Satanás con la ceguedad de la idolatría, moradores de las Indias que vulgarmente se llaman de Yucatán, o Nueva España o Tierra Firme.*

Fray Francisco de los Ángeles

Estas fueron algunas de las palabras que fray Francisco de los Ángeles dictó a los primeros Doce misioneros que vinieron a evangelizar el territorio de la Nueva España. En estas pocas frases se advierte ya bastante de lo que fue la evangelización de los indios americanos. Por un lado, el general de los franciscanos manifiesta la visión que desde el inicio tendrían los cristianos de la realidad americana: los indios, al desconocer la verdadera fe -la cristiana-, se encuentran “ciegos” bajo el mandato del maligno que los lleva a idolatrar. Por otro, en tanto que religiosos, es manifiesta para ellos la necesidad de dar a conocer el mensaje evangélico, convertir a los indios, con lo cual se les incluye ya en la historia de la salvación cristiana. Llama la atención la forma en la que los extranjeros del siglo XVI ven al mundo indígena, como lo es también la manera en que tratan de hacer entrar al indio en el cristianismo.

Lo temprano del escrito se nota en la designación que da a estas tierras recién descubiertas: Yucatán, Nueva España o Tierra Firme. Esta última denominación se debe a que anteriormente sólo se conocían y se habían colonizado islas. La primera parte del continente conocida fue “Yucatán”, descubierta en las primeras exploraciones más allá de las islas del Caribe, denominación debida a la incomprensión lingüística cuando al encontrar habitantes en la península de Campeche los españoles preguntaron “¿cómo se llama esta tierra?”, a lo que los aborígenes respondieron “Yucatán”, es decir: “no entiendo”<sup>1</sup>. Así, desde el inicio de la evangelización notamos una calificación de los indios -ciegos y dominados por el demonio-, la asunción de una postura -la de convertir al

---

<sup>1</sup> Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, nota preliminar Manuel Alcalá, 18ª ed., Porrúa, col. Sepan Cuántos no. 7, México, 1994. Preámbulo a la Primera carta de relación, p. 3. Como se verá más adelante, Cortés no es el único que narra este episodio.

indígena en cristiano- y un problema de comprensión lingüística, para comprender al indio y para darle a conocer el Evangelio.

Esta visión de las cosas de indios perduró a lo largo del siglo XVI y no podemos declararnos libres del encuentro ocurrido entonces ni de su problemática: en nuestros días hay quien continúa considerando la cultura prehispánica como demoníaca<sup>2</sup>, subsisten costumbres indígenas que chocan con lo establecido por las leyes mexicanas (o por las costumbres religiosas), muchos indios no hablan el idioma oficial y carecemos de elementos suficientes para conocer y preservar las lenguas indígenas. Es interesante que estando tan lejos el momento del descubrimiento de estas tierras, habiendo pasado ya tantos años de vivir con los indios y de mezclarse con ellos, todavía sigan presentándose problemas de comunicación con las comunidades indígenas y que vuelvan a presentarse las mismas opiniones y soluciones de antaño. Muchos estudios se han realizado a propósito del encuentro de los mundos indígena y cristiano, sobre las cuestiones jurídicas de los habitantes del nuevo mundo, sobre el trabajo evangelizador, sobre las disposiciones religiosas e imperiales y las discusiones en torno a la racionalidad del indio y sus derechos, sobre la justificación de la guerra y la conquista, sobre muchos de sus actores principales así como numerosos trabajos acerca del resultado del encuentro, de la subsistencia de lo prehispánico en medio de y a pesar de imposiciones y ataques de diversos tipos. El panorama es complejo, por eso es necesario empezar por el principio, lo ocurrido en el siglo XVI, y atender con mayor fuerza a aquello que nos pueda esclarecer las causas de la dificultad del encuentro: la razón de las opiniones sobre América, su descubrimiento y su gente, el motivo y explicación de las acciones de los misioneros y de los indios, las causas del surgimiento de un particular sincretismo religioso.

El tema de este trabajo es la evangelización franciscana en el siglo XVI. Concretamente me interesa tratar las cuestiones culturales que intervinieron en la labor misional franciscana y lo que de ella se origina durante el siglo de la conquista. Es fácil

---

<sup>2</sup> En la sección “La Jornada de en medio” del periódico *La Jornada* del viernes 18 de julio de 2003, aparece una reseña de un reportaje publicado en *El País Semanal*, (revista del diario español *El País*, edición del 13 de julio) a propósito de la exposición *Aztecas* en el Museo de Berlín. Matthias Schulz, el autor del reportaje, asevera: “Parte de este mundo demoníaco se muestra ahora como arte étnico en las vitrinas berlinesas.” Por supuesto, el diario también ofrece las respuestas de connotados estudiosos de estos temas, quienes coinciden en que al autor olvida completamente el contexto de los hechos y reduce el contenido de la exposición a lo que tiene que ver con sacrificios humanos. Resultan interesantes para este tema, algunas de las palabras de Beatriz Barba: “...tratar el tema de manera superficial muestra la carencia de cultura universal. Es la misma visión que tuvieron los conquistadores españoles hace más de 500 años.”

decir que la evangelización fue un mero pretexto para dominar el nuevo mundo, es fácil tomar partido y decir que los indios fueron muy malos pues acostumbraban diversas atrocidades que debían ser impedidas o, al contrario, decir que los españoles fueron los villanos que acabaron con una civilización únicamente para enriquecerse y obtener prestigio. Una y otra opinión son erróneas porque dejan de lado todo el contexto cultural que explicaba la razón de ser de los sacrificios humanos y otras costumbres prehispánicas, porque no toman en cuenta los pre-juicios culturales que llevaron al español a considerar al indígena como endemoniado y como un ser inferior que necesitaba la sujeción de alguien más apto. En este sentido, la tesis de este trabajo es que las opiniones sobre la naturaleza de los indios y la actitud del indígena ante los temas cristianos se deben a cuestiones culturales y lingüísticas, que los problemas y el resultado de la evangelización tienen que ver con la diferencia cultural.

El punto de partida para tratar este tema es que en el siglo XVI se encuentran dos culturas diferentes e independientes entre sí, dos pueblos que intentaron explicar la presencia del otro de acuerdo con su propia tradición y mediante sus propios conceptos, por una parte y, por otra, dos cosmovisiones que se enfrentaron en el lenguaje: el cristianismo que se expresó en la lengua mexicana y lo prehispánico que no dejó de resonar en el náhuatl de los discursos evangelizantes. Esta exposición permitirá observar que prevaleció, entre ambos pueblos, la incompreensión: primero porque cada uno desconocía la lengua del otro, después porque se establecieron equivalentes equivocados entre palabras nahuas y castellanas y entre concepciones culturales distintas y, por último, porque fue difícil hacer olvidar a los indios todas sus creencias. Sumemos a esto el largo proceso que recorrieron los religiosos para conocer las creencias indígenas y el hecho de que el náhuatl era muy diferente a cualquier lengua conocida anteriormente.

Todo esto es importante en el presente trabajo: las preconcepciones culturales a través de las cuales los religiosos concibieron la realidad americana, *cultura*, y los asuntos lingüísticos que intervinieron en la evangelización de los indígenas, *lenguaje*. Aquí hay que resaltar otra expresión de nuestra nota inicial, “convertir con palabras y ejemplo”: la labor franciscana, como la de otros evangelizadores de indios, tenía como base “la palabra y el ejemplo”, la predicación de la palabra de Dios y la práctica de la vida cristiana. La predicación por la *palabra* tropezaría con la traducción de asuntos religiosos a lenguas

extrañas. El *ejemplo* tiene como base lo aceptado por los religiosos, los hechos, creencias y situaciones con sus valoraciones y manifestaciones definidas -la vida cristiana- que resultaron ajenas a los valores y actos indígenas, no siempre compatibles en su categorización y, por lo mismo, difíciles de comprender y aceptar, al menos en su correcto y completo sentido.

Este estudio pretende explicar la evangelización novohispana desde el aspecto cultural y del lenguaje a partir de los escritos de los franciscanos del siglo XVI, especialmente las crónicas, aunque se tomarán en cuenta también algunas obras para evangelizar como catecismos y confesionarios y algunas observaciones de autores que no pertenecieron a la orden de los frailes menores. Con tal propósito, este trabajo ha sido dividido en tres partes: Cultura, Lenguaje y Evangelización.

La primera corresponde a *cultura*, en la cual se expondrán los supuestos y preconcepciones de los religiosos franciscanos a través de las cuales, y según la manera en que, trataron y explicaron la realidad americana. Aquí se verán temas como la tan discutida “racionalidad del indio” y la inclusión del mismo en la historia universal. Esto ayudará a delinear la visión cultural de los franciscanos y a explicar mejor la razón por la cual el indígena fue considerado como un ser equivocado. En este sentido veremos cómo el indígena, a los ojos de los franciscanos, fue visto con la doble imagen de alguien malo y endemoniado, a quien se le hacía un bien quitándole sus antiguas costumbres, y como un ser simple e inocente que ni siquiera sabía lo que era el bien y el mal.

La segunda parte está dedicada al *lenguaje*. El lenguaje intervino desde el momento en que se quiso expresar la novedad; el asunto se complicó cuando ambos pueblos quisieron comunicarse: cuando se indagó sobre las costumbres de indios, cuando se quiso expresar el cristianismo en náhuatl. El tratamiento de este tema se basa principalmente en las cuestiones de traducción, según las lenguas que usaron para evangelizar –el náhuatl para este trabajo-, y en las dificultades de comprensión cultural a través de ellas. Sobre todo se tratarán los problemas que van más allá de las meras palabras, los que están relacionados con los conceptos clave usados por el evangelizador y cuyo sentido prehispánico pasó inadvertido para los misioneros, al menos inicialmente.

El punto de convergencia de ambos temas es que nos encontramos ante una *recontextualización* de lo indígena en lo cristiano y viceversa. Visto con los ojos de los

cristianos y con el interés del misionero, el mundo indígena se nos presenta según las categorías europeas que le eran ajenas. Igualmente, la lengua mexicana se resiste a ser encajonada en la gramática latina y en sus conceptos: ¿cómo traducir al náhuatl “Trinidad”? ¿Cómo explicar el concepto “pecado” o “Dios”? ¿cómo saber si los indios entendían y creían todo lo que decían cuando repetían en las oraciones cristianas? Convertir al cristianismo fue pues un problema complejo, sobre todo si tenemos en cuenta que se trataba de dos tipos de religiosidad distintas, con sus categorías y fronteras propias. Estamos así en el tema de la interpretación de lo indígena por parte del español, de la comprensión del cristianismo por el indio, de un intercambio cultural con problemas epistemológicos y lingüísticos propios. Ello ocasionó que el empeño religioso no fuera suficiente para lograr la conversión

Con esto entramos a la tercera parte de este trabajo, *evangelización*. Ella obedece a la idea que los españoles se formaron del indio y está mediada por las maneras y medios de comunicación que lograron establecer con los indígenas. En esta tercera parte se atienden algunos aspectos centrales de lo tratado anteriormente: la importancia de la diferencia cultural, los problemas surgidos de una comunicación establecida entre distintas categorizaciones de la realidad, las implicaciones de ser evangelizado y el papel de las costumbres prehispánicas en la conversión al cristianismo.

Puesto que se busca explicar la evangelización novohispana, ha sido necesario citar abundantemente los textos franciscanos, a veces se han repetido citas porque ellas ayudan a esclarecer más de un tema. Con todo, espero aligerar la lectura de este trabajo presentando conclusiones parciales al final de la primera y segunda parte, tanto con el fin de resumir y puntualizar lo tratado hasta ese momento, como con el objetivo de introducir al siguiente segmento del trabajo. Dadas la amplitud del tema y sus repercusiones en la actualidad, en ocasiones me extiendo un poco más allá de lo expuesto, tocando algunos temas que requieren un tratamiento más profundo y guardando para otra ocasión sugestivas notas de nuestros cronistas y misioneros franciscanos.

## ANTECEDENTES

No se puede hablar de un cristianismo, así simplemente, para hablar de la evangelización franciscana durante el siglo XVI. El cristianismo (en ese momento como ahora) tiene toda una tradición que lo condiciona: temas, autores, polémicas; muchos de los cuales estaban siendo definidos y aclarados en el siglo XVI por distintos rumbos: con la Reforma para los nacientes pueblos protestantes, con las reformas católicas para el cambio que requería la institución religiosa, con la nueva escolástica frente a las nuevas ciencias y nuevos problemas y con el Concilio de Trento para la continuidad de la Iglesia romana.

Por ello, los antecedentes de este trabajo deben atender a la conformación de la cultura cristiana en el momento de la conquista y evangelización de América. Y hablar de cristianismo, del cristianismo de los evangelizadores franciscanos del siglo XVI es muy complejo. Para ello hay que hacer un recuento, aunque sea somero, de algunas de las características del cristianismo en general y de su conformación en la historia. Con ello comprenderemos mejor las razones que movieron a emprender la evangelización de América, la visión que conquistadores y evangelizadores se formaron de los pueblos indígenas, algunas características de su actividad misional y de su preocupación por el origen del hombre americano. Así pues, describiremos algunos aspectos de la religión cristiana.

### **1. Aspectos generales.**

Desde sus inicios, el cristianismo se presentó a sí mismo como una religión absoluta y verdadera: su Dios era el único verdadero, sus preceptos eran los que debían seguirse, su ética y sus ritos eran los únicos válidos para relacionarse con el entorno y con la divinidad. Ello lo llevó a incluir a cualquier grupo humano en su interior: el origen del universo y del hombre (de todos los hombres) se leía en la Biblia, en el *Génesis*, palabra revelada por el único Dios que existe, el único verdadero. La Biblia también daba respuesta a todas las preguntas que tocaban íntimamente al ser humano, pues narraba acciones de todo tipo, ofrecía ejemplos y palabras de orientación para la vida, palabras y ejemplos de escarmiento y de profecía. Pero interpretar el mensaje divino correctamente era difícil; toda la tradición

cristiana había leído y releído el Texto para examinar profecías, en busca de respuestas a los problemas que se iban presentando, inquiriendo sobre su sentido correcto, sobre todo cuando se presentaban interpretaciones alternativas. Así se ha conformado el cristianismo que conocemos, el que vivieron los franciscanos del XVI y recibieron los indígenas de la Nueva España.

La Biblia narra batallas, conformaciones de pueblos y linajes, maldades del hombre y sus reconciliaciones con Dios, castigos y premios; muestra cómo los pueblos se han dividido y se han dispersado por el mundo (por ejemplo, después del diluvio universal), se han confundido entre sí sin comprenderse (como sucedió en la Torre de Babel) y, a pesar de esta diversificación de gentes, todos tienen un único origen: todos procedemos de Adán, de quien heredamos el pecado original, los pesares de este mundo y la adversidad del demonio. La Biblia narra la historia de la humanidad y aunque sigue de cerca al pueblo elegido, anuncia también que se sucederán otros pueblos en el dominio y el poder.

La historia de la humanidad era corta para los religiosos del siglo XVI, se reducía a las generaciones que describía la Biblia desde la creación de Adán hasta la venida de Cristo, a la que se sumaban la historia clásica de los romanos y griegos y los acontecimientos sucedidos desde el predominio del cristianismo nacido en el seno del imperio romano. Motolinía, por ejemplo, nos dice de la duración de la historia:

Sé que es, según una opinión, que ha cinco mil y ducientos años, uno menos, que comenzó y era hecho el mundo cuando Cristo vino a encarnar, y más, et mill y quinientos y cuarenta y dos que hay desde su advenimiento hasta hoy,...<sup>3</sup>

Los primeros cristianos veían el fin del mundo como inmediato y vivían su religión de manera clandestina dentro del imperio romano. Esta idea del fin ha sobrevivido puesto que siempre se tienen puestos los ojos en el más allá, en el juicio final, lo que a fin de cuentas orienta y determina las acciones humanas. Se trata de una concepción lineal de la historia, según la cual así como todo tuvo un principio llegará a un fin; pero esta línea

---

<sup>3</sup> Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, con inserción de las porciones de la *Historia de los indios de la Nueva España* que completan el texto de los *Memoriales*. Edición, notas, estudio analítico de los escritos históricos de Motolinía y apéndices. Apéndice documental, con inclusión de la carta que dirigió Motolinía al emperador Carlos V en 1555, y de otras piezas provenientes de o relativas a Motolinía, y un índice analítico de materias. Por Edmundo O’Gorman, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1971, p. 387.

histórica es providencial: Dios creó todo, sólo Él sabe cómo y cuándo terminará y, además, mueve los hilos de los grandes sucesos, castiga y premia, designa instrumentos para lograr sus propósitos (ángeles, demonios u hombres) dando señales del porvenir e incluso realizando milagros.

Tenemos aquí una cosmovisión en la cual el mundo sobrenatural es más importante que el natural: Dios es el principio creador de todo, por ello el hombre y toda la naturaleza se deben a Él, quien para gobernar y actuar tiene a su servicio a los ángeles y, también, al demonio. El infierno y el paraíso son lugares del universo y guías de acción en la vida humana, según nuestras obras los alcanzamos o evadimos<sup>4</sup>, y en ellos “viviremos” la vida más larga que sigue a la muerte humana.

En la conformación de la tradición cristiana y de su visión del mundo, no podemos dejar de lado la institución de autoridades, pues gracias a ellas se podía explicar todo. La Biblia, la colección canónica de textos judeo-cristianos conocidos con este nombre<sup>5</sup>, es para el cristiano el libro revelado por Dios, en el cual se narra la historia del origen de la humanidad, el sentido de la historia, los deberes del hombre, su dispersión, la historia del pueblo elegido y el advenimiento del Salvador, además de otras profecías.

El resto del saber religioso fue obtenido de pensadores que fueron erigidos con el tiempo en autoridades, muchos de ellos comentaristas de cuestiones bíblicas. El cristianismo no se ha conservado puro desde sus orígenes judaicos, ya en sus primeros años entra en contacto con la tradición clásica griega: los Padres de la Iglesia dialogaron con ella, la rechazaron o la adaptaron para dilucidar cuestiones cristianas, usaron las categorías de la filosofía griega para explicar el cristianismo a los pueblos no judíos, pero fuertemente influenciados por la tradición helénica, con ello conformaron el vocabulario teológico y

---

<sup>4</sup> Sobre esto es digno de notar, obviamente, *La Divina Comedia*, de Dante Alighieri. Es útil el comentario que al respecto nos ofrece José Gaos en su *Historia de nuestra idea del mundo*, Obras completas XIV, coord. Fernando Salmerón, UNAM, México, 1994.

<sup>5</sup> Desde el siglo IV la colección más difundida, y hoy reconocida, ha sido la Biblia *Vulgata* de San Jerónimo, usada por los evangelizadores novohispanos; recordemos, sin embargo, que hubo otras compilaciones medievales de estos textos y que se conocen más de los que finalmente han sido aceptados por la tradición. A este respecto, podemos señalar que San Pablo, personaje fundamental del cristianismo, citaba el Nuevo Testamento según la traducción griega de la *Septuaginta*. Ver, Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. Elsa Cecilia Frost, FCE, Breviarios no. 182, México, 1965.

eclesiástico cristiano que influyó más allá de los temas que aquejaron a la cristiandad de los primeros siglos<sup>6</sup>.

Con el redescubrimiento de los clásicos, en torno a los siglos X y XI, autores no cristianos fueron muy leídos y algunos llegaron a convertirse también en autoridades. Tal el caso de *El Filósofo*, Aristóteles, y otros porque en ellos se encontraron frases o textos que, como se interpretó en el medioevo, prefiguraban temas concernientes al cristianismo. De este renacimiento de los clásicos surge la Escolástica, cuyos autores, los Doctores de la Iglesia, comenzando con *quaestiones* y procediendo por argumentos a favor y en contra de sus respuestas, conciliaron soluciones en pugna, usaron a los autores clásicos en su proceso y resumieron en sus obras las respuestas de otras autoridades (los Padres de la Iglesia, en primer lugar) a los temas que trataron. Los Doctores llegaron a ser, con el tiempo, autoridades y fuentes de consulta obligada en la solución de los nuevos problemas que se presentaron a la cristiandad. Esto conformó una mezcla en la historia del cristianismo, cuando algunos Padres helenizaron el cristianismo, cuando algunos Doctores usaron como autoridad al pagano Aristóteles y sistematizaron los temas de la religión en una ciencia: la teología escolástica.

El argumento de autoridad era fundamental en la explicación de temas para los religiosos todavía hacia el siglo XVI, a pesar de que lo descubierto en América algunas veces chocaba o no concordaba con lo sabido anteriormente. En las autoridades se podía encontrar respuesta a todas las preguntas que surgían acerca del hombre y del mundo. Así se fue conformando la ortodoxia del cristianismo: con el enfrentamiento a pueblos no cristianos, con grupos que ofrecían interpretaciones diversas de la doctrina cristiana y atendiendo a diversos sentidos del mensaje divino, los cuales o se hacían concordar con la ortodoxia -y ayudaban a establecerla y precizarla- o eran eliminados. Tal vez ningún texto ha sido objeto de más interpretaciones que la Biblia, la cual, al incluir a toda la humanidad en la historia que cuenta, da oportunidad también para que cada uno pueda entenderla a su

---

<sup>6</sup> Ver la misma obra de Jaeger. Es interesante, como señala el autor, que Pablo elija como base la tradición filosófica griega para discutir (p. 24), pues era necesaria una base común, y la lengua griega para comunicarse por lo que “el contacto creador del cristianismo con esas ideas constantes de la tradición griega debe haber dado al pensamiento cristiano la seguridad de su propia universalidad (catolicidad).” p. 62. En el caso americano, como veremos, a pesar del uso del náhuatl para evangelizar no se pretende adoptar la tradición prehispánica ni sus categorías lingüísticas.

manera; de ahí las herejías y la diferencia entre algunas órdenes religiosas, de ahí los cismas y las guerras contra los no cristianos.

Producto de su universalismo y de su predominio en Europa, ha sido la intolerancia que ha llevado a guerras contra los no cristianos (como los árabes), a la exclusión de minorías (como los judíos) y a la supresión (intentada o lograda) de grupos heréticos; todos ellos agrupados como *errados* en la verdad. De todo esto dan testimonio las cruzadas, el papel de la inquisición contra los rebeldes, los concilios y las bulas que determinaron cómo había de entenderse algún pasaje de la Biblia o dogma cristiano. Para nuestro tema, no podemos dejar de señalar el papel de los cristianos en las guerras de reconquista de Hispania. Los españoles lucharon durante siglos contra el infiel mahometano buscando la unidad de la península –unidad religiosa por supuesto- y apenas expulsaron a los árabes descubrieron América, donde continuaron el mismo ideal de lucha contra el no-cristiano: ahora el indígena americano. Seguramente por eso no es raro que Cortés “haya encontrado” en México mezquitas en lugar de pirámides prehispánicas, aunque también hay quien las llamó sinagogas; la realidad no cristiana con que tenían mayor familiaridad los españoles de aquella época, a través de la cual asimilaron la novedad americana.

## **2. La evangelización en la Edad Media.**

La Edad Media fue el periodo de consolidación del cristianismo, pues logró en su seno una fuerte unidad de distintos pueblos y organizó su saber con el desarrollo de la escolástica. Para los fines de este trabajo debemos atender principalmente a dos elementos medievales: el contacto del cristianismo con otros pueblos y sus maneras de evangelización. De aquí surgieron también, como en los primeros siglos, autores que trataron los temas relacionados con la evangelización de los distintos pueblos, polémicas en torno a las guerras contra los infieles, al trato que debían recibir los vencidos, problemas de recidivas e interpretaciones diversas de la Sagrada Escritura, la intromisión de elementos culturales de las distintas regiones recién integradas en el cristianismo, etcétera.

El cristianismo logró la unidad europea al incluir en su seno a los más diversos grupos humanos, algunos de ellos unidos desde antes por el lazo del imperio romano, pero reforzado en ese momento por la unidad de la fe cristiana durante la llamada *edad media*.

La inclusión de los griegos y romanos, en los primeros años de nuestra era, se logró gracias a la integración de diversos elementos de tales tradiciones en el cristianismo y a que éste se presentó como una buena opción entre el resto de las religiones orientales y las sobrevivientes escuelas griegas de filosofía. Posteriormente, las tribus germánicas conquistaron al decadente imperio romano pero adoptaron el cristianismo, vencidas ante el refinamiento del vencido. El cristianismo, dadas sus pretensiones universales, aceptó a todos estos pueblos: sus mismos supuestos lo llevaron a ver que todos eran hijos de Dios (el de la Biblia) y procedentes de alguno de los tres hijos de Noé, quienes poblaron el mundo luego del diluvio; por lo mismo, todos tenían obligación para con el único Dios, el cristiano. Así, las costas del Mediterráneo se llenaron de cristianos: Europa, Norte de África (hasta antes del ataque musulmán) y Asia menor. Hubo empresas medievales que se encaminaron más allá de estos territorios, aunque fueron las que se adentraron al norte de Europa las que mejores resultados obtuvieron.

El problema de otro continente, además de los tres conocidos, no se planteaba entonces, pero dentro de la mitología medieval existían los antípodas quienes habitaban al otro lado del Mundo (de Europa): en ese lugar desconocido existían lugares fantásticos como la tierra del Preste Juan, las Siete Ciudades maravillosas y la fuente de la juventud; muchas de las cuales inspiraron a los primeros exploradores de estas tierras. En esos lugares, según la creencia medieval, habitaban seres fantásticos, *cuasihumanos* en su forma (seres que parecen un hombre cortado por la mitad, a lo largo; seres sin boca que vivían del olor de las cosas, otros que carecían de cabeza y tenían los ojos en el pecho y la boca en el ombligo, otros que nacían ancianos, etcétera) y es de notar que algunas autoridades medievales discutieran su existencia<sup>7</sup>. Tal vez, por estar al “otro lado del mundo”, los indios americanos fueron considerados antípodas, pero su forma física era la de un hombre completo. En todo caso, los antípodas, como cualquier criatura, se debían a su creador y, en

---

<sup>7</sup> Según Luis Weckmann, *Panorama de la cultura medieval*, textos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Manuales Universitarios, México, 1962. p. 47 y ss, “Lactancio mantuvo que la tierra era plana y negó terminantemente la existencia de antípodas. San Agustín, sin rechazar la existencia de éstos, no creía que pudieran descender de Adán, razón por la cual Cristo no pudo haberse sacrificado por ellos (lo que equivalía a negarles la naturaleza humana). San Bonifacio en el siglo VIII reprochó al obispo Virgilio de Salzburgo, las enseñanzas que impartía acerca de la esfericidad de la Tierra pues ‘ponían en grave peligro la salvación de su alma’. Cosme de Alejandría Indicopleustes escribió en la soledad del Sinaí su famosa *Topographia Christiana*, con el objeto de demoler la teoría pagana de la esfericidad de la Tierra y, según él, los antípodas no pueden existir ya que el Arca de Noé salvó a los únicos supervivientes del Diluvio”.

caso de ser hombres, debían abandonar sus antiguas costumbres y dioses, debían dejar su vida anterior para renacer en el cristianismo.

De ello una distinción tajante: o se es cristiano y se está en lo correcto, o no se es cristiano y se vive en el error. Así la diferencia entre fieles e infieles, cristianos y gentiles y, dentro de las escisiones que ha sufrido la Iglesia de Roma a lo largo de su historia, entre ortodoxos y herejes. Las pretensiones universales de la Iglesia Católica la han llevado a enfrentarse a otras culturas para dar a conocer el Evangelio, dada su convicción de ser la única religión verdadera, así nos dice Alonso Schökel:

En los siglos de mayor expansión misional de la Iglesia (XVI y XVII) se plantea de forma acuciante el problema de la inculturación. La religión cristiana busca caminos para entrar en otras culturas, en otras mentalidades. El modo de hacerlo no fue unitario y pecó casi siempre de prepotencia occidentalista.<sup>8</sup>

De prepotencia porque determina lo que debe de creerse y saberse, sin cuestionarse jamás la verdad de su mensaje, y porque no está dispuesta aceptar las *verdades* de otros, aunque su extensión a otros pueblos haya implicado siempre mezclas. La combinación de elementos culturales fue constante, a pesar de todo, por ejemplo cuando las llamadas tribus germánicas aceptaron el cristianismo, éste coexistió con antiguas costumbres casi hasta confundirse<sup>9</sup>. Así, en sus inicios judaicos estaba estrictamente prohibido el uso de imágenes para venerar, pero la evangelización cristiana de los pueblos germánicos, a principios de la edad media, llevó a aceptarlas: primero para darse a entender con gentes que no hablaban el mismo idioma y luego, con la veneración de santos por ejemplo, poniendo bajo la imagen

---

<sup>8</sup> Luis Alonso Schökel, *Apuntes de hermenéutica*, Ed. Trotta, Col. Estructuras y Procesos, Serie Religión, Madrid, 1994. la cita continua así: “Quizá los franciscanos en América latina fueron quienes conservaron una relación más directa con el texto bíblico, sobre todo con los evangelios, en forma de representación escénica.

Un buen modo para esta tarea sería hacer de la Biblia instrumento primario de evangelización, valiéndose de su riqueza simbólica. Ir viendo como se articulan en cada mentalidad esos símbolos arquetípicos, culturales, históricos... de que está plagada e intentar el <<trasvase cultural>> en un plano común, desarrollando el mensaje con los elementos y la terminología de la cultura local. ....

La liturgia podría ser la escuela de iniciación a lo simbólico, porque en ella muchos símbolos se representan en acción...

¡Qué bien nos vendría retomar la hermenéutica que considera el lenguaje no sólo como *ergon* sino como *energeia*, como matriz, como fuerza generadora de significado!” p. 109-110.

<sup>9</sup> Georges Duby, *Año 1000, año 2000, La huella de nuestros miedos*, trad. Oscar Luis Molina S., Andrés Bello Ed., Santiago, Chile, 1995, p. 58, dice: “Hace falta ver bien qué era el cristianismo en el año mil. Era asunto de gestos rituales, de ceremonias. El bautismo de Rollon es un acto político neto, como la petición, hoy, de la nacionalidad francesa. Fue una formalidad, y se puede pensar que Rollon, en el fondo de su corazón, siempre veneró a los dioses del panteón escandinavo. A ellos agregó otra divinidad que podía resultarle útil”.

de alguno de ellos las fiestas paganas, atendiendo a la afición que estos pueblos tenían por ellas<sup>10</sup>.

En esta evangelización predominaron pues las formas exteriores del cristianismo, mezcladas con rituales paganos, hasta que surgieron las órdenes mendicantes quienes promovieron la fe ante todo, el seguimiento del Evangelio y la simpleza en la vida cristiana, en otras palabras, los sentimientos y la vida interna por sobre los rituales de la vida externa. Dentro de esta simpleza el polémico tema: la pobreza. Situación que se fue acentuando y que llevó a una reforma tras otra en el interior de la orden franciscana.

Los temas de evangelización novohispana son semejantes a algunos que la Iglesia enfrentó en la edad media: el encuentro con diversos pueblos no-cristianos, que tenían diversas costumbres y lenguas, su evangelización. Esta es quizá la herencia más influyente que trajeron y utilizaron los religiosos en América. Allá dieron a conocer el cristianismo a los bárbaros del norte, acá a los indígenas; eso fue su principal ocupación y objetivo.

Dos son los elementos que intervienen en el tema de la evangelización: el primero, que los cristianos se reconocen como los únicos acertados en cuanto a lo que es la realidad, su origen, su sentido, y con ello el sentido y los deberes del hombre; por lo que no podían aceptar otra forma de ver las cosas, mucho menos otra religión. El segundo, que al encontrarse con pueblos no cristianos debían determinarse también las maneras de acercarse a ellos, de convertirlos a la fe cristiana, de habérselas con los niños hijos de infieles y de administrar los sacramentos. En suma, la verdad del Evangelio, el hecho de poseer el conocimiento sobre el único Dios, obligaba a comunicarlo a todo el género humano, los cristianos vieron la necesidad de que todo mundo supiera la Verdad; sin embargo, ellos mismos discutieron también si tenían derecho a imponer el Evangelio y a extirpar, incluso por la fuerza, los “errores” de quienes desconocían al Creador.

Algunos autores medievales trataron estas cuestiones, los mismos que posteriormente fueron consultados por los autores novohispanos, quienes se formaban dentro de la tradición medieval y trataban diversos temas a la manera escolástica, leyendo a las grandes autoridades y argumentando con ellas<sup>11</sup>. También hay que destacar el nuevo

---

<sup>10</sup> Luis Weckmann, *Panorama de la cultura medieval*, p. 28, señala también que hubo papas que favorecieron la inclusión de algunos usos paganos bajo el cobijo de Dios o de algún santo cristiano.

<sup>11</sup> En este sentido hay que destacar lo que Óscar Martiarena, *El indio como objeto de conocimiento*, DIÁNOIA, Anuario de Filosofía, año XLIV, no. 44, UNAM-FCE, México, 1998. p. 216 dice: “En suma,

impulso de la escolástica en España: cuando en América se discutía sobre la racionalidad del indio americano y los títulos de guerra y posesión justa, se apeló siempre a los escolásticos medievales (y a través de ellos a otros autores como Aristóteles o San Agustín). En este sentido, no está de más destacar las dos actitudes medievales en cuanto a la evangelización. La primera de Tomás de Aquino:

...infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei. Et tales **nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est.** Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediunt vel blasphemias, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus.<sup>12</sup>

[...son infieles quienes nunca han recibido la fe, como los gentiles y los judíos. Y ellos, de ningún modo, pueden ser compelidos a la fe para que crean en ella: porque creer es de la voluntad. Sin embargo, deben ser compelidos por los fieles, si asiste la facultad, para que no impidan la fe ya con blasfemias o malvadas creencias, ya con persecuciones manifiestas.]

No se dio el mismo tratamiento a quien desconocía la fe que a quien la rechazaba después de haberla aceptado. En el primer caso, que es el de los indios americanos, el de Aquino recomienda no obligar a nadie a aceptar la fe, sólo debía darse a conocer el Evangelio para que tal conocimiento moviera a la voluntad a aceptarlo<sup>13</sup>; en este caso, el infiel sólo podía ser forzado a no impedir el ejercicio de la fe cristiana y su predicación. La línea tomista determina la conversión pacífica, según estos elementos, y da suma importancia a la instrucción en la doctrina cristiana antes de administrar el bautismo

---

puede afirmarse que lo que hemos llamado ‘esquema conceptual’ que permitió a Sahagún emprender el conocimiento de los antiguos indios mexicanos tuvo como base a la escolástica medieval. Situación que llevó a que los indios fuesen percibidos bajo la lente de la filosofía cristiana que se concebía a sí misma como la poseedora exclusiva de la verdad y, en tanto tal, como la que podía decidir lo que podía considerarse como perteneciente al orden divino y, por consiguiente, lo que podía ser permitido.”

<sup>12</sup> S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, t. III, Secunda secundae, BAC, Matriti, MCMLII. 2ª 2ae, quaest. X, art. 8, p. 78, “Utrum infideles compellendi sunt ad fidem” [*Si los infieles deben ser compelidos a la fe*]. La cita continua así: “Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant (quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertatem relinquerent an credere vellent): **sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediunt.**” [*“Y a causa de esto, los fieles de Cristo frecuentemente hacen la guerra contra los infieles, pero no para forzarlos a creer (porque si ellos vencieran y lograran cautivos los dejarían en libertad para creer lo que quieran): sino para compelerlos para que no impidan la fe de Cristo.”*]. Subrayado y traducción míos.

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, ed. bilingüe en dos volúmenes, 2ª ed. dirigida por Laureano Robles Carcedo O.P. y Adolfo Robles Sierra O.P., BAC, Madrid, MCMLXVIII, lib. III, cap. CLIX, vol. II, p. 553: “El conocimiento precede al movimiento de la voluntad. Sin embargo, el hombre recibe de Dios el conocimiento del fin sobrenatural, puesto que él no puede alcanzarlo por la razón natural, ya que excede de su capacidad. Luego es necesario que el auxilio divino predisponga los movimientos de la voluntad hacia el último fin.” Y en Lib. III, cap. CLIX, p. 587: “...está al alcance del libre albedrío el impedir o no impedir la recepción de la gracia, no sin razón se le imputa como culpa a quien obstaculiza la recepción de la gracia, pues Dios, en lo que de Él depende, está dispuesto a dar la gracia a todos...”.

(entrada en el gremio de la Iglesia). Una vez oída la predicación, el infiel estaba en completa libertad para aceptar o no el cristianismo; por supuesto, la confianza residía en la creencia de que el infiel reconocería la verdad del discurso cristiano y lo aceptaría. Esta opinión está muy bien representada en América por el dominico fray Bartolomé de las Casas<sup>14</sup>, quien es acérrimo defensor de los derechos de los indios.

La segunda postura, opuesta a la anterior, proviene del franciscano Juan Duns Scoto:

Imo quod plus est, crederem **religiose fieri si ipsi parentes cogentur minis et terroribus ad suscipiendum Baptismum, et ad conservandum postea susceptum**, quia esto quod ipsi non essent vere fideles in animo, tamen minus malum esset eis, non posse impune legem suam illicitam servare, quam posse eam libere servare.<sup>15</sup>

[Es más, confiaría hacerse religiosamente si los mismos padres fueran obligados mediante amenazas y terrores a aceptar el Bautismo y a conservarlo después de recibido, porque aunque por ello no fueran verdaderamente fieles en intención, sin embargo, menos malo sería para ellos no poder servir a su ley ilícita impunemente que poder servirla libremente.]

Hay que aclarar que Duns Scoto señala que sólo un Príncipe cristiano, teniendo los medios necesarios, tiene la autoridad para obligar a sus súbditos infieles para que reciban la fe cristiana y continúen en ella. Por supuesto, existe el peligro de que no sean sinceros cristianos, pero el Doctor Sutil considera que la conversión forzosa garantiza que los neófitos no continúen con sus antiguas prácticas ofendiendo a Dios; de aquí la importancia de tener los medios necesarios para mantenerlos en la observancia de la fe.

Estas aseveraciones se basan en una consideración previa de Scoto sobre el orden de poderes: un particular no tiene potestad sobre otro, un príncipe sí la tiene y Dios, a su vez, tiene poder sobre éste. Sobre el tema de los niños hijos de infieles, de si el Príncipe tiene

<sup>14</sup> Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, trad. Atenógenes Santamaría, intr. Lewis Hanke, FCE, Col. Popular, 2º ed., México, 1975. Sobre todo p. 90-91, en las cuales habla de la importancia de la instrucción siempre citando al de Aquino.

<sup>15</sup> Johannes Duns Scoti, *Quaestiones in Quartum Librum Sententiarum*, en *Opera Omnia*, Editio Nova, Juxta Editionem Waddingi, XII tomos continentem a patribus Franciscanis de Observantia Accurate Recognita, Parisiis apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, Via Vulgo Dicta Delambre, B, MDCCCXCIII. In IV libro Sententiarum, dist. 4, quaest. IX, vol. XVI, p. 487: "Utrum parvuli Judaeorum et infidelium sint invitibus parentibus baptizandi?" [¿Si los niños de Judíos e infieles deban ser bautizados contra la voluntad de los padres?]. La cita proviene de la p. 489. Subrayado y traducción míos. En lo siguiente seguiré sobre todo lo que señala esta cuestión IX. Por supuesto, las últimas palabras de esta cita recuerdan las de Motolinía en su carta de 1555 al Emperador: "Pues a vuestra majestad conviene de oficio darse priesa que se predique el santo Evangelio por todas estas tierras, y los que no quisieren oír de grado el santo Evangelio de Jesucristo, sea por fuerza; que aquí tiene lugar aquel proverbio 'más vale bueno por fuerza que malo por grado'...". Subrayado mío. *Memoriales*, p. 411.

derecho a ordenar su bautismo en contra de la voluntad de los padres infieles, el Doctor sutil dice: “*Nam in párvulo Deus habet majus jus dominii quam parentes;...*” [“Pues Dios tiene en el niño mayor derecho de dominio que los padres;...”] por lo que “*máxime debet Princeps zelare pro dominio servando supremi Domini, scilicet Dei, et per consequens non solum licet, sed debet Princeps auferre párvulos a dominio parentum volentium eos educare contra cultum Dei,...*” [“...máxime debe el Príncipe celar por el dominio para servir al Señor supremo, a saber Dios, y por consiguiente no sólo es permitido, sino que el Príncipe debe arrancar a los niños del dominio de los padres que quieren educarlos contra el culto de Dios...”]. A pesar de todo, los infieles “*non tamen sub poena mortis essent compellendi, sed bene poena exilii vel mortis civilis;...*” [“no deberían ser compelidos bajo pena de muerte sino bajo pena de exilio o de muerte civil;...”]. Precisiones como éstas llevan a sus seguidores a hacer restricciones sobre la calidad o cantidad de coacción que puede permitirse para evangelizar y a considerar que, habiendo o no coacción, el infiel mismo pide voluntariamente su ingreso al cristianismo<sup>16</sup>.

Consecuencia de esta opinión fue la exigencia, sobre todo por parte de los franciscanos, de la presencia española para evangelizar; sin embargo, señalemos que ningún franciscano acepta la coacción absoluta<sup>17</sup> y en sus crónicas señalan una y otra vez que los indios se acercaban en multitudes y por voluntad propia al bautismo. La tendencia franciscana en América consistió, principal y generalmente, en dar el bautismo a quien lo pedía, luego de haber sido instruidos en la doctrina básica del cristianismo. Los dominicos y agustinos exigieron una preparación más profunda en los temas cristianos como requisito para recibir el primer sacramento. Sin embargo, tanto la postura tomista como la escotista

---

<sup>16</sup> Sobre esto, Scoto in IV Sententiarum, quaest. IV, vol XVI, p. 416 y ss., distingue entre quien quiere *simpliciter* y quien quiere *secundum quid*, con un ejemplo: alguien quiere evitar un naufragio, para ello lanza las mercancías que transporta al mar; esa persona quiere *simpliciter* lanzar las mercancías al mar pero *secundum quid* no quiere lanzarlas, porque no querría hacerlo si pudiera salvar su vida de otra manera. Asimismo, alguien pide el bautismo para obtener algo o para evitar algún mal: “*aliquis potest consentire in illam ablutionem suscipiendam, eo modo quo confertur ab Ecclesia, et tamen nollet, si posset evadere tormenta,...*” (p. 420) [Alguien puede consentir para recibir la ablución, por el modo en que es conferida por la Iglesia, y sin embargo no querría si pudiera evadir los tormentos,...”]. En todo caso quiere el bautismo, pues lo pide voluntariamente aunque sea *simpliciter* y no *secundum quid*.

<sup>17</sup> Sobre este tema ver a Federico R. Aznar Gil, “La libertad religiosa del indio en autores franciscanos del siglo XVI”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*. La Rábida, 21-26 de Septiembre de 1987, p. 391-439. Este autor expone varios autores, algunos trataron directamente del caso novohispano, otros hablaron de la conversión de árabes o judíos por ejemplo, pero sus apreciaciones fueron adaptadas por religiosos novohispanos al caso americano. En todo caso, los pareceres de los religiosos estudiados por Aznar Gil son diversos y cabe destacar que quienes se inclinan por la coacción sólo hablan de una “coacción indirecta” para lograr la aceptación del cristianismo.

se vieron reflejadas en distintos asuntos y autores, en los cuales podemos ver muestra a la vez de intolerancia y caridad cristianas.

### 3. Las reformas y la Contrarreforma.

Las reformas, las que no provocaron un cisma con la Iglesia de Roma (*la devotio moderna*, la *philosophia Christi*, el misticismo, etcétera) y las que sí (la luterana, calvinista y anglicana) exigían precisión en cuanto a algunos temas religiosos (la libertad, la confesión, la Trinidad, el orden sacerdotal, etcétera) y una revisión de las costumbres morales y eclesiásticas en franca decadencia en aquella época (decadencia general en toda la sociedad), además de que cultivaron el estudio de textos bíblicos en sus lenguas originales.

Los humanistas del Renacimiento influyeron en las reformas, tanto protestantes como católicas, no sólo porque algunos de ellos opinaron abiertamente sobre temas religiosos candentes, sino también porque sus estudios filológicos no se limitaron a la antigüedad greco-romana. Los estudios humanistas incluyeron traducciones de los Padres de la Iglesia griegos y nuevas traducciones de los Padres latinos y de la Biblia, lo cual motivó algunas polémicas<sup>18</sup>. En términos generales los humanistas prefieren lo práctico a lo especulativo en religión<sup>19</sup>, por lo que atacan el método escolástico e intentan interpretar y traducir a los clásicos greco-latinos “sin los elementos medievales” (por ejemplo, el caso de Aristóteles). Por otro lado también insisten en un regreso a los clásicos, en el caso religioso, a los Padres de la Iglesia y a la Biblia.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Según Paul Oskar Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, comp. Michael Mooney, trad. Federico Patán López, FCE, México, 1982. p. 97, los estudios filológicos humanistas motivaron una forma diferente de considerar la religión. Para ilustrar esto basta con resaltar algunas traducciones de importancia como la versión del Nuevo Testamento de Erasmo y sus traducciones de San Jerónimo y San Hilario, así como la Biblia Políglota de Alcalá de Henares. Entre las controversias tenemos que Erasmo, por ejemplo, señala que el Espíritu Santo no es llamado Dios en el Nuevo Testamento (si bien nunca afirma que no sea Dios), lo cual desatará una polémica en torno al dogma de la Trinidad. Ver también a Marcel Bataillon, *Erasmo en España*, trad. Antonio Alatorre, FCE, México, 1982. p. 242 y ss. El tema es fundamental, baste recordar al hereje anti-trinitario español, perseguido por protestantes y católicos: Miguel Servet. Cfr. Roland H. Bainton, *Servet el hereje perseguido*, trad. Angel Alcalá, Taurus, Madrid, 1973.

<sup>19</sup> Y en este sentido prefieren el aspecto “interior” de la religión. Esto es notorio por ejemplo en las discusiones sobre la oración privada y en la crítica a algunas prácticas, como la devoción a los santos, las peregrinaciones e incluso, con los protestantes, la negativa a la confesión sacramental. Cfr. Marcel Bataillon, *Erasmo en España*, 572 y ss.

<sup>20</sup> Paul Oskar Kristeller, *El pensamiento renacentista*, señala varias veces en su libro que el *Humanismo* es una tendencia fundamentalmente en el campo de las letras (en gramática y retórica), pero que hubo influencia de los humanistas en las Reformas, por lo que dice: “... probablemente convenga emplear la expresión

El problema en la interpretación de la Biblia, en lo que debía entenderse como cristiano, tuvo su explosión en el siglo XVI. Fue entonces cuando personajes como Lutero o Calvino, ante una notoria crisis de la jerarquía eclesiástica, no sólo se limitaron a denunciar los excesos de la Iglesia como institución, sino que pasaron al plano teológico y reinterpretaron algunos textos de la Biblia, propusieron su versión como mejor o al menos equiparable a cualquier otra que se hubiera hecho antes por concilios y autoridades eclesiásticas. Al mismo tiempo, estos y otros personajes de la época tradujeron la Biblia a las lenguas vernáculas, realizaron paráfrasis de algunos de sus libros e incluso cambiaron, añadieron o quitaron frases y textos. El resultado de la Reforma protestante fue la escisión de la cristiandad en Europa.

El siglo XVI fue un siglo de reformas: desde el XV uno era el ambiente que predominaba y muchas fueron las reacciones a la situación eclesiástica y religiosa, de tal manera que distintos movimientos se vieron lo mismo separados y confundidos con otros a lo largo de su proceso, que algunos autores fueron retomados y abandonados por ellos. Así hubo momentos en que las ideas de Erasmo fueron ligadas con las de Lutero y, en algunos casos, en un mismo movimiento se encontraba mucho de ellas mezcladas con resonancias de Savonarola e incluso con ideas procedentes del judaísmo. A grandes rasgos, todos esos movimientos reformadores pedían un retorno al cristianismo primitivo, a la simplicidad cristiana, al uso de las lenguas vernáculas para la práctica de la religión<sup>21</sup>, valoraban la piedad y la fe por sobre las manifestaciones religiosas públicas, etcétera. En esto se acercaron a los reformadores cismáticos como Lutero quien, además de esto, atacó duramente la autoridad de la Iglesia como mediación del hombre con Dios, lo que le valió, entre otras cosas, la expulsión.

---

humanismo cristiano en un sentido más específico, limitándola a aquellos intelectuales con una preparación clásica y retórica humanista que de un modo explícito examinaron en todos o algunos de sus escritos problemas religiosos o teológicos.” p. 107, entre ellos tenemos a Erasmo, Vives, Budé, Moro, Calvino y Melancton.

<sup>21</sup> En Marcel Bataillon, *Erasmo en España*, p. 126-127, se lee la siguiente cita de Erasmo: “¿Qué mal se ve en que los hombres repitan el evangelio en su lengua materna, la que ellos entienden: los franceses en francés, los ingleses en inglés, los alemanes en su lengua, los indios en la suya? A mí me parece mucho más reprobable, o por mejor decir ridículo, que los ignorantes y las mujeres mascullen en latín sus salmos y su oración dominical como loros, sin entender lo que dicen...¿Cuántos hombres de cincuenta años ignoran el voto pronunciado en el bautismo, y no han entendido nunca la menor idea de lo que significan los artículos del credo, la oración dominical, los sacramentos de la Iglesia !”

La influencia de Erasmo fue muy fuerte en la España de Carlos V(1500-1558) dada la preferencia del emperador, por ello algunos movimientos religiosos de la península tomaron las obras del de Róterdam para justificar sus propias ideas y prácticas, tratando de evitar así la persecución. Erasmo remonta sus antecedentes religiosos a la *Devotio moderna* de los hermanos de la vida común, surgida en los Países Bajos hacia la segunda mitad del siglo XIV. Esto es importante porque los tres primeros franciscanos llegados a México provenían de esa región y/o se formaron en París, donde también influyeron, a fines del siglo XV, las ideas de los hermanos de la vida común a través de autores como Gabriel Biel<sup>22</sup>. Sin embargo, la más importante de las reformas españolas fue la que realizó el cardenal Jiménez de Cisneros a fines del siglo XV y que culminó en el XVI. Ella proponía el regreso de cada orden religiosa a su regla originaria. Así se habló entre los franciscanos de *observantes* y *conventuales*, aunque esta división se dio desde los inicios de la orden franciscana<sup>23</sup> esto es, cuenta con antecedentes medievales. Esta reforma fue muy fuerte en la provincia de San Gabriel de Extremadura, lugar de donde procedían los doce franciscanos que llegaron a México en 1524. En todo caso, las ideas humanistas llegaron a Nueva España a través de las reformas españolas, donde los distintos movimientos religiosos, con o sin influencia de Erasmo y de las ideas renacentistas, promovieron un regreso al cristianismo primitivo y a las reglas fundantes de las órdenes, en suma, un retorno al Evangelio.

Ante las reformas, sobre todo las protestantes, nació la Contrarreforma con el Concilio de Trento (1545-1563) que se propuso, entre otras cosas, definir los dogmas que no eran muy precisos y que discutían los protestantes, además de establecer y fundamentar mejor los sacramentos atacados.

La orden de aplicar las disposiciones de Trento llegó a Nueva España con la cédula de Felipe II del 12 de julio de 1564. Aunque en el II Concilio Provincial Mexicano (1565) se ordenó su aplicación cuidadosa, fue hasta el III Concilio Provincial Mexicano (1582-

---

<sup>22</sup> Este autor concedió gran autoridad a Jean Charlier Gerson (1363-1429), canciller de la Universidad de París en 1395, quien como teólogo estaba más inclinado al espiritualismo y la mística que a la especulación, lo mismo que admira a los escritores paganos. Cfr. Jean Jolivet, "La filosofía medieval de occidente", trad. Lourdes Ortiz, en *Historia de la filosofía*, vol. 4, México, Siglo XXI, 1974, p. 343-344.

<sup>23</sup> Para una breve historia de la orden franciscana en torno a la "observancia" ver Lino Gómez Canedo, *Evangelización, cultura y promoción social, Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, Biblioteca Porrúa no. 109, México, 1993. Sobre todo el capítulo titulado "La reforma interna de la orden franciscana como antecedente para la evangelización de América". También Bataillon, *Erasmo en España*, p. 5 y ss.

1583) cuando las disposiciones del Tridentino se citaban “casi en cada capítulo”<sup>24</sup>. La llegada de tales disposiciones a la Nueva España supondría un cambio -puesto que los primeros evangelizadores (maestros de los posteriores) provenían de la reforma de Cisneros- en caso de que se hayan aplicado realmente. No sé hasta qué punto ello haya sido así porque el Concilio de Trento se llevó a cabo para oponerse a las reformas protestantes, haciendo precisiones que excluirían muchas de las propuestas reformadoras (incluso algunas de quienes no rompieron con la Iglesia de Roma, por ejemplo, se prohibieron algunas obras de Erasmo), discutiendo los problemas por ellos tratados, acentuando las obras y la institución eclesiástica ante la postura fideísta e interiorizante de los reformadores. Pero si en la Nueva España no hay protestantes no se tiene esta clase de enemigo<sup>25</sup> ni una situación protestante a la cual oponerse: aquí se trabaja principalmente con indígenas. Ante este “enemigo” se recurre simplemente al Evangelio y a las experiencias previas de evangelización. Con todo, podemos decir que el ambiente de la Contrarreforma ocasiona que se tenga el mayor cuidado en la instrucción de los indios, pues se teme la heterodoxia.

#### 4. El siglo XVI y las obras de los franciscanos.

Todo esto influyó en los franciscanos del siglo XVI: la tradición medieval que dio forma y solidez a la doctrina cristiana y a la institución eclesiástica, las reformas que intentaron

---

<sup>24</sup> Willi Henkel, “El impulso evangelizador de los concilios provinciales hispanoamericanos”, en *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, vol. II, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Edición dirigida por Joseph Ignasi Saranyana, et. al., Pamplona, 1990, p. 441. Se puede consultar también: Joseph Ignasi Saranyana (dir.) et. al., *Teología en América Latina, Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, vol. I, Iberoamericana, Vervuert, Madrid, 1999. Sobre todo los capítulos III, “La primera recepción de Trento en América (1565-1582)” y V, “Otras recepciones de Trento en América (1585-1628)”. Así en la p. 203 de esta obra dice: “...el III Mexicano es claramente deudor de los decretos del Concilio de Trento y su inmediata aplicación en España y en la Iglesia universal: son citados muchas veces los concilios postridentinos hispanos, sobre todo el sínodo de Guadix de 1554 y el sínodo de Granada de 1572 y los grandes sínodos milaneses de San Carlos Borromeo. En este sentido son paradigmáticas sus disposiciones acerca de la formación sacerdotal, la enseñanza de la doctrina y la administración de los sacramentos.”

<sup>25</sup> Richard E. Greenleaf, en *La inquisición en Nueva España siglo XVI*, trad. Carlos Valdés, 2ª reimpr., FCE, Quinto Centenario 1492-1992, México, 1992, habla de algunos protestantes procesados en América, sobre todo piratas, y señala en la p. 93 que “luterano” “llegó a tener un amplio significado en el vocabulario del clero. A menudo se aplicaba a actos y creencias que no tenían relación con el luteranismo o protestantismo. Parecía que la palabra ‘extranjero’ se había convertido en sinónimo de protestante, y los extranjeros católicos en Nueva España generalmente resultaban sospechosos. Los místicos, el clero liberal y muchos disidentes ortodoxos fueron víctimas de la mentalidad contrarreformista del clero jerárquico en Nueva España.”

retomar los orígenes del cristianismo y de las órdenes religiosas, la Contrarreforma que definió a la Iglesia y defendió sus usos y dogmas frente a los protestantes. Los franciscanos venidos a Nueva España tenían estos temas como referencia para comprender al mundo americano, para trabajar en él. Por ello sus obras reflejan su percepción de las cosas de América, en ellas se construyó una imagen: la del papel de este nuevo orbe en la historia de la salvación, la del indígena que recibía por primera vez el mensaje evangélico, la del evangelizador que tenía que inventar formas de transmitir el Evangelio y hacerse de lenguas extrañas para lograrlo, la del encuentro con un mundo extraño que se resistía a ser cristianizado....

La mayoría de los franciscanos que retomamos para este estudio llegaron a Nueva España en distintos momentos del siglo XVI, por lo cual fueron también diferentes las condiciones a que se enfrentaron: los Doce cuando apenas había caído el imperio azteca y no contaban con suficientes intérpretes ni con quien les enseñara la lengua de los mexicanos, los siguientes cuando ya podían echar mano de algunos interpretes o incluso tenían la posibilidad de aprender la lengua náhuatl de otros religiosos. A todo esto sumemos las distintas condiciones históricas que sucedieron durante el siglo XVI como el predominio de los conquistadores, la caída de Cortés, el descubrimiento de más territorios y la conquista de otros pueblos americanos, la transición administrativa de Carlos V (rey de España 1516-1556) a Felipe II (rey de España 1556-1598), la llegada de las disposiciones tridentinas y del clero secular, etc. El progresivo trato con los indios y los distintos acontecimientos también ocasionaron que la actitud de los frailes con respecto a la evangelización y a los indios variara, así como su motivación para escribir sobre uno u otro tema.

Si atendemos a los escritos franciscanos podemos dividir la actividad misional del siglo XVI en tres etapas: la primera, cuando los indios recién vencidos se mostraban apáticos ante la actividad de los misioneros y éstos estaban desconcertados ante la nueva situación. Así nos dice Motolinía:

Anduvieron los mexicanos cinco años muy fríos, o por el embarazo de los españoles y las obras de México, o porque los viejos de los mexicanos tenían poco calor. Después de pasados cinco años despertaron muchos de

ellos y hicieron iglesias, y ahora frecuentan mucho las misas cada día y reciben sacramentos devotamente.<sup>26</sup>

Los indios mostraban apatía por las cosas de fe, tanto a causa de la guerra y los trabajos que le siguieron como por su mismo carácter, aunque finalmente no pudieron resistirse a las acciones de los misioneros. Fray Toribio describe las tribulaciones que los primeros frailes vivieron en estas tierras: su empeño en la evangelización, su desconcierto y miedo al verse rodeados de indios que, a pesar de superarlos en número, no intentaban defenderse bélicamente pero que por las noches seguían con sus ritos y cánticos, demoníacos e ininteligibles para los extranjeros.

Fueron testigos de esta primera etapa los llamados tres flamencos, fray Juan de Tecto, fray Juan de Aora y fray Pedro de Gante, y los Doce franciscanos que llegaron en 1524: fray Martín de Valencia, fray Francisco de Soto, fray Martín de Jesús o de la Coruña, fray Juan Suárez, fray Antonio de Ciudad Rodrigo, fray Toribio de Benavente (Motolinía), fray García de Cisneros, fray Luis de Fuensalida, fray Juan de Ribas, fray Francisco de Jiménez, fray Andrés de Córdova y fray Juan de Palos. Estos franciscanos iniciaron la evangelización con la dificultad que comporta adentrarse en terrenos desconocidos, con gentes de las que no se tenía noticia previa y cuyos idiomas resultaban del todo extraños. Su labor fue pesada y demandó toda su paciencia y creatividad para adaptarse a las circunstancias y resolver los problemas que se les presentaban en su labor.

Como esta situación prevaleció por lo menos hasta 1530, podemos incluir a otros franciscanos como testigos de ella, por ejemplo a fray Juan de Zumárraga y a fray Andrés de Olmos que llegaron en 1528, a fray Alonso de Herrera, fray Jacobo Daciano, fray Jacobo de Testera y al joven fray Bernardino de Sahagún venidos a Nueva España en 1529. Algunos de ellos realizaron una larguísima labor en estas tierras, por lo que no sólo fueron testigos de esta etapa sino que alcanzaron a ver los frutos de los primeros esfuerzos, lo que llamaremos en este trabajo la etapa optimista de evangelización, e incluso participaron del pesimismo de la tercera etapa.

---

<sup>26</sup> *Memoriales*, p. 116. Según el mismo texto, esto fue escrito en 1540 por Motolinía, quien también señala: “Siguiendo la brevedad que a todos aplace, diré lo que vi yo y supe, y pasó en los pueblos que moré y anduve; y aunque yo diga o cuente alguna cosa de una provincia, será del tiempo que en ella moré, y de la misma podrán otros escribir otras cosas allí acontecidas con verdad y más de notar, y mejor escritas que aquí irán, y podrase todo sufrir sin contradicción”.

Llamaremos etapa optimista a la segunda fase de evangelización. Después de 1530 los religiosos ya habían ensayado varios métodos de evangelización y algunos de ellos ya habían aprendido algo de la lengua náhuatl, por lo que comenzaron a predicar y a componer distintas obras en idioma mexicano para facilitar la evangelización. También se contaba ya en estos años con la ayuda del niño Alonsito, quien más tarde se convertiría en fray Alonso de Molina. Por su parte, las crónicas franciscanas narran que los indios comenzaron a acudir en multitudes a escuchar la doctrina cristiana, buscaban los sacramentos y obedecían en todo lo que los frailes les ordenaban. Los primeros franciscanos instruyeron a la siguiente generación en el trato con los indios y llegaron del viejo mundo letrados franciscanos que apoyaron la labor aportando soluciones a los problemas que se presentaban, sobre todo en cuanto a la administración de sacramentos a los indios, y comenzaron también mayores estudios sobre la lengua y la cultura nahuas, además de que se imprimieron algunos textos de apoyo para la evangelización de los naturales.

Entre otros personajes representativos de esta etapa podemos mencionar al mismo Motolinía, quien se esmera por describir la devoción de los indios y los logros de los misioneros, y a fray Juan Focher (arriba a estas tierras en 1540), cuyo conocimiento en cánones lo llevó a componer diversos escritos tan útiles que circulaban de mano en mano. No podemos olvidar la presencia de fray Alonso de Molina, gran conocedor de la lengua náhuatl cuyo vocabulario sigue empleándose hasta nuestros días y cuyo confesionario fue objeto de varias ediciones en el mismo siglo XVI<sup>27</sup>. Fray Jerónimo de Mendieta (llegó a estas tierras en 1554) es quien mejor describió la que él llamó “época dorada”<sup>28</sup> de la

---

<sup>27</sup> De los varios libros de Molina en lengua mexicana podemos mencionar la *Doctrina Christiana Breve* impresa en 1546, el primer *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana* que apareció en 1555, el *Confesionario breve* y el *Confesionario mayor* impresos en 1565 por primera vez.

<sup>28</sup> Francisco Morales Valerio OFM, *La Iglesia indiana, mito y realidad en la evangelización franciscana*, en rev. FUENTES, vol. I, verano de 1999, dice que la “época dorada” a que alude Mendieta, entre otros, es aquella en que los indios acuden en multitudes a los oficios cristianos. Asimismo señala que esta época no pudo ser la de los primeros Doce, sino la perteneciente a la generación de misioneros que llegaron después y que tenían mayor formación académica pero igual espíritu que los primeros franciscanos; apoya esta tesis en el hecho de que la situación de esta segunda generación no era ya tan novedosa, por lo que se podía trabajar con mejores resultados. En este sentido precisa que la “época dorada” abarcó poco más o menos de 1534 a 1554, esto es, terminó cuando el arzobispo Alonso de Montúfar (2° arzobispo de México 1551-1569) restringe el poder de los frailes sobre los indios, con lo cual comienzan a decaer los ideales franciscanos. He preferido en este estudio no hablar específicamente de una “época dorada”, entre otras razones porque la distinción entre épocas puede atender a distintos criterios, con lo que las divisiones pueden variar, y porque hay autores, como fray Juan Bautista, que publicó sus obras hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, quien todavía es optimista en algunas cuestiones o como fray Bernardino de Sahagún, quien escribe su *Historia general* entre 1563 y 1577 y se muestra muy escéptico con respecto a la devoción de los indios. Por

evangelización en su *Historia eclesiástica indiana* escrita entre 1591 y 1596. Por su parte, ejemplos de los grandes estudios que se realizaron en esta etapa son el *Arte de la lengua mexicana* (1547) de fray Andrés de Olmos, las obras ya mencionadas de Molina, la composición de las obras de Sahagún, sobre todo su *Historia general de las cosas de la Nueva España* (compuesta entre 1563 y 1577), y la edición de las obras de fray Juan Focher (compuestas antes de 1570) por fray Diego Valadés con el nombre de *Itinerario del misionero en América*. Sin embargo, si bien se puede decir que estos trabajos son parte de una etapa optimista de evangelización por sus motivaciones y sus logros, algunas de ellas ya muestran también cierto pesimismo.

La tercera etapa de evangelización consistió principalmente en una crítica de resultados: comenzó a decaer el optimismo con respecto a los logros de la misión cuando los frailes se percataron de que los indios continuaban con muchas de sus costumbres prehispánicas, cuando descubrieron que ellos mismos habían incurrido en errores al evangelizar. Ante esta situación, revisaron los textos compuestos para la evangelización de los indios, corrigieron traducciones, compusieron nuevos libros basados en los anteriores; pero no se decidieron a prohibir la mezcla de ritos prehispánicos y cristianos, ni se atrevieron a aceptar abiertamente algunas maneras de ser de los indios aunque ellas parecieran convenientes. El primero que inició la crítica fue Sahagún con su *Historia general* (1563-1577), escrita para que los frailes pudieran darse cuenta de la persistencia de rituales prehispánicos, como él mismo señala:

...en este Tercero Libro se ponen las fábulas y ficciones que estos naturales tenían cerca de sus dioses, porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fe cerca de sus mentirosos dioses, vengan más fácilmente por la doctrina evangélica a conocer el verdadero Dios.... **Y si alguno piensa que estas cosas están tan olvidadas y perdidas, y la fe de un dios tan plantada y arraigada entre estos naturales que no habrá necesidad en ningún tiempo de hablar en estas cosas, al tal yo le creo piadosamente; pero sé de cierto que el Diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales, y que está esperando coyuntura para si pudiese volver al señorío que ha tenido.** Ya fácil cosa le será para entonces despertar todas las cosas que se dicen estar olvidadas cerca de la idolatría,

---

ello he preferido hablar de tres actitudes –desconcierto, optimismo y crítica de resultados- para proponer una división del siglo XVI y tratarlas refiriéndome a autores específicos, aunque sus correspondientes etapas cronológicas se traslapen.

y para entonces bien es que tengamos armas guardadas para salirle al encuentro.<sup>29</sup>

Fray Bernardino investigó las costumbres de los indios para poder desarraigarlas y evangelizar con mejores resultados, porque se dio cuenta que muchos misioneros creyeron que los indios habían olvidado sus antiguas devociones. Su percepción fue que esto se debía a que muchos religiosos no podían reconocer las cosas “idolátricas” porque las desconocían y porque no entendían muy bien los vocablos nahuas, por lo cual tampoco eran capaces de corregir a los indios<sup>30</sup>. Después de Sahagún, otros autores también vieron la necesidad de atender estos temas. Tal es el caso de fray Juan Bautista de Viseo, sobre todo en sus *Advertencias para los confesores y ministros de los naturales* (1600), donde no se limitó a ofrecer consejos básicos para ejercer la confesión de los indios (como el uso de intérpretes y el orden y manera de confesar a quienes se quieren casar), también describió algunos usos indígenas para que los confesores los comprendieran y, en su caso, los combatieran. Este franciscano dedicó también varios comentarios a algunas costumbres indígenas que no le parecían tan deplorables y advirtió sobre errores en el uso de algunos vocablos nahuas para enseñar el Evangelio.

Como hemos visto, las tres etapas se traslapan de tal manera que es muy difícil fijarlas cronológicamente. Si atendemos a los autores y sus obras es más fácil hacerlo, pero debemos señalar que la gran mayoría de ellos basó sus escritos en otros franciscanos que le precedieron, porque tuvieron a mano sus obras o porque los conocieron personalmente, además de su propia experiencia en el tema. Si bien la percepción de las cosas de indios y de la evangelización varía conforme las obras fueron escritas al inicio o a mediados o hacia el final del siglo XVI, es también notable que, por ejemplo, Bautista publicó su *Confesionario en lengua mexicana y castellana* hacia 1599 que es en buena medida una reproducción del *Confesionario Mayor* de Molina editado en 1565. Esta continua referencia a otros franciscanos nos permite considerar a las obras franciscanas como una unidad: todas ellas fueron escritas con la tradición cristiana como punto de partida y hubo bastante

---

<sup>29</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Estudio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Agustín y Josefina García Quintana, Cien de México, 2 t., CONACULTA, 3ª. ed., México, 2000, prol. Lib. 3º, p. 299. Subrayado mío.

<sup>30</sup> Todo esto lo dice Sahagún claramente en el prologo general de su obra, *Historia general*, p. 61 y ss. Para una descripción más detallada de los objetivos de la *Historia general* ver Óscar Martiarena, “El indio como objeto de conocimiento”, sobre todo la parte titulada *Conoced a los indios*, p. 199 y ss.

comunicación entre sus autores, de tal manera que lo que uno apenas mencionó otro lo trató ampliamente.

Además, para ofrecer una visión más amplia de algunos temas, muchas veces se retoman en este trabajo también obras y testimonios de autores no franciscanos. Así, por ejemplo, la obra de Motolinía, *Memoriales* escrita entre 1536 y 1541<sup>31</sup>, es fundamental para delinear la primera etapa de evangelización. Sin embargo, esa primera visión estaría incompleta sin la versión de los *Coloquios* de 1524<sup>32</sup> realizada por Sahagún y la percepción del conquistador Cortés reflejada en sus *Cartas de relación*<sup>33</sup>. Asimismo, si pretendemos mostrar la percepción que los religiosos tuvieron de su labor con los indios, además de la obra de Mendieta, no podemos ignorar el *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553) de fray Andrés de Olmos, por sus particulares características; ni tampoco dejar de lado, por su erudición y comparaciones, a la *Monarquía indiana* (publicada en 1615) de fray Juan de Torquemada. Por otra parte, para observar mejor las dificultades que pasaron los religiosos en su labor y, sobre todo, para saber de las resistencias de los indios ante la evangelización, debemos tomar en cuenta otro tipo de obras como los *Huehuetlahtolli* y las *Advertencias para los confesores de los naturales* (ambos de 1600) compuestos por fray Juan Bautista de Viseo, además de las ya mencionadas obras de fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan Focher.

En cuanto a la veracidad de las crónicas y las demás obras analizadas en este estudio, no debemos olvidar que ellas atienden a objetivos específicos y que, en consecuencia, podemos sospechar que los distintos autores bien pudieron manipular los datos con el propósito de justificar y ensalzar su propia labor y sus logros o a algún personaje de la época<sup>34</sup>. Sin embargo, parte fundamental de este trabajo es analizar la

---

<sup>31</sup> Ver el estudio introductorio de Edmundo O'Gorman a la edición de *Memoriales*.

<sup>32</sup> *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*, ed. facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, facsímiles de Lingüística y Filosofía nahuas: 4, México, 1986.

<sup>33</sup> La primera carta tiene fecha de 1519 y la última que se presenta en la edición de Porrúa data de 1534.

<sup>34</sup> Al respecto podemos retomar la observación de Lino Gómez Canedo, *Cultura, evangelización y promoción social*, p. 179-180, sobre las cualidades y virtudes de los franciscanos que más frecuentemente se resaltaban: "Aun suponiendo que la atribución a un determinado individuo de tales cualidades y virtudes fuera una simple exageración piadosa o, en el caso de Mendieta, éste se haya limitado a recoger tradiciones más o menos comprobables, éstas nos presentarían un modelo a imitar, un ejemplar de perfección, y por lo tanto indicarían lo que deseaban ser aquellos frailes. Serían en cualquier caso, un testimonio de identidad."

percepción que los religiosos tienen de las cosas de indios: la imagen que se formaron de ellos, la manera en que los integraron en su propia cosmovisión, las dificultades y soluciones que surgieron al evangelizar y las explicaciones que ellos mismos dieron sobre toda esta problemática; todo lo cual, con imprecisiones históricas o sin ellas, está plasmado en sus obras.

Lo mismo sucede con lo correspondiente al otro tema de este trabajo, la percepción indígena del cristianismo, lo cual puede notarse en distintas partes de las obras franciscanas: cuando los religiosos alabaron las habilidades de los indios pero describieron la manera en que se dieron cuenta de que éstos no comprendían muy bien la doctrina cristiana, cuando celebraban que había religiosos sabedores de la lengua mexicana y señalaban cómo habían sido empleados algunos vocablos nahuas para traducir la doctrina cristiana y los problemas que habían tenido con ello, cuando observaron y se cuestionaron sobre la mezcla de elementos culturales en los ritos cristianos. Cada descripción de un caso particular sobre estos temas deja ver también algo de la percepción que los indios pudieron tener de la evangelización.

Pasemos pues al primer tema de este trabajo: la imagen del indio construida por los franciscanos y el conquistador Cortés.

## 1.1. IMAGEN DEL INDIO

Religiosos y conquistadores observaron y valoraron con estos *lentes* la realidad americana. A sus ojos, la diferencia de estas tierras y, más aún, de los pueblos encontrados, será medida de acuerdo con lo sabido anteriormente: el nuevo mundo medido por el viejo y las autoridades antiguas, el continente según lo encontrado en las islas, los indígenas según los no cristianos conocidos anteriormente: judíos, gentiles antiguos y árabes medievales.

El punto de partida de este trabajo es la imagen del indio que los evangelizadores nos presentan en sus obras, pues de ella surgen las distintas actitudes ante la evangelización y el trato con los indios. A través del siglo XVI esta imagen transitó por grandes cambios: desde el indígena aguerrido de Cortés, pasando por el apático de los primeros años según Motolinía, hasta llegar al indio dócil y simple que necesita ser protegido, en la versión de Mendieta. Sin embargo, desde el primer encuentro narrado por Cortés hasta los últimos testimonios de los misioneros del siglo XVI, hay dos constantes en torno a este tema: que los indios no son cristianos y que han sido, o siguen siendo, idólatras, esto es, que el demonio los tenía bajo su poder.

Parte de la dificultad de este tema es que los autores del siglo de la conquista nos presentan una imagen contradictoria del indio. Éste aparece unas veces como el poseedor de todas las virtudes, de aquí la época dorada que tanto alabó Mendieta, el optimismo de Motolinía, la admiración del mismo Cortés cuando vive entre ellos y la fascinación que muestra Sahagún en diversas partes de su obra. Pero el talante virtuoso del indio se verá opacado ante la observación de que los indios desconocen al Dios cristiano<sup>1</sup> y sus acciones están orientadas a dioses falsos<sup>2</sup>. La admiración por las cosas de indios no anula el hecho de que no son cristianos, ni despeja la sospecha de que el demonio influye en ellos aún

---

<sup>1</sup> “En el segundo volumen, en que Sahagún reconoce virtudes morales entre los indios mexicanos, encontramos también vínculos con la metafísica medieval. Sobre todo en tanto que para los moralistas cristianos el alma de un hombre virtuoso se dirige siempre al bien y, por tanto, a Dios. Es decir, un hombre virtuoso es aquel que no cae en pecado y, por consiguiente, no hace más que seguir la naturaleza con la que fue creado por el ser supremo”. Y los indios desconocen a “su creador”, por lo tanto pecan. Óscar Martiarena, *El indio como objeto de conocimiento*, p. 214.

<sup>2</sup> Como señala Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ediciones de la Casa Chata 9, COLMEX, 2ª ed., México, 1979. [1950] p. 83: “El sentido del mundo pagano y bárbaro del indio se quiebra al topar con el sentido cristiano y civilizado de la historia universal. Ante ésta resulta irremisiblemente culpable. Lo que era recto e inocente si se consideraba en su mundo aislado, resulta culpable y pecaminoso al ingresar al seno de la historia” de la salvación.

después de su adoctrinamiento... Como veremos, la primera concepción que los misioneros tuvieron sobre el indio es que éste no era cristiano y que, por lo tanto, estaba equivocado en sus creencias y costumbres... cada autor que expondremos en seguida parte de esta observación y construye una imagen del indio según sus propias experiencias, según los problemas que se le presentan en su labor con los indios.

### 1. Hernán Cortés.

La clave en la imagen del indio la encontramos en su diferencia, en su alteridad, en su carácter de no-cristiano. Pero no-cristianos había de muchos tipos. Ya Cortés, desde inicios de su *primera carta de relación* (10 de julio de 1519) describe a los indios así:

La gente de esta tierra que habita desde la isla de Cozumel y punta de Yucatán hasta donde nosotros estamos es una gente de mediana estatura, de cuerpos y gestos bien proporcionada... Y los vestidos que traen es como de alcazales muy pintados; y los hombres traen tapadas sus vergüenzas, y encima del cuerpo unas mantas muy delgadas y pintadas a manera de **alquiceles moriscos**...

Hay algunos pueblos grandes y bien concertados. Las casas en las partes que alcanzan piedra son de cal y canto, y los aposentos de ellas pequeños y bajos, muy **amoriscados**; ...

Estas casas y **mezquitas** donde los tienen, son las mayores y mejores y más bien obradas y que en los pueblos hay, y tiénelas muy ataviadas con plumajes y paños muy labrados y con toda manera de gentileza, y todos los días antes que obra alguna comienzan, queman en las dichas **mezquitas** incienso y algunas veces sacrifican sus mismas personas,....<sup>3</sup>

Recordemos que recién España había terminado la reconquista de la península frente al moro, por lo que el conquistador asimila las cosas de indios a cosas árabes: el no-cristiano que le era más conocido. Claro que hay gran diferencia entre las pirámides mesoamericanas y las mezquitas árabes pero ¿qué otra manera de describirlas al rey tenía sino a través de conceptos e imágenes que el rey mismo conocía y a través de las cuales podría hacerse una imagen aunque fuera inexacta?

No debemos dejar pasar que la asimilación no es gratuita, para Cortés es obvio que los indios son muy diferentes de los cristianos y la única semejanza con los árabes quizá sea que no son cristianos. Cortés, para comprender eso que él mismo ve, hace referencias, muy discutibles si se quiere, con algo previamente conocido por él, en este caso lo árabe: los

<sup>3</sup> *Cartas de relación*, p. 21. Subrayado mío.

colores de las telas y los templos prehispánicos le recuerdan las cosas de los moros, aunque no sean del todo iguales. Estamos ante la agrupación de la novedad según algún aspecto: los indios, como los árabes, no son cristianos y tienen como ellos templos, casas y mantas pintadas; esas semejanzas son suficientes para equipararlos aunque según otros muchos aspectos culturales sean completamente diferentes.

Cortés sabe de los árabes de la península, por la cercanía temporal y espacial de España, y en sus acciones se sentirá cruzado él mismo al enfrentar a los indios, como sus antepasados inmediatos a los infieles moros. El objetivo de Cortés, como marcaba la ideología cruzada, era principalmente religioso. Así desde los primeros encuentros:

Reprendióseles [a los indios] el mal que hacían en adorar ídolos y dioses que ellos tienen, y hízoseles entender cómo habían de venir en conocimiento de nuestra santa fe, y quedóles una cruz de madera grande puesta en alto, y quedaron muy contentos....<sup>4</sup>

La urgencia de someterlos al mandato del rey y del cristianismo surgió no sólo porque los indios, evidentemente, desconocían el Evangelio, sino de la adoración que hacían de diversos objetos y, sobre todo, de la aversión que a los cristianos causaban los sacrificios humanos. De aquí surge otra constante en la imagen que los cronistas tendrán de los indios: están dominados por el demonio. ¿Y de qué otra manera podrían concebir a quienes abren del pecho a hombres y los comen? ¿cómo reaccionar ante las imágenes de los templos indígenas chorreadas de sangre, con distintivos y formas animales? ¿y cómo no pensar que están poseídos por el diablo ante el ulular de cantos en lenguas extrañas, ininteligibles y desagradables para los españoles?

En este escenario Cortés cumple su deber: "...ganar para vuestra majestad los mayores reinos y señoríos que había en el mundo, y que demás de hacer lo que como cristianos éramos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe, y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria y en este conseguíamos el mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó."<sup>5</sup> Su deber cristiano es el de luchar contra aquellos cuyas acciones ofenden a Dios.

La imagen que se tendrá del indio queda definida desde estos primeros años: el indígena, si bien cuenta con todas las excelencias en su organización y en sus ciudades, es

---

<sup>4</sup> Id. p. 17

<sup>5</sup> Id. p. 40. Segunda carta de relación, 30 de octubre de 1520.

un ser engañado por el demonio y tiene la gran desventaja, ante tal enemigo, de desconocer el cristianismo. Varios matices acompañan este dibujo, recordemos que a Cortés le son regalados esclavos, comida, plumas, telas y oro, lo mismo que es atacado por los indios. Así el indio del conquistador, sobre todo el que encuentra en tierra firme, es aguerrido, grande en proezas, deslumbra de riquezas y poder al mismo tiempo que está bajo sujeción del demonio. De aquí que sea urgente arrancarlos del mal, del diablo, dándoles la fe cristiana. Cortés mismo se vuelve el primer evangelizador de México.

El conquistador jamás duda de la humanidad del indio; éste, por su parte, piensa que los extranjeros tienen carácter divino. El conquistador, fiel a su religión, reconoce la fundamental diferencia entre él mismo y el indígena, pero niega ser divino. Así lo narra Muñoz Camargo:

Y en lo que toca a decir si somos dioses, o si somos hombres sabed y tened por cierto que no somos dioses sino hombres humanos y mortales como vosotros, pero la ventaja que tenemos de los otros hombres sólo es en ser como somos cristianos por servir como servimos a un solo dios verdadero; y la diferencia que hay entre nosotros y vosotros es, que vosotros servís a las estatuas e ídolos semejanzas del demonio y nosotros servimos a dios que crió el cielo y la tierra, como os lo tengo significado desde el principio de mi plática.<sup>6</sup>

Hombres todos, iguales en humanidad pero diferentes en la fe. El conquistador tiene los elementos suficientes para habérselas con idólatras, les da imágenes cristianas y les expone la doctrina; pero no alcanza a ver que en la creencia indígena sobre la divinidad del conquistador se asoma una manera diferente de ver el mundo y de concebir al hombre.

## **2. Coloquio de los Doce con los sacerdotes indígenas (1524).**

Los diálogos que los Doce apóstoles franciscanos entablaron con los indios en 1524, según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas, marcaron una de las pautas que predominaron en la evangelización de indios durante el siglo XVI: la creencia de que la religiosidad indígena era un error causado por el dominio del demonio.

---

<sup>6</sup> Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), Paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, colaboración de Javier Lira Toledo, Gob. Edo. de Tlaxcala, Cantero de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Univ. Aut. de Tlaxcala, Col. Historia, Serie Historia de Tlaxcala no. 5, Tlaxcala, 1998, p. 196. Estas palabras, según el autor, fueron pronunciadas por Cortés la primera vez que está en Tlaxcala. Palabras parecidas pronunciaron los Doce al comienzo de los coloquios con los indígenas, según veremos en seguida.

Encontramos la primera consideración acerca del indio en el texto de los coloquios al comienzo, cuando los Doce dicen

...os rogamos que no os turbéis ni espantéis de nosotros, **ni penséis que somos más que hombres mortales y pasibles como vosotros**; no somos dioses ni emos descendido del cielo, en la tierra somos nacidos y criados, comemos y bebemos y somos passibles y mortales como vosotros; ...<sup>7</sup>

Los Doce, como todos los conquistadores y evangelizadores, nunca dudaron de la humanidad del indio. Más aún, el tono de esta obra es admirable porque nos presenta un diálogo pacífico entre hombres capaces de entenderse: la transmisión de un mensaje, el Evangelio, a hombres que lo desconocen, la presentación de distintos argumentos para convencer al indio de que debía aceptar la doctrina cristiana y, finalmente, la respuesta de los indios que se resistieron a abandonar sus antiguas creencias. Casi se podría decir que fue un diálogo entre iguales, sino fuera porque los indios, en sus respuestas a la descalificación de sus dioses, señalaron que “de una manera sentimos todos: que basta auer perdido, basta que nos han tomado la potencia y jurisdicción real;...”<sup>8</sup>, los indios se reconocieron en diálogo frente al vencedor.

El inicio del diálogo pone en boca de “Don Karlos Rey de las Españas” su petición de ayuda al sumo pontífice para evangelizar las tierras descubiertas, donde todos los habitantes “son ydólatras gentiles”. También narra cómo el “Santo Padre” y sus “hermanos los Cardenales” determinaron enviar gente “para que predicasen la fe de nuestro Señor Jesucristo a los dichos indios infieles, para que mediante ella se saluasen”<sup>9</sup>. El fundamento de la imagen del indio es el hecho de que el indígena –infidel, idólatra o gentil- desconoce la doctrina cristiana y de que sólo mediante ella podrá lograr su salvación.

El indio ignoraba la doctrina cristiana y por eso mismo, ante los ojos de los misioneros, tenía por verdades cosas que eran falsas:

Notad esto, amados amigos, que éstos a quienes vosotros adoráis y tenéis por dioses, señores y gobernadores, os engañan, aborrecen y destruyen; pensáis que ellos os dan la vida y las cosas necesarias a vuestro mantenimiento y todos los bienes temporales, y no es ansí verdad, que antes

<sup>7</sup> *Coloquios*, cap. I, fol. 30r, p.79.

<sup>8</sup> Id. Cap. VII, p. 89. La traducción del náhuatl es más expresiva: “Es ya bastante que hayamos dejado, que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido, la estera, el sitial [el mando]. Si en el mismo lugar permanecemos, provocaremos que [a los señores] los pongan en prisión. Haced con nosotros lo que queráis.” Cap. VII, p. 155.

<sup>9</sup> Id. cap. I, p. 79.

son vuestros capitales enemigos, vuestros engañadores, que siempre procuran vuestro mal y daño porque son demonios pésimos.<sup>10</sup>

Según estas palabras, el indio estaba en un grave error no sólo al adorar a otros seres distintos del Dios cristiano, sino al desconocer la verdadera naturaleza de sus divinidades, al desconocer la condición que sus deidades tenían dentro del contexto cristiano. Notemos aquí una característica fundamental de la evangelización novohispana: la opinión de que la fe cristiana es superior a cualquier otra creencia, y la de que cualquier religiosidad se rinde ante las verdades del cristianismo porque es falsa. Esta idea es plena en los coloquios, pues en ellos se anuncia, como veremos, que los indios se rindieron ante las palabras de los Doce. De acuerdo con esto, el indio es inferior al misionero porque no es cristiano pues, al no saber del Dios cristiano el indígena se deja engañar fácilmente por el demonio, pero una vez que tiene noticia del verdadero Creador no puede más que aceptar sus antiguos errores y convertirse. Por otra parte, la profunda convicción de los misioneros sobre la verdad y exclusividad de su fe, provoca que la evangelización tome la forma de una empresa que tiene como objetivo sacar al indio de su error idolátrico, esto es, hacer cristiano al indígena es darle a conocer los errores en los que estaba al desconocer el cristianismo, hacer cristiano al indio es convencerlo de que sus dioses eran demonios que le dañan.

Ante tales argumentos los indios responden de la siguiente manera:

...no nos satisfacemos ni nos persuadimos de lo que nos han dicho ni entendemos ni damos crédito a lo que de nuestros dioses se nos ha dicho... en lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dexar su servicio y adoración.<sup>11</sup>

Es claro que los indios estaban tan convencidos de sus creencias como los cristianos de las suyas. La convicción es profunda de una y otra parte<sup>12</sup>, pero los indios son los vencidos...

<sup>10</sup> Id. cap. XI, fol 40r, p. 93. Mendieta señala: "...D. Fernando Cortés ha descubierto de nuevo estas tierras, y en ellas innumerables gentes que no tienen conocimiento de su Dios, sino que andan errados y engañados de los demonios enemigos del género humano, metidos en abominables vicios y pecados, por donde se condenan y van a padecer las penas y fuego perdurable del infierno..." *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XIII "De una plática que los Doce padres hicieron a los señores y caciques, dándoles cuenta de su venida, y pidiéndoles sus hijos para enseñarlos en la ley de Dios", p. 356 y ss.

<sup>11</sup> *Coloquios*, cap. VII, 36r-37r, p. 89. La versión náhuatl de este capítulo es elocuente en cuanto a la postura de los indios: "Porque así en nuestro corazón [entendemos] a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, a quién se debe el crecer, a quién se debe el desarrollarse. Por esto [los dioses] son invocados, son suplicados." p. 153.

<sup>12</sup> Son varios los aspectos que debemos analizar para afirmar que no hubo tal convencimiento en los coloquios de 1524. En los capítulos siguientes se expondrán algunos de ellos. Sobre la fuerte convicción de los indios se tratará en la tercera parte de este trabajo (Evangelización), cuando hablemos de las costumbres como un factor

Tal vez por eso la conclusión del diálogo es que los indios se rinden ante las palabras de los Doce. Como señala Sahagún en las notas preliminares, la obra consta de:

...treinta capítulos que contienen todas las pláticas y confabulaciones y sermones que vuo entre los doce religiosos y los principales y señores y sátrapas de los ydolos **hasta que se rindieron a la fe de nuestro Señor Jesu Cristo y pidieron con gran instancia ser bautizados.**<sup>13</sup>

Carecemos de otra respuesta de los indios, pues lo conservado sólo abarca hasta el capítulo XIV. Lo único que tenemos es esta frase de Sahagún y el índice completo de los capítulos de este texto, donde se afirma que la conclusión de la plática fue que los indios se “rindieron a la fe” cristiana.<sup>14</sup> Según el índice, varios capítulos se dedicaron a argumentar sobre la “verdadera naturaleza” de los dioses prehispánicos (varios capítulos, decimos, dedicados a mostrarle al indio que estaba equivocado respecto a sus dioses); pero es hasta el capítulo XXI donde “se pone la plática que hicieron los señores u sátrapas a los doce, rendiéndose por siervos de Dios y renegando de sus dioses”.

No podemos, por ahora, rechazar la afirmación de que los indios se convencieron con las pláticas de los Doce franciscanos. No obstante, debemos advertir que este texto no deja de ser raro con respecto a los demás testimonios. Notemos por ejemplo que, si bien este coloquio fue compilado por Sahagún y sus informantes, la afirmación de los coloquios -que los indios renegaron de sus dioses y aceptaron el cristianismo- contrasta con el motivo inicial de la *Historia general*, -como veremos más adelante- expresado en el prólogo de su obra, donde fray Bernardino dice que realizó esa investigación porque las ceremonias y creencias prehispánicas no habían sido abandonadas por los indios, aunque pareciera lo contrario. Sin embargo, a favor de lo expuesto en los coloquios, notemos también que otros franciscanos dan testimonio de la petición de los sacramentos por parte de los indios, sobre todo el bautismo, algunos de manera elocuente como Mendieta y Motolinía. Por otro lado,

---

importante en la evangelización. Sobre el problema de comprensión se tratará en la sección correspondiente al lenguaje y en esta primera (cultura), en el capítulo sobre la racionalidad, hablaremos de la argumentación con ejemplos de este texto.

<sup>13</sup> Id. “Al prudente lector” fol. 27v, p.75. Subrayado mío.

<sup>14</sup> Notemos que Mendieta, en las noticias que nos ofrece sobre este suceso, sólo menciona los motivos que sobre su llegada expusieron los Doce a los indígenas –a saber, mostrar “el engaño y daño en que hasta aquí habéis estado por no conocer a vuestro Dios y Criador”- y sobre la necesidad de que los indios les den a sus hijos para educarlos en la doctrina cristiana. No señala que en esa plática los indios pidieran el bautizo ni nada parecido, pese a que sus notas refieren directamente el escrito que Sahagún dejó sobre “ciertas pláticas que los doce, luego como llegaron a México, hicieron a los caciques y principales de este reino, que por mandado del gobernador habían hallado allí juntos y congregados”. *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XIII, p. 356-358.

aunque en el texto de 1524 se asume que los indios se rindieron ante la fe cristiana, sabemos por otros testimonios que ello no es del todo cierto, al menos en un primer momento. El mismo Motolinía, uno de los Doce, se aleja de esta opinión cuando nos habla de los primeros años de la evangelización y cuando, hacia el final de su obra, se cuestiona sobre la costumbre que tenían los indios en mentir, como veremos en seguida.

### 3. Fray Toribio Motolinía.

Si bien al principio los indios fueron comparados con los árabes (el caso de Cortés), más frecuentemente se les identificó con **gentiles**. Asimilarlos con moros los convertía en infieles (quienes conociendo la fe cristiana la rechazan), asimilarlos con gentiles los volvía sólo ignorantes del Evangelio porque no habían tenido noticia de él. Pero estas afirmaciones dependen tanto de la inclusión del indígena dentro del grupo de los no-cristianos, como del problema de su origen, que forzosamente debe tener su antecedente en los pueblos conocidos anteriormente por los españoles y según la división en tres continentes, puesto que los únicos sobrevivientes del Diluvio universal fueron Noé y su familia.

Motolinía, ante el problema del origen de los indios, dice:

Algunos españoles, considerados ciertos ritos y costumbres de estos naturales, júzganlos y dicen que son de generación de moros; otros por algunas causas y razones y condiciones que en ellos ven, dicen que estos indios son y descienden de generación de judíos. La mayor parte y principal afirma que estos naturales son puros gentiles, y ésta es la más común opinión, y parece ser la más verdadera.<sup>15</sup>

El de Benavente se deshace del problema del origen: los indios son gentiles. Gentiles que, como los antiguos griegos y romanos, desconocían el cristianismo y en los primeros siglos de nuestra era fueron cristianizados. Los indios, como muchos pueblos antiguos, al desconocer al verdadero Dios adoraron animales y distintas cosas naturales como el sol: idolatrarón.

Por ello, Motolinía hará explícitamente un paralelismo entre las diez plagas de Egipto, según la Sagrada Escritura, y los males que los indios padecieron con la conquista. Las semejanzas son difícilmente perceptibles, pero la clave para comprender tal analogía es

---

<sup>15</sup> *Memoriales*, p. 14.

que ambos, egipcios e indígenas, eran idólatras, esto es, estaban en el error de adorar objetos por desconocer, o no aceptar, al verdadero Dios. Así pues, para Motolinía los males de los indios son castigos como lo fueron las plagas de Egipto.

Los indios eran crueles para el franciscano. Así, sus sacrificios humanos por ejemplo, dejan de ser ritos religiosos prehispánicos para convertirse en crueldades de hombres, en pecados dentro del marco cultural cristiano. Este cambio de contexto hace que las *plagas* que aquejan a los indios sean vistas como castigos de Dios y no como consecuencia de la guerra de conquista y de la colonización; más aún, las *plagas* son parte de una querrela contra el demonio que tenía dominado a los indios: Dios lucha contra el demonio y contra sus seguidores idólatras a través de la predicación, los castiga con la conquista y las demás *plagas* y los vence con la conversión, que a la vez los redime y premia:

.... pero a ellos [a los indios] les era gran fastidio oír la palabra de Dios, y no querían entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados, dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo y embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de su propia sangre, la cual sacaban de sus propias orejas, lengua y brazos, y de otras partes del cuerpo, como adelante diré. Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando a el demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios....<sup>16</sup>

La idea de Motolinía es clara: los indios idólatras son pecadores, sus costumbres son abominables, demoníacas evidentemente, tan es así que esta tierra, por esas usanzas, se le aparece como un traslado del infierno. El resultado de esta imagen del indio es la urgencia de su conversión. Por ello el franciscano se da prisa en aprender la lengua de los indios, en conocerlos, en trabajar con ellos. Su labor es larga y los resultados le hacen cambiar su imagen del indio, éste al principio estaba replegado en sí mismo, desconfiado de los religiosos y temeroso de los conquistadores, pero luego de oír la palabra de Dios, de observar el ejemplo de los religiosos, muestra a fray Toribio su cara buena: la de cristiano convertido, ejemplo de devoción y de vida cristiana:

Es la gente del mundo que menos se mata por dejar, ni adquirir para sus hijos, pocos irán al infierno por los hijos o por los testamentos, porque las tierras o casas que ellos heredaron, aquello dejan a sus hijos, y son contentos

---

<sup>16</sup> Id. p. 32.

con muy chica morada y menos hacienda, [que] como el caracol puede ligeramente llevar a cuestras su hacienda.

Son pacientes, sufridos sobre manera, mansos como ovejas; nunca me acuerdo haberlos visto guardar injuria; humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad, no saben sino servir y trabajar. Todos saben labrar una pared y hacer una casa, torcer un cordel, y todos los oficios que no requieran mucha arte...<sup>17</sup>

Comenzó así la construcción de la imagen del indio por parte de los franciscanos, la del indio pobre, humilde, manso y obediente que necesitaba de la protección y dirección del religioso. La observación del modo de vida prehispánico, el de la gente común que tiene poco y que no aspira a más, y de la condición de un pueblo vencido por los españoles fue el fundamento de la construcción de esta imagen: se creyó que el indio era pobre por voluntad propia y obediente por naturaleza, por ello su forma de vida llegó a ser comparada con la simpleza del cristianismo primitivo y con los preceptos de la regla franciscana. Así pues, los religiosos valoraron las cosas de indios desde el cristianismo, más aún, quisieron preservar la forma de vida prehispánica para cristianizarla, para conservar las antiguas virtudes pero reorientarlas al Dios cristiano.

Esta es la descripción que Motolinía hace de los indios en los inicios de la evangelización, la época optimista que sucedió a los primeros intentos, los de la época del desconcierto, ésta última muy difícil fue por la apatía de los indios y el desconocimiento de las lenguas autóctonas. Ante las conversiones masivas nuestro franciscano piensa que el demonio ha sido desterrado de estos lugares, tanto que se admira de que en “una gente pocos días tan metida en idolatría, y en tan poco tiempo tan acristianada... casi no hay memoria de todo lo pasado” y cree “que después que estos indios recibieron la fe, no vuelven al gemido de la idolatría”.

La imagen del indio bueno y dócil ha desplazado ya a la del gran guerrero con quien se enfrentó Cortés. Pero siempre queda un residuo de duda acerca de su docilidad y virtud, pues Motolinía, con el paso del tiempo, se percató de que los indios no sólo han adoptado vicios españoles, ya que perdieron su jurisdicción anterior, sino que

Preguntando a los indios, que qué es la causa de ser viciosos e muchas veces no decir la verdad, responden que por ser los españoles gente superba y de

---

<sup>17</sup> Id. p. 94 y 97. Esto es acorde con lo que se señaló a propósito de los coloquios de 1524: la verdad de la doctrina cristiana provoca que los indios, al escucharla, la reconozcan también como verdadera y la acepten.

mucha fantasía [presunción o capricho], y que ellos los indios les tienen gran miedo y no les osan responder sino lo que a ellos es más apacible, y decir de sí a cuanto les mandan, ora sea posible ora no, y que no se confían ni entienden bien con los españoles, y andan con ellos como amedrentados y sobre saltados, y es así que en preguntando el español al indio alguna cosa, luego el indio se recata para responder recatadamente; y yo seguro que pocas veces los tomen desapercibidos, más siempre recatados.<sup>18</sup>

La construcción de una imagen del indio fue un proceso: al principio los misioneros consideraron que los indios eran virtuosos, después la experiencia les mostró que el indígena mentía frecuentemente y cuando indagaron la causa de esa conducta descubrieron que los indios decían a los españoles lo que consideraban que ellos querían oír, quizá lo hacían por defenderse o por congraciarse con ellos. Tal parece que el indio tenía dos caras: la del neófito devoto que agradaba al fraile y la del indio que mentía por temor al extranjero o para ocultar su verdadero sentir. Lo peligroso para el misionero era que los indios mintieran también en sus deberes cristianos, esto es, que su conversión fuera fingida y la idolatría continuara aunque de manera oculta; pues no es lo mismo mentir para protegerse del conquistador que hacerlo para poner a salvo su devoción antigua. Cuando surgió la sospecha comenzó una nueva etapa en la evangelización: la de crítica de resultados obtenidos.

#### **4. Fray Andrés de Olmos.**

Según la opinión de los religiosos, el único camino acertado para la salvación es el cristianismo, estar fuera de él es estar equivocado, es estar con el demonio quien procura que el hombre no se salve. Los judíos, moros y gentiles están tan equivocados como los herejes, quienes están fuera de la verdad; a éstos podemos también añadir aquellos que explícitamente adoran al demonio haciendo pactos con él: los brujos. La clasificación de los indios como no-cristianos los acercaba al demonio, por ello se usaron métodos probados anteriormente con alguno de estos grupos para su evangelización.

El tema del *Tratado de hechicerías y sortilegios*, de fray Andrés de Olmos, es un caso particular. Este texto, novohispano en su producción y escrito en lengua náhuatl, no tenía por fin describir las *hechicerías* de que usaban los indios, si bien el franciscano da algunos

---

<sup>18</sup> Id. p. 312.

ejemplos tomados de su experiencia en estas tierras, sino advertir a los indios sobre la existencia del Diablo y los engaños que hace a los hombres. Claro, el principal de esos engaños era hacerse adorar fingiéndose dios, en ello coincide Olmos con los demás evangelizadores: en ver la religiosidad prehispánica como cosa del demonio. Pero a diferencia de ellos este libro de Olmos es una transcripción de otra obra, la que fray Martín de Castañega había compuesto para combatir la brujería en Navarra, obra basada seguramente en los testimonios de los mismos acusados ante la inquisición. ¿Qué semejanza tiene la idolatría indígena con la brujería española? ¿Por qué Olmos cree conveniente traducir un texto de hechicerías (europeas) para los indios americanos?<sup>19</sup>

Para fray Andrés de Olmos la humanidad es toda una, creada por Dios, pero no por ello todos siguen los preceptos que habrán de llevarlos a la salvación, hay gente buena y hay gente mala. Nuestro franciscano distingue dos clases de hombres según pertenezcan a una u otra de las por él llamadas iglesias :

Hay sobre la tierra dos congregaciones: una es muy buena y la otra muy mala. Aquella que es muy buena se llama yglesia catholica, y la que es mala se llama yglesia diabólica....Esta congregación [la católica] es la única buena y de tal modo todos los buenos cristianos la honran y rezan al único bueno, al único verdadero Dios, porque tienen una única buena creencia que se llama fe: confiesan sus faltas, las dicen, y reciben al único bautismo bueno cuando reciben el agua de Dios.

... la casa del Diablo, la casa del hombre-búho; en ella se ve a todos los descreídos, todos aquellos que no creen en el verdadero Dios. No pertenecen a la Sancta Yglesia Cathólica, porque no hay un templo único, no hay una yglesia única a la que pertenezcan los descreídos, porque no creen en el único verdadero Dios, no lo siguen, porque no tienen una sola creencia y no reconocen la única verdadera creencia. No reciben el buen sacramento, no lo guardan.<sup>20</sup>

Olmos utiliza un mismo texto para las brujerías europeas y para las “brujerías” indígenas porque ambas son semejantes en que se oponen, o contradicen, a la fe católica, son diferentes a ella, proponen el ejercicio de ritos distintos, la adoración de seres distintos al

---

<sup>19</sup> Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios 1553*, Facsímiles de lingüística y filología nahuas: 5. Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot. Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, UNAM, México, 1990. En el estudio introductorio de Georges Baudot, p. xi, se lee: “Zumárraga lo hacía [a Olmos] su compañero de viaje y su colaborador en una empresa que se imaginaba, sin lugar a dudas, bastante cercana a la que ellos dos habían llevado a cabo en Vizcaya: es decir, la extirpación de las creencias y de las prácticas hostiles o extrañas a la fe católica”.

<sup>20</sup> Id. p. 23.

Dios cristiano. Esto puede resultarnos extraño, pero recordemos que nuestro franciscano se embarcó a América con la intención de extirpar las creencias de los naturales e implantar las del cristianismo<sup>21</sup>. Como en el texto de los coloquios de 1524, las creencias diferentes a las cristianas son erróneas también para Olmos, por ello deben ser extirpadas todas, sean de la clase o del lugar que sea, y todas ellas no tienen sino un mismo origen: son engaños del diablo.

En este sentido es importante señalar que Olmos presupone que se enfrenta con gente dominada por el demonio. Su concepción de las dos iglesias y la aversión a los ritos prehispánicos no le permite verlo de otra forma

Hace muchos años, gentes del pueblo eran así sacrificadas ante los diablos, y colgaban y sangraban como está escrito. A causa de él, de él, del Diablo, a veces se recuerda que hubo espantosos sacrificios sangrientos, efusiones de sangre, crímenes; mucha sangre se esparcía así en su morada, en México, y esto por todas partes se hacía cuando llegaron los hombres de Castilla. Juntos comían carne de hombres, la comían delante de la gente. No tiene cuenta las cosas que ha hecho para burlarse de la gente el Diablo.<sup>22</sup>

Identifica pues a los indios con brujos y nigrománticos, realizadores de prácticas demoníacas. Tales prácticas incluyen ritos que Olmos compara con usos cristianos, lo cual los hace parecer más graves y claramente demoníacos. Así, para el franciscano, los indios tenían una especie de confesión, de bautismo y de comunión trastocados en su sentido por el demonio. Sus ejemplos de *execramentos* se refieren a judíos y moros, quienes al no aceptar la creencia cristiana, igual que los indios la desconocen o la aceptan a medias, son también engañados por el demonio. Lo mismo es para Olmos el judío o el moro que el indio en este sentido. Los indios no son cristianos y, por ello, están dominados por el demonio. De ahí que sea apropiado para el franciscano traducir al náhuatl un tratado de hechicerías y que sea necesario advertir al indio sobre la existencia y los engaños del demonio.

---

<sup>21</sup> De hecho esto es acorde con la difundida idea de que los religiosos son médicos de almas y vienen a curar el mal que padecen los indios. Eso quiere decir que deben eliminar todo lo que no sea cristiano o, si consideran bueno lo que había antes, cristianizarlo. Así, en otra parte de el *Tratado de hechicerías* Olmos, p. 4, señala: "...no podían ser edificadas buenas obras si primero no se destruya a las malas, ni ser plantadas bondades sin ser primero desarraigadas las maldades, y dize muy buen (sic), pues sería edificar sobre arena y no sobre la firme piedra que es Christo, y sería curar a tiento o sobresanar la llaga..."

<sup>22</sup> Id. p. 69.

Podría inferirse de esto que Olmos considera a los indios ignorantes del mal y del bien, de ahí la insistencia en advertir sobre el demonio y sus engaños. Los indios, ignorantes del Evangelio, son presas fáciles del demonio, más aún, por carecer de la fe cristiana, pertenecen a la iglesia diabólica. En este sentido Olmos hace de los indios parte del universo cristiano, y en tanto que criaturas de Dios pertenecen a uno de los dos grupos: o son cristianos o están engañados por el demonio. El método contra este mal es enseñar cuál es la naturaleza del maligno y su manera de obrar: la descalificación de todo cuanto había antes de la evangelización, la enseñanza de otra concepción del bien y el mal.

### 5. Fray Bernardino de Sahagún.

El caso de este franciscano es más complejo que los anteriores. Si bien para Sahagún sigue siendo importante el hecho de que el indígena no era cristiano, no por ello deja de admirar al indígena prehispánico. Sin embargo, podemos señalar que en la obra de Sahagún aunque la faceta negativa del indio está casi siempre relacionada con lo idolátrico y con el hecho de que, una vez evangelizado, el indígena no abandona del todo sus antiguas costumbres; también podemos advertir que la faceta positiva de su concepción del indio no tiene que ver -al menos exclusivamente y a diferencia de otros autores como Motolinía- con su cristianización.

Sahagún critica los resultados de la evangelización cuando parece que todavía predomina una actitud optimista hacia ella, por lo que comienza su trabajo para advertir a los misioneros que:

Ni conviene que descuiden los ministros desta conversión con decir que entre esta gente no hay más pecados de borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves, y que tienen gran necesidad de remedio: **los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y cerimonias idolátricas no son aún perdidas del todo.**<sup>23</sup>

A la par de los autores antes mencionados, Sahagún ve al indio, en primer lugar, como idólatra; pero, a diferencia de ellos, lo que tiene ante sí son indios que, aunque ya tienen conocimiento de la religión cristiana, continúan con muchas de sus prácticas antiguas. Las

<sup>23</sup> *Historia general*, Prólogo, p. 61. Subrayado mío.

mismas que los misioneros anteriores a él no pudieron distinguir y, por lo mismo, tampoco intentaron extirpar.

La exhaustiva investigación que realizó Sahagún sobre las cosas de indios ocasionó que no se diera una identificación expresa y única entre los indios y algún otro grupo de no-cristianos; aunque a lo largo de todo el texto se establecen equivalencias entre, por ejemplo, los dioses indígenas y los dioses griegos y romanos, o se hable de sinagogas en lugar de templos o cúes. En todo caso estas equivalencias sirven, en la obra de Sahagún, más para poder nombrar algunas cosas de indios y que el lector misionero las entienda, que para establecer alguna filiación entre el indígena y algún otro grupo de no cristiano; por ello no es raro que en diversos momentos llame “sacristanes” a quienes se ocupan de rituales religiosos y diga “monasterios” en lugar de los nombres de las escuelas prehispánicas.

La llamada *Historia general de las cosas de la Nueva España* es pues una larga investigación sobre el indio, sobre lo que es y lo que ha sido, sobre lo que cree y lo que hace. La imagen del indio de Sahagún es muy detallada y está contenida en todo el libro, por lo que prefiero exponer este tema resaltando algunas características importantes para este estudio y presentando un resumen de los contenidos de la *Historia general*. El primer libro trata sobre los dioses prehispánicos, el cual termina con una “confutación de la idolatría” basada en el texto bíblico; el segundo libro versa sobre las fiestas y sacrificios que los indios hacían en honor de sus dioses, el tercer libro relata las leyendas sobre los dioses, el libro cuarto versa en torno al “arte adivinatoria” indígena –es interesante que en el apéndice de este libro reafirma una vez más, y en contra de opiniones contrarias, que la cuenta de los días que usaban los indios tiene un carácter idólatrico-, el libro quinto trata los agüeros y abusiones indígenas. Hasta aquí la descripción de las cosas de indios es tan exhaustiva como negativa: constantemente fray Bernardino señala que los dioses prehispánicos son demonios, que los indios estaban equivocados por creer que las cosas tenían ciertos poderes, que sus historias son mentirosas y demoníacas y se lamenta de que los indios hubieran desconocido el cristianismo tanto tiempo.

Ya en el sexto libro de la *Historia general* las apreciaciones del franciscano cambian de tono. Aquí el franciscano recopila los discursos indígenas sobre “La retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana”, y su admiración llega a tal grado que dice de ellos cosas como “cap. XVII, del razonamiento lleno de muy buena doctrina en lo

moral....” o “cap. XIX,... más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el púlpito, por el lenguaje y estilo que están, *mutatis mutandis*, que muchos sermones a los mozos y mozas”. La perplejidad y rechazo que al franciscano causó el conocimiento de las ceremonias prehispánicas parece ahora ceder ante un conocimiento más profundo de los discursos antiguos, sobre todo ante el descubrimiento de una moralidad firme y acorde en muchos aspectos con la cristiana. Desde el inicio del libro sexto Sahagún acepta que hubo sabios entre los indígenas, como los hubo entre otras naciones, los cuales eran tenidos en mucho pues fueron:

...divotísimos (sic) para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, entre sí muy urbanos, para con sus enemigos muy crueles, para con los suyos muy humanos y severos.<sup>24</sup>

Comienza así el reconocimiento de las virtudes del indio prehispánico. Sahagún pone en el libro sexto mayor cuidado en las maneras de hablar de los indios para que los religiosos puedan hacerse de vocablos para predicar<sup>25</sup>. La admiración del franciscano se nota en la aprobación de muchos preceptos y usos indígenas plasmados en estos discursos, sobre todo en los que se resaltan valores muy parecidos a los cristianos, como la pobreza, la humildad, el recato, los deberes para con los padres, etc... tanto que a veces parecen discursos compuestos por cristianos.<sup>26</sup>

El libro séptimo, sobre la “filosofía natural”, vuelve sobre el tema del indio débil y fácil de ser engañado, quien como otros gentiles inventó “ridículas fábulas” sobre diversas criaturas. Se nos presenta otra vez la opinión de que los indios vivían equivocados a causa del engaño de Satanás y el mismo Sahagún advierte que con este libro sólo pretende “saber y escribir lo que ellos entendían en esta materia de astrología y filosofía natural, que es muy poco y muy bajo” y “saber y escribir todos los vocablos de cada cosa y todas las maneras de decir de cada sentencia”<sup>27</sup>. La imagen que se presenta en esta parte concuerda con lo que otros autores dicen del indio: equivocado en sus saberes, que requiere de sujeción, inferior al español por su desconocimiento de algunas ciencias y disciplinas, etc.

---

<sup>24</sup> Id. Prólogo al lib. 6º, p. 473.

<sup>25</sup> De hecho, en el prol. al lib. 10º, p. 855, dice: “Si bien se considera la predicación evangélica y apostólica, hallarse ha muy claro que la predicación de los católicos predicadores ha de ser vicios y virtudes persuadiendo lo uno y disuadiendo lo otro.... Y desto hay mucha materia en los seis libros primeros desta historia...”

<sup>26</sup> Sobre este tema se hablará mejor en el capítulo “Sobre la virtud y el pecado”.

<sup>27</sup> *Historia general*, Prol. lib. 7º, p. 689-690.

El octavo y noveno libros de la *Historia* se ocupan de la elección de gobernantes y sobre los mercaderes, respectivamente. Estos libros se ocupan detalladamente de otros aspectos de la vida prehispánica, en un tono casi neutro pues lo mismo describen a los buenos mercaderes y gobernantes que se presentan las características de los malos mercaderes y practicantes de distintos oficios.... esto es, el pueblo indígena es aquí tratado como cualquier otro pueblo: con aciertos y errores.

El libro décimo es fundamental para ver la imagen del indio de Sahagún. Aquí el autor vuelve sobre los vicios y virtudes, sólo que esta vez hace una comparación entre los que existían entre los indios antes del cristianismo (los que trató en el 6° libro) y los que aparecieron después. Fray Bernardino atribuye a las condiciones ambientales la inclinación de los indios al pecado, pero no deja de admirar que la educación que los indios recibían en su gentilidad era muy eficiente para contrarrestar los efectos del medio ambiente. Así lo señala:

Y esto pienso que lo hace el clima o constelaciones desta tierra; pero es gran vergüenza nuestra que los indios naturales, cuerdos y sabios, antiguos, supieron dar remedio a los daños que esta tierra imprime en los que en ella viven, obviando a las cosas naturales con contrarios ejercicios, ...<sup>28</sup>

Sahagún reconoce la sabiduría de los antiguos mexicas, la disciplina y rigor con que educaban a sus niños, sus buenos resultados. Con ello también admira el antiguo orden prehispánico que bien frenaba los impulsos de las gentes de estas tierras. Aquí parece que el engaño del demonio y la ignorancia del cristianismo quedan olvidados como explicación de los vicios y errores de los indios. De acuerdo con esto, la nueva condición de los indios, la que adquirieron con la llegada de los españoles, se debe entonces a que el nuevo orden y la educación cristiana no pueden contra las inclinaciones naturales:

...tomamos aquel estilo de criar los muchachos en nuestras casas... los enseñábamos a levantarse a la medianoche y los enseñábamos a decir los amaitines (sic) de nuestra señora, y luego de mañana las horas, y aun los enseñábamos a que de noche se azotasen y tuviesen oración mental, Pero como no se ejercitaban en los trabajos corporales como solían, y como demandaba la condición de su briosa sensualidad, también comían mejor de lo que acostumbraban en su república antigua, porque ejercitábamos con

---

<sup>28</sup> Id. Lib. 10°, cap. XXVII, p. 924. Es oportuno advertir sobre esto que, en la opinión de Sahagún, el medio ambiente influye de igual manera en los españoles nacidos en América, por lo que éstos muestran las mismas inclinaciones que los indios.

ellos la blandura y piedad que entre nosotros se usa, comenzaron a tener bríos sensuales y a entender cosas de lascivia...<sup>29</sup>

La “maldad” de los indios se debe, según estas palabras de Sahagún, al medio ambiente y se acentúa porque el orden prehispánico ha sido destruido. Los indios son peores en el cristianismo de lo que eran antes del mismo.... la doctrina cristiana, el abandono de sus antiguas creencias y costumbres, no ha hecho mejores a los indios, como los misioneros lo esperaban. Sin embargo, fray Bernardino opinó que la destrucción era necesaria: el antiguo orden estaba íntimamente mezclado con la idolatría de tal manera que no se podía desaparecer lo idólatrico sin acabar también con la excelente moralidad prehispánica.

El indio prehispánico del autor de la *Historia general* era idólatra en todas sus costumbres, pero no por ello carecía de virtudes. El indígena, bajo el régimen de los cristianos, si bien ya conoce el mensaje de la verdadera religión, no acaba de abandonar sus antiguos errores (los de la religión prehispánica) y, además, se encuentra en un estado tal que ha perdido también sus antiguas virtudes. Fray Bernardino se lamenta así también de la propia incapacidad de los misioneros para mantener a los indios tan virtuosos como antes: no tienen el rigor de los antiguos, tampoco pueden restaurar el antiguo orden. Por ello Sahagún exhorta a todos los misioneros para que vigilen a los indios, para descubrir y extirpar idolatrías, para hacer efectivamente cristiano al indígena. Una vez más, esto no obsta para que Sahagún resalte el papel de los indios en la evangelización, elogiando su capacidad para aprender latín y para ayudar en la composición de sermones en náhuatl, dando noticias sobre sus informantes, los que le ayudaron a recopilar la materia de su obra.

Nuestro franciscano nos ofrece así una imagen compleja del indio, con virtudes y defectos, advirtiendo sobre su idolatría y su poca disposición al sacerdocio, elogiándolo por su sabiduría y capacidad de aprender. Aunque sospecha de idolatría en todas las cosas de indios -por lo cual se esmera en describir atuendos, comidas y distintas frases y usos para que los misioneros adviertan la idolatría-, no nos presenta una imagen meramente negativa del indio. Aunque admira el orden prehispánico, su “filosofía moral” y las habilidades del indio para aprender nuevos oficios con los cristianos, tampoco se deja llevar por el optimismo, pide cautela a los misioneros para que sigan indagando sobre ocultas idolatrías. Así, en el libro undécimo, al describir lo que los indios creen de las cosas naturales,

---

<sup>29</sup> Ibid. p. 924-925.

advierte también errores en muchos saberes prehispánicos y da cuenta sobre los cultos antiguos que persisten en lugares de culto cristianos, por costumbre<sup>30</sup>... Sahagún nos presenta así al indio como idólatra y cristiano, como bueno y malo a la vez: el cristianismo sacó a los indios de sus antiguos errores aunque el neófito indígena sigue siendo idólatra por costumbre, aunque con esos errores desapareció también una moralidad admirable...

## 6. Fray Jerónimo de Mendieta

Fray Jerónimo de Mendieta retoma varias de las opiniones de los autores tratados anteriormente. Su punto de partida es también que los indios encontrados en estas tierras no eran cristianos pero, a diferencia de sus antecesores, distingue grupos diferentes de no-cristianos:

Sabemos que este príncipe de las tinieblas, queriendo oscurecer a los hombres la luz de la Santísima Trinidad (en que estriba y se funda la Ley evangélica), ordenó contra ella tres haces, y levantó tres banderas de gente engañada y pervertida, con que desde el primer nacimiento de la Iglesia le ha ido continua batería; que son la perfidia judaica, la falsedad mahomética y la ceguera idolátrica; dejando atrás la malicia casera de los herejes, que no menos pernicioso ha sido, y podemos decir que más molesta.....<sup>31</sup>

Y con ello distingue también maneras de conversión:

Donde somos advertidos que no de una misma manera se han de haber los ministros en el llamamiento de los unos que de los otros, sino de diversos modos, conforme a la diferencia de los términos que el Salvador usa en cada una de las vocaciones. Porque para con los **judíos**, que son gente enseñada en la Escritura Sagrada, y que no pecará sino de pura malicia, basta que el predicador proponga la verdad de la palabra de Dios: y éste es suficiente llamamiento para esta nación.... Mas para con los **moros**, que podrían pecar de alguna ignorancia (aunque crasa) de la verdad de la ley de Escritura (por estar sus entendimientos pervertidos con los ciegos errores de su falso profeta Mahoma), era menester que sus predicadores y ministros no solamente les propusieren la palabra de la verdad cristiana, más también los metiesen en el camino de la guarda de ella, comprobando su predicación con el ejemplo de la buena vida y buenas obras, y mostrándoles el puro celo que les movía de la salvación de sus almas.... Pues para con estos **indios gentílicos**, que además de la ignorancia del camino de la Verdad, están

<sup>30</sup> Id. lib. 11°, cap. XII, p. 1142 y ss. Sobre la costumbre como un obstáculo de la evangelización trataremos mejor en la última parte de este trabajo.

<sup>31</sup> Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, noticias del autor y de la obra Joaquín García Icazbalceta, Estudio Antonio Rubial García, Col. Cien de México, CONACULTA, México, 1997. t. I, lib. 1°, cap. II, p. 108.

ocasionados y dispuestos para caer, así en las cosas de la fe como en la guarda de los mandamientos de Dios, de pura flaqueza, por ser la gente más débil que se ha visto, no bastará la simple predicación del Evangelio, ni la comprobación de la doctrina por el buen ejemplo de los ministros, ni el buen tratamiento de parte de los españoles, si juntamente con el amor de sus padres espirituales, y el celo que en ellos vieren de su salvación, no tuvieren también entendido que los han de temer y tener respeto, como hijos a sus padres, y como los niños que se enseñan en la escuela a sus maestros. Porque pensar que por otra vía han de ser encaminados en las cosas de la fe cristiana, y hacerse en ellos el fruto que se debe pretender, es excusado. Y por tanto, de estos dijo Dios a su siervo: compélelos a que entren, no violentados ni de los cabellos con aspereza y malos tratamientos (como algunos lo hacen, que es escandalizarlos y perderlos del todo), sino guiándolos con autoridad y poder de padres que tienen facultad para ir a la mano a sus hijos en lo malo y dañoso, y para apremiarlos a lo bueno y provechoso; mayormente a lo que son obligados y les conviene para su salvación.<sup>32</sup>

Los indios, como los gentiles, desconocen el Evangelio y Mendieta está convencido de que, además de la predicación y buen ejemplo, el indio debe estar sujeto a los españoles para convertirse y mantenerse en la nueva fe. Aunado a ello considera al indio como un ser inferior y débil frente a los españoles, son como hijos o como alumnos propensos como ningún otro a caer en el error, ante su gentilidad no basta la palabra y el ejemplo: es necesaria la sujeción. Esa debilidad le permite pensar que “las ánimas de los indios” carecen de cualquier conocimiento o costumbre o religión fuerte, de tal manera que son:

...no ánimas como quiera, sino **ánimas tan tiernas y blandas como la cera blanda, para imprimir en ellas el sello de cualquier doctrina**, católica o errónea, y cualesquier costumbres buenas o malas que les enseñaren; y gente sin defensa, ni resistencia alguna, para ampararse de cuantas opresiones y vejaciones que hombres atrevidos y malos cristianos les quisieren hacer, no teniendo más de la defensa y amparo que su rey desde tan lejos les proveyere; y por el consiguiente, gente que necesita tener vigilantísimo y continuo cuidado y memoria de mirar por ellos el príncipe y señor que los tiene a su cargo.<sup>33</sup>

Además de débiles, los indios son considerados ánimas dispuestas para *imprimir* en ellas la doctrina cristiana. Parece que las costumbres del indígena no cuentan, que pueden

---

<sup>32</sup> Id. Lib. 1º, cap. IV, p. 119, 120, 121. Subrayado mío.

<sup>33</sup> Id. p. 122. Subrayado mío.

borrarse fácilmente o que no existieron nunca<sup>34</sup>; como si el indio sólo estuviera a la espera de alguien más fuerte que él para seguirlo, hasta que otro más fuerte lo sustituya: el diablo primero, los conquistadores y evangelizadores después. Una vez más, parece que el indígena no distingue correctamente el bien del mal, sólo sigue la opinión del más fuerte. La *debilidad* de los indios convence al franciscano de que hay que tener cuidado en su conversión y conservación dentro del cristianismo, de que la única manera de lograrlo es dominándolos.

Sin embargo, esa misma docilidad vuelve a los indios los más virtuosos entre los cristianos, tanto que “como el demonio los conoce por tímidos y pusilánimes, procura de inquietarlos por esta vía [apareciéndoseles] por hacerles vacilar en las cosas de la fe cristiana”. Esto es, si los indios permanecen fuera del cristianismo están dominados por el demonio, si se cristianizan son acechados por él para que vuelvan a caer. El diablo es el eterno enemigo del hombre y los indios son muy débiles para resistirlo.

Fray Jerónimo, en su descripción de la labor y logros franciscanos de la “época dorada”, quiere demostrar la real conversión del indígena, sus pruebas son la docilidad y simplicidad de los indios quienes son como “cera blanda” en la cual sin dificultad se imprimen las doctrinas evangélicas, de tal manera que los indios no sólo aprenden las costumbres cristianas, sino que demandan con vehemencia los sacramentos tanto que:

El ejercicio y ocupación de algunos de estos naturales, más parecía de religiosos que de gentiles recién convertidos, porque tenían mucho cuidado de guardar la ley de Dios y de cumplir y poner por obra todo cuanto el confesor les mandaba, por dificultoso que fuese, áspero o penoso, o en detrimento de su hacienda.....<sup>35</sup>

Para Mendieta si las cosas no seguían como en la “época dorada” era porque los franciscanos habían perdido autoridad y los demás españoles no se ocupaban de adoctrinarlos, grave error porque “se pervierte su lumbre natural por falta de fe y de la gracia”. Con ello Mendieta se refiere a la idolatría en que vivían los indios antes de la llegada de los españoles, pero también es válido para el descuido en que se deja a los indígenas si no se continúa la evangelización y el cuidado religiosos. Como vimos: el diablo asecha constantemente, pero también la condición en que los españoles los tienen los

---

<sup>34</sup> Sobre las costumbres y su importancia como obstáculo de la evangelización trataré en la tercera parte de este trabajo.

<sup>35</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XLIV, p. 453.

vuelven peores de lo que eran; en esto Mendieta y Sahagún están de acuerdo, por lo que fray Jerónimo destaca:

la vergüenza que los cristianos deberíamos tener de que unos infieles, y de menos talento, hayan tenido en su infidelidad mejor policía y gobierno, en lo que es costumbres morales, que el que tienen, siendo cristianos, debajo de nuestra mano.<sup>36</sup>

El indio es pues, en la mentalidad de Mendieta, inferior al español (débil, ignorante y simple), pero esa inferioridad puede llevarlo a ser el mejor cristiano al mismo tiempo que la presa más fácil para el demonio, por ello es necesaria la sujeción.

La existencia de Dios y la verdad del cristianismo es para los españoles tan evidente como la existencia del Demonio. Ante este panorama los indios son clasificados como no-cristianos: gentiles e idólatras. Clasificación negativa puesto que al *error* de desconocer el cristianismo se suma el peligro de ser presas fáciles del demonio, quien los engaña con una falsa religión. La caracterización de estos autores vacila entre las virtudes morales del indígena prehispánico y su maldad idolátrica, entre sus capacidades para ejercitar oficios y aprender cuestiones cristianas y su inferioridad frente al carácter español. Una simplicidad y docilidad loable si se someten a los españoles pero execrable porque los mantuvo, o los mantiene, esclavos del demonio (sus antiguos dioses).

De esta manera, los misioneros consideraron también que el carácter demoníaco de los indios condujo a Dios a permitir el descubrimiento de América, para iluminarlos con la evangelización cristiana y castigarlos con la conquista: los indios fueron guerreros ante el conquistador y dóciles ante la evangelización. Y todo esto es el resultado del encuentro entre dos culturas diferentes y de la inclusión del indígena dentro del marco de la historia universal.

---

<sup>36</sup> Id. Prólogo al lib. 2º, p. 179

## 1.2. HUMANIDAD DEL INDIO E HISTORIA UNIVERSAL

Tales fueron las primeras impresiones sobre la nueva realidad: el indio. Pero la imagen que los religiosos se formarían de él no se agotó en el hecho de que *no eran cristianos* y estaban *dominados* por el demonio. De hecho, de ello se sigue algo importante: el indio es hombre - aunque sea inferior al español- y, como tal, es parte de un contexto mayor, la historia universal. La nueva realidad adquirió sentido para los misioneros: los indios eran hombres porque si no lo fueran el demonio no tendría cuidado de ellos. Como *ser* el indio es parte de la creación, como *hombre* es descendiente del Adán bíblico y parte de la historia que comienza con el pecado original<sup>1</sup>.

Ante todo se buscó salvaguardar la unidad del género humano. Si no, se hubiera caído en la necesidad de postular una segunda creación y la existencia de otro dios que hubiera creado a estos hombres. La inclusión de América en la historia universal se realizó desde la religión cristiana: todos somos parte de la historia de la salvación y Dios nos confirió la oportunidad para volver otra vez al paraíso. Los indios, vistos desde el cristianismo, fueron asimilados a pueblos antes conocidos y valorados de acuerdo con categorías europeas: endemoniados, gentiles, idólatras, infieles, pecadores, etc... Los indios desde la perspectiva cristiana eran inferiores a los españoles, ya sea por sus costumbres o a causa del clima, pero eran hombres sujetos de salvación.

Las interrogantes eran muchas -sobre todo porque antes no se había tenido noticia de los indios y porque en los libros antiguos no se habla de ellos (al menos explícitamente)- de tal manera que era difícil saber cuándo se separaron del resto de la humanidad; ello comporta también la gravedad de que el indígena desconozca el cristianismo: los indios ignoraban la manera en que podían volver a Dios y lograr su salvación.

---

<sup>1</sup> “He aquí, pues, el segundo mundo, el del hombre caído, el del hombre histórico, porque mientras perduró en su estado de inocencia, no puede decirse que tuviera historia propiamente hablando. Ahora bien, este segundo mundo ya no se aloja, como el primero, en un abrigado huerto de delicias y abundancia, sino en un inclemente valle de lágrimas...” Edmundo O’ Gorman, *La invención de América, Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, 3° ed., FCE, col. Tierra Firme, México, 1984. p. 71. Por otra parte: “...ya las primeras palabras de la Biblia:

En el principio creó Dios los cielos y la tierra...  
 enuncian –en la forma más escueta que pueda pensarse- no sólo el inicio del mundo, sino también de la historia. ... la frase implica a la vez que Dios es trascendente con respecto a su creación y que el tiempo –la historia- es finito, ya que tuvo un principio y por ello mismo debe tener también un final” en Elsa C. Frost, *Este nuevo Orbe*, CCyDEL, UNAM, Serie Nuestra América 52, México 1996, p. 14.

Los religiosos de la época buscaron el origen del hombre americano, indagaron si había referencias a ellos en los libros antiguos, sobre todo en la Biblia, y se preguntaron por qué Dios los había mantenido ocultos a los cristianos hasta ese momento, por qué había permitido que se perdieran tantos siglos en manos del demonio. Éstas eran cuestiones que sólo Él sabe; a lo más, lo que se podía hacer era suponer e investigar sobre ello o ensayar distintas respuestas, pero eso sí: todo sería explicado dentro del marco religioso cristiano.

### **1. La humanidad del indio.**

La inclusión del indio en la historia universal comporta su clasificación dentro del género humano, con ello se conserva la unidad fundamental: los indios tienen el mismo origen que todos los hombres, aunque hayan olvidado su procedencia, aunque sean tan diferentes (y a la vez tan asimilables) a otros pueblos<sup>2</sup>. Esta aclaración es importante: los misioneros nunca dudaron de la humanidad de los indios, en esa época se discutió sobre su grado de racionalidad, pero no sobre su humanidad<sup>3</sup>.

En la tradición cristiana sólo hay un Dios que creó todo y los indígenas son criaturas y son hombres. Si se llamó “bestias” o “animales”<sup>4</sup> a los indios fue por insulto o para reclamar que se les tratara como tales, pero no porque se les negara humanidad. De hecho, la única razón de que se haya podido dudar de la humanidad del indígena tal vez viene de la creencia medieval en la existencia de antípodas y los indios, por estar al “otro lado del

---

<sup>2</sup> De hecho: “...la historia es universal porque todos los hombres tienen un mismo origen:

<<cualquiera que nazca hombre, es decir, animal racional y mortal, por más rara y extraña que nos parezca su forma, color, movimiento o voz, o por cualquiera otra virtud, parte o cualidad natural, ningún fiel dudará que trae su origen del primer hombre>>

Uno es pues el género humano, pecador con Adán y redimido por Cristo, y una y la misma es la meta final.” en Elsa C. Frost, *La historia de Dios en las Indias, Visión franciscana del Nuevo Mundo*, Tusquets editores, México 2002. p. 73. La cita procede de San Agustín, *La ciudad de Dios*, XI.

<sup>3</sup> El tratamiento de este capítulo sobre la *humanidad del indio* y del capítulo siguiente sobre la *racionalidad* del mismo, se basa sobre todo en los textos de los misioneros franciscanos que hemos mencionado hasta el momento y está orientado a exponer los supuestos culturales de los evangelizadores y los indios en el siglo XVI. Dejo para el Anexo 1, al final de este trabajo, lo referente a la Polémica de Valladolid (1550-1551), entre Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas, porque tales personajes quedan fuera de mi objeto de estudio y, sin embargo, comúnmente se piensa en ellos cuando se habla de estos asuntos.

<sup>4</sup> Sobre estos calificativos y lo que algunos estudiosos contemporáneos han considerado al respecto ver el Anexo 1.

mundo“, fueron llamados así, si bien su forma física era la de un hombre completo y no la de los seres extraños que describían los textos medievales.

Debemos señalar que son muchas las causas de que jamás se dudara de la humanidad del indio americano: su lengua (aunque fueran idiomas desconocidos para los españoles)<sup>5</sup>, su organización, sus edificios, sus artes. Cortés mismo en sus cartas describe a los indios con admiración y sin asomo de duda sobre su humanidad; prueba de ello es que lo primero que hacía era pedirles que aceptaran la soberanía del rey español (¿pueden animales u otros seres extraños ser vasallos del rey español?) y predicaba la falsedad de la idolatría y la verdad del cristianismo (no iba a predicarles a animales). Pero en términos netamente religiosos hay una razón infalible que hace evidente la humanidad del indio: que estaba en poder del demonio.

Las costumbres americanas eran raras para conquistadores y misioneros, algunos de sus usos (calificados de viciosos por los españoles) y sobre todo sus rituales religiosos, hacían que los indios parecieran endemoniados. ¿Y qué pensar de quienes tocaban tambores de noche, gritaban llamando a sus dioses, se perforaban la lengua y los oídos para ofrecer sangre a sus ídolos, mataban personas ante un altar y desollaban el cadáver para vestir su piel, comían el resto del cadáver y danzaban frente al fuego con ese ropaje? Ninguno de quienes escribieron sobre las cosas de indios dejó de señalar, espantado, la antropofagia o las creencias en agujeros, en los sueños, el uso de hongos alucinógenos y bebidas embriagantes con fines religiosos que había en estas tierras. ¿Y no son los vicios propios de los hombres ? ¿No es el diablo el principal enemigo del género humano y busca su mal comportamiento ?

A Motolinía no se le escaparon estos usos, para él el ataque a las costumbres indígenas era la batalla de los frailes contra el demonio:

---

<sup>5</sup> Al respecto dice fray Juan de Torquemada: “La primera [oración ante Moctezuma] hizo Nezahualpilli, rey de Tetzcuco, que por ser muy sabio y gran retórico y haberse conservado la memoria de su oración, por ser muy elocuente, la pondré aquí para que vean cuán mal hablan de estos indios los que los tienen por bestias, y se disuadan de tan conocido y pertinaz error...” en *Monarquía Indiana*, Inst. de Inv. Hist., UNAM, lib. 2°, cap. LXVIII, t.1. p. 268. De hecho se elucubraron etimologías para lograr una filiación entre los indios y pueblos antes conocidos, sobre todo con los judíos, como el caso de Las Casas, según refiere Torquemada en su *Monarquía Indiana*, Lib. 1°, cap. IX, t. 1 p. 36 y ss, y algunos argumentos usados por fray Gregorio García en su *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, estudio preliminar Franklin Pease G. Y., Edición facsimilar de la 2ª impresión Madrileña de 1729, con anotaciones y apostillas marginales del editor don Andrés González de Barcia, FCE, México, 1981. Estos argumentos serán tratados en la segunda parte de este trabajo, cuando se hable del lenguaje.

Acabados estos ídolos (que), estaban públicos, de destruir, dieron tras los que estaban encerrados de los pies de las cruces como en cárcel; ya podéis ver ¿cómo le iría al demonio cuando le pusiesen su imagen con la cruz?... pienso que acordó de irse a las sierras y montes, y desde allá aún había miedo de la Cruz de Cristo que iba tras él, y desde allí a tiempos hacía sus asaltos, como adelante diré; y así (fue) destruyendo Dios el poderío del demonio y su idolatría, no sólo la pública más también la que ponían en lugares escondidos, so especie de alguna imagen o cruz; porque aunque algunos había malos, que escondían los ídolos, no faltaban otros de ellos ya convertidos que les parecía mal y avisaban de ello a los frailes, y no faltó quien aún de esto los quiso argüir no ser bien hecho; agora que quizá ignoraban lo que Dios manda a este propósito en el Deuteronomio, capítulo 7 y 12, y en otras partes de la Escritura...<sup>6</sup>

Con las cruces *se desterraba al demonio*, aunque por mucho tiempo los indios se reunían en lugares apartados para continuar con sus antiguos ritos. Por ello los misioneros vieron la necesidad de catequizar a los naturales, para desterrar al demonio también de sus almas: los indios debían saber lo que Dios (el verdadero, el cristiano) había ordenado a los hombres, buscando su salvación.

Para Motolinía los indios, con vicios y virtudes, estaban engañados por el demonio, pero no por ello eran menos responsables de sus acciones, como cualquier otro pueblo en esta situación. En este sentido las “diez plagas” que acosaron a los indios fueron

...las más de éstas por crueldad y codicia de los hombres, aunque permitiéndolo Dios, y de aquí es lo que el profeta dice: *Domine ecce tu iratus es, et nos peccavimus, propterea erravimus*. Por los pecados de estos naturales fue Dios movido a ira contra ellos, y los castigó, como dicho es, e su saña e ira se indignó contra ellos. *Misit in eos iram indignationis suae*.<sup>7</sup>

Dios castiga a los indios por su idolatría, por desconocerle y por dejarse engañar por el demonio, lo cual es para los franciscanos, al mismo tiempo, prueba de su humanidad. Tal

---

<sup>6</sup> *Memoriales*, p. 42. El Deuteronomio 7:5 dice “Así por el contrario, habrás de hacer con ellos: derribaréis sus altares, romperéis sus cipos, abatiréis sus *aseras* y daréis al fuego sus imágenes talladas...” y 12:2 y 3 “Destruiréis enteramente todos los lugares donde las gentes que vais a desposeer han dado culto a sus dioses, sobre los altos montes, sobre los collados y bajo todo árbol frondoso; abatiréis sus altares, romperéis sus cipos, destruiréis sus *aseras*, quemaréis sus imágenes talladas y sus dioses y haréis desaparecer de la memoria sus nombres”. Uso la Biblia Nácar-Colunga.

<sup>7</sup> *Memoriales*, p. 31. Sepúlveda, el polemista de Valladolid, trata este mismo tema desde otra perspectiva: ve la necesidad de obligar a los indios a cumplir la ley natural, esto es, para él los españoles deben obligar a los indios a que no realicen sacrificios humanos (porque ello es contra la ley natural) y deben castigarlos por este pecado; esta es, para él, la tercera causa de guerra justa. Ver el Anexo 2, sobre la ley natural y su papel en la justificación de la guerra a los indios.

vez todavía alguien diga que en el siglo XVI se dudó de la humanidad del indio, pero si buscamos notas más obvias, más directas en esta apreciación, no podemos olvidar que fray Toribio, en su defensa del trato que se dio a los indios con la conquista y después de ella, nos dice:

Harta insensibilidad fue tratar y estimar más un caballo o un otro animal, que una criatura hecha a imagen de Dios.  
 ...tratando a los hombres peor que a bestias, y tuviéronlas en menos estima, como (si) en la verdad (no) fuesen criados a la imagen de Dios.<sup>8</sup>

Según Motolinía los indígenas americanos fueron creados a imagen y semejanza de Dios, esto es: son hombres. Y no sólo eso, sino que

... plega a Nuestro Señor que [de] ninguno de los que agora le son contrarios se diga lo que sigue, a saber: *hi sunt quos aliquando habuimus in derisum et in similitudinem improperii, &c.*, éstos que improperábamos con vituperios y los teníamos por bestias, los cuenta Dios entre los justos, e nos por burlar de ellos, nos quedamos detrás y en muy bajo lugar...<sup>9</sup>

porque los indios parecen aventajar a los españoles en el ejercicio de la religión, porque se muestran más devotos y piadosos que ellos, porque son humildes como los primeros cristianos, etcétera. Desde los escritos de Motolinía los indios son considerados hombres y, por lo tanto

...a qué trabajo no se pornán los frailes por Dios y por las ánimas que Él crió a su imagen y redimió con su preciosa sangre, por las cuales Él dice haber pasado días de dolor y noches de mucho trabajo: *noctes laboriosas enumeravi mihi.*<sup>10</sup>

Era pues obligación de los religiosos trabajar por su salvación, conducirlos al conocimiento del Evangelio, conservar lo bueno que los indígenas tenían en su gentilidad y destruir su idolatría. Los misioneros debían enfrentarse con las costumbres prehispánicas, intentar

---

<sup>8</sup> *Memoriales*, p. 26 y 36, respectivamente. Sahagún en el prólogo de su *Historia general*, p. 64, dice: “Pues es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedientes del troco de Adam como nosotros”. Por su parte, en Fray Juan Focher O. F. M., *Itinerario del misionero en América*, Texto latino con versión castellana, introducción y notas del P. Antonio Eguiluz. O. F. M. Madrid 1960, p. 99, dice: “Son múltiples, en efecto, los lazos que unen y ligan a los fieles entre sí, como dice Gabriel ubi supra: están unidos por la fe, la esperanza, la caridad; unidos en la Iglesia, mediante unos mismos preceptos así humanos como divinos y en la única cabeza Cristo Jesús. Nada de esto les liga con los paganos, si no es en cuanto *tienen idéntica naturaleza humana*;...” Subrayado mío. El polemista Sepúlveda, por su parte, los califica como “hombrecillos” o casi como “monos”, como tratamos en el Anexo 1.

<sup>9</sup> *Memoriales*, p. 128.

<sup>10</sup> Id. p. 225.

erradicar muchas de ellas e implantar el cristianismo: iniciarlos en los temas bíblicos para mostrarles el principio de la historia, su sentido, su culminación en el juicio final. La humanidad del indio prehispánico era obvia para Sahagún, cuando admiró su organización, civilidad, instituciones y religiosidad. Ya otros autores, como Mendieta y Motolinía, reconocieron la humanidad del indio devoto del cristianismo. Se complementa así la imagen del indio que antes habíamos señalado: no cristiano, endemoniado y ahora, en tanto que hombre, parte de la historia universal.

## **2. Historia providencial.**

La historia del hombre según la concepción cristiana está dotada de sentido, con un principio y un fin bien definidos (la creación y el juicio final), con un objetivo preciso (hacer méritos para volver al paraíso) y con la certeza de la ayuda divina: Dios interviene en la historia por distintos medios y ofrece a todos la oportunidad de salvación. Esta historia, con un sentido religioso definido y con la salvación por objetivo, es la historia providencial.<sup>11</sup>

De esta manera la historia inició con la caída causada por el pecado original y las fuerzas que intervinieron en ella, algunas de sus características principales se remontan a la creación. Dios es quien creó el universo y el tiempo, tiene a su servicio a todos los seres que ha creado, entre ellos, por supuesto, al hombre y a los ángeles, pero no hay que olvidar al demonio, causante del pecado original y, con ello, de la historia<sup>12</sup>. Dios se sirve de todas las criaturas para sus fines: probar la fidelidad del hombre, dar a conocer sus designios, conducirlos a la salvación, etc.

La historia en la tradición cristiana es una línea temporal continua pero problemática. Su transcurso está dominado por las caídas y redenciones del género humano (o de un

---

<sup>11</sup> Sobre esto ver “América: ruptura del providencialismo”, en Elsa Frost, *Este nuevo orbe*. Interesante es percatarse que el fin del mundo, en la concepción anterior al siglo XVI, se había retrasado porque aún había quienes no tenían noticia del mensaje cristiano y, por lo tanto, no tenían acceso a la salvación.

<sup>12</sup> “El paraíso no tiene desarrollo, aunque haya tenido un principio. Pero versículos más adelante, nos encontramos con el relato sobre el pecado original, cuya conclusión lógica es dar a la historia el sentido de una peregrinación expiatoria. El tiempo del hombre es ahora un tiempo finito, puesto que por el pecado ha entrado la muerte en el mundo. Sin embargo, si la humanidad se ha alejado de su Creador por su desobediencia, en Dios existe una disposición para redimir a su criatura”, en Elsa Frost, *Historia de Dios en las Indias*, p. 27.

pueblo determinado) donde siempre queda un resto fiel. En este sentido, Elsa Cecilia Frost habla de una *compensación* en la historia:

...los hombres fueron creados a fin de ocupar el lugar que la rebelión de los ángeles había dejado vacío. De ahí el odio del Demonio hacia el hombre al que hizo caer....<sup>13</sup>

seguido por la elección del pueblo judío y, luego que estos rechazaron al Mesías, la elección de los gentiles. Y así, hasta el descubrimiento y evangelización de los indios americanos quienes, en este orden de ideas, sustituyen a los cristianos perdidos con la Reforma protestante.

Señalemos que la causa del alejamiento de Dios en esta historia es siempre la maldad humana. Esta maldad proviene tanto del libre albedrío como de la influencia del demonio. El libre albedrío no nos lleva a la perfección absoluta puesto que el hombre es un ser limitado y puede perderse en el camino de diversas maneras: equivocándose sin ver la verdad<sup>14</sup> o dejándose tentar por el demonio, por elección. El demonio tienta al hombre y lo engaña con falsas verdades, porque es su mayor enemigo y porque quiere ganar almas para el infierno; el hombre elige aceptar o no la tentación o bien, es engañado o encuentra la verdad. Sin embargo Dios no es malo, si admite la acción del demonio es porque así se ejercita la libertad y la racionalidad humanas y, lo más importante, logra así sus propósitos conforme a un plan, en el cual tiene elegidos (instrumentos de sus planes) para corregir las maldades del demonio y de la soberbia humana<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Elsa C. Frost, *Este nuevo orbe*, p. 26. Ver también de la misma autora *La historia de Dios en las Indias*, donde expone la teoría de la *compensación*, p. 85: “...Dios acaba por asemejarse a un padre que no quiere ver su casa vacía, ya que la creación de la humanidad responde justo a ese deseo. Así, las compensaciones van dándose una tras otra. Cuando unos invitados fallan, invita a otros. Si los ángeles se rebelan, crea a los hombres; si éstos caen en pecado, no sólo les promete un redentor, sino que elige un pueblo especial en cuyo seno debía nacer el Mesías. Si Israel rechaza a Cristo, el mensaje pasa a los gentiles, con que se justifica que sean ellos portadores de la palabra divina”. Ver también la p. 236 y ss., donde la autora expone la manera en que los franciscanos del siglo XVI emplean también esta idea para explicar la presencia de los pueblos americanos.

<sup>14</sup> Sobre la racionalidad, su papel para discernir lo bueno de lo malo y su relación con el descubrimiento de la ley natural, ver el Anexo 2.

<sup>15</sup> La idea de que Dios influye en la historia es consecuencia también de la *compensación*: “La cadena de catástrofes y fracasos, de infidelidades y caídas, de avances y retrocesos [en la historia] tenía un sentido: Dios rehace una y otra vez la historia que el pecado, sea de los ángeles o de los hombres, amenaza con desviar de su curso.” En Elsa Cecilia Frost, *Historia de Dios en las Indias*, p. 237. Ver también la p. 240-241, donde la autora señala que Sahagún interpreta también de esta manera la presencia de los indios en la historia.

De esta manera los indios, como todos los hombres, pueden ser objeto del engaño del demonio y, como otros pueblos, sucumbir a la soberbia, alejarse de Dios y errar adorando a falsos dioses<sup>16</sup>. El hombre está obligado a seguir a Dios, a cumplir sus preceptos porque cuenta con las facultades para descubrir algunos de ellos (los de la ley natural) y es deber de los cristianos luchar contra el demonio: acabar con la idolatría y con el pecado<sup>17</sup>... éstas eran las tareas por cumplir en la historia, para obtener la salvación luego del juicio final. Al describir a los indios, los españoles los incluyen en la humanidad, al evangelizarlos les dan a conocer su deber dentro de la historia de la salvación. Notemos que esa inclusión se da desde el terreno sobrenatural, el de la religión, y con ello se transforma todo el sentido que el mundo prehispánico tuviera en sí mismo antes de la llegada de los españoles, como señala Luis Villoro:

El rostro “sobrenatural” de América es, pues, aquél con el que entra en la historia y destino universales... No es una máscara que se añadiera a su verdadera carne; es la faz que adquiere el mismo pueblo al ingresar en la realidad histórica que dirige la providencia.... El ser del indio adquiere una dimensión maligna que efectivamente le corresponde, pues que va en contra de la dirección de la humanidad regida por Dios mismo. Ésa es la dimensión de su ser que resalta a los ojos del hombre que la descubre y, a la vez, de la misma providencia que utiliza al descubridor.<sup>18</sup>

De esta manera, misioneros y cronistas consideraron la historia de América (y la de la humanidad toda) como una historia sobrenatural: para ellos los indios estuvieron muchos años en poder del diablo y Dios condujo a los españoles al nuevo continente, les dio la victoria con la conquista y los ayudó en la conversión de los indios. Los hechos fueron adjudicados a Dios pues no dejaba de ser milagroso que pocos españoles hayan podido con toda la empresa de conquista y porque debía haber algún significado en que se hubiera descubierto el Nuevo Mundo en ese momento: el siglo XVI, siglo de grandes cismas religiosos. El auxilio de Dios en la empresa era claro; lo problemático era hacer encajar

---

<sup>16</sup> Según el salmo 95, 5 “todos los dioses de los pueblos son demonios” y “...los Padres de la Iglesia jamás pusieron en tela de juicio esta identidad entre los demonios y los dioses paganos y todo obstáculo al cristianismo, toda recaída en el paganismo, todo brote de herejía fueron vistos, en consecuencia, como obra del Demonio” Elsa Frost, *Este nuevo orbe*, p. 25.

<sup>17</sup> Sobre la ley natural y su relación con la ley divina, así como sobre la obligación de terminar con la idolatría que tienen los cristianos, véase la postura extrema de Sepúlveda en el Anexo 2.

<sup>18</sup> Luis Villoro, *Grandes momentos del indigenismo...*, p. 83-84.

cada uno de los acontecimientos y de los actores en los planes divinos, explicarlos en el curso de la historia de la salvación, dotar de, o descubrir su sentido providencial.

Desde los primeros contactos con el continente interviene Dios, la historia es providencial, esto es, guiada por Dios, en la cual todo tiene una razón de ser y cada uno un papel en ella. Así Bernal Díaz:

Digo que todas nuestras victorias son por mano de nuestro Señor Jesu-Cristo....<sup>19</sup>

Igualmente, Mendieta reclama el valor de su obra:

...con más razón podré yo escribir estas menudencias (si así se sufre llamarlas), pues escribo historia verdadera y no forjada de mi cabeza, no profana sino eclesiástica, ni de capitanes del mundo sino celestiales y divinos que se sujetaron con grandísima violencia al mundo, demonio y carne, y a los príncipes de las tinieblas y potestades infernales.<sup>20</sup>

Motolinía también señaló una y otra vez que Dios es quien realizó, por medio de los religiosos, la conversión de los indios:

Cuanto a lo de las confesiones, paréceme que basta con el [lo] dicho, por lo cual quienquiera podrá claramente ver lo que en ellas parece ser obra del Espíritu Santo, y ¿quién hay que considerando estas cosas no ve que el buen pastor y solícito Jesucristo lleva estas ovejas al corral...

Claramente se ve haber venido el Hijo de la Virgen a desatar las obras del demonio, y a plantar el huerto de su Iglesia, y a destruir y quemar las mieses y bosques que el demonio tenía en esta tierra...<sup>21</sup>

Aunado a la certeza del cumplimiento de los planes divinos, el de Benavente se planteó, y aceptó, el misterio del ocultamiento anterior de estos pueblos:

Y lo que más es de considerar, y que causa grandísima admiración es, que tantos y tan grandes montes hayan estado encubiertos tanta multitud de años como ha que pasó el gran diluvio general, estando en la mar océano, adonde tantas naos navegan, y los recios temporales y grandes tormentas y tempestades han echado y derramado tantas naos muy fuera de la derrota que llevan y muy lejos de su navegación, y siendo tantas y en tantos años y tiempos, nunca con estas tierras toparon, ni estos montes parecieron. La causa de esto debemos dejar para el que es causa de todas las causas;

<sup>19</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Cap. XXXIV. Citado en Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 6º ed. por José Gutiérrez Casillas S. J., Porrúa, Biblioteca Porrúa no. 104, México, 1992. Tomo I, p. 133.

<sup>20</sup> *Historia eclesiástica indiana*, Lib. 3º, cap. XI, p. 350.

<sup>21</sup> *Memoriales*, p. 139 y 152, respectivamente.

creyendo que pues él ha sido servido de que no se manifestasen ni descubriesen hasta nuestros tiempos, que esto ha sido lo mejor y que más conviene a la fe y religión cristiana.<sup>22</sup>

De igual manera Torquemada, por ejemplo, se dio a la tarea de describir la historia de los indios, la manera en que estaban distribuidos cuando llegaron los españoles, sus alianzas y pugnas, sus costumbres. Esto es pertinente porque se vio la situación americana como *preparaciones* que Dios hizo para mejor disponer el terreno a los españoles:

Estas cosas puestas en este estado duraron hasta que sonó la trompeta de la divina voz, que fue venir los cristianos con la ley evangélica y conquista que los nuestros hicieron de estas gentes que quiso Dios que así estuviesen divisas para que mejor entrasen los que habían de conquistarlos.<sup>23</sup>

Con esta percepción de los acontecimientos, las crónicas parecen tratar sobre la historia de Dios, la narración de cómo él descubrió y determinó la conquista y evangelización de América, en el momento preciso, por aquellos a quienes había elegido.<sup>24</sup>

El *milagro* del descubrimiento se vio reflejado en los motivos de la conquista. Así Cortés se refirió al emperador Carlos V como el único príncipe sobre la tierra, de la misma manera en que se refirió a la fe católica como la única verdadera:

Después de este sermón yo le torné a hablar, haciéndole saber la grandeza de vuestra majestad, y que como él y todos los del mundo éramos sus súbditos y vasallos, y le somos obligados a servir, y que a los que así lo hacían vuestra majestad les mandaría hacer muchas mercedes...  
 Veán vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y cierto sería Dios nuestro Señor muy servido, si por mano de vuestras altezas estas gentes fuesen introducidas e instruidas en nuestra santa fe católica y conmutada la devoción, fe y esperanza que en estos sus ídolos tienen, en la divina potencia de Dios; porque es cierto que si con tanta fe y fervor y diligencia a Dios sirviesen, ellos harían muchos milagros. Es de creer que no sin causa Dios Nuestro Señor ha sido servido que redescubriesen estas partes en nombre de vuestras reales altezas para que tan gran fruto y merecimiento de Dios alcanzasen vuestras majestades, mandado informar y siendo por su mano traídas a la fe estas gentes bárbaras, que según lo que de ellas hemos conocido, creemos que habiendo lenguas y personas que les

---

<sup>22</sup> Id. p. 199.

<sup>23</sup> *Monarquía Indiana*, lib. 2º cap. LXXXV, p. 309-310.

<sup>24</sup> Se trata de una justificación de la presencia de los españoles en América que es paralela a la que realizó Juan Ginés de Sepúlveda, quien también se ocupa de justificar el derecho de los españoles sobre estas tierras pero utilizando otros argumentos, como la donación del Papa Alejandro VI. Ver su *Demócrates Alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1996.

hiciesen entender la verdad de la fe y el error en que están, muchos de ellos y aun todos, se apartarían muy brevemente de aquella errónea secta que tienen, y vendrían al verdadero conocimiento, porque viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se ha visto.<sup>25</sup>

En este caso también fue Dios quien quiso que se descubrieran estas tierras “en nombre de vuestras reales altezas”, los príncipes cristianos que procurarían la conversión de los indios: de antemano se tenía a los indios por vasallos, sujetos al único príncipe que, en la mentalidad del conquistador, podía lograr la unidad de los pueblos bajo el sino religioso cristiano. Igualmente, el conquistador consideró que los indios **debían** obediencia y veneración al “Dios único creador de todo”, por lo que llamó a castigar o premiar a los indios según “sus deberes”, de acuerdo con las ideas de la época.

Otros temas reflejan el problema de incluir a los indios en la historia. Así el de dotarlos de un linaje adámico y el de buscar sentido a cada elemento del descubrimiento y conquista. Tenemos según el primer tema las especulaciones acerca del origen del hombre americano. Sobre el segundo, las cuestiones en torno a la *compensación* en la historia y a la elección de instrumentos para el plan divino<sup>26</sup>. Adentrémonos, pues en estos temas.

El descubrimiento de un nuevo continente no fue problemático; podría haber sido explicado desde las fuentes tradicionales como una nueva tierra que Dios regalaba para poblar<sup>27</sup>. El problema del descubrimiento de América fue que tenía pobladores y la distancia con los otros continentes era tal que hacía difícil concebir una emigración desde ellos<sup>28</sup>, aunque no había otra opción desde la perspectiva de los europeos. También era imposible pensar que los indios americanos no provinieron de linaje adámico, de los hijos

---

<sup>25</sup> *Cartas de relación*, p. 242 (Quinta carta de Relación, 3 de septiembre de 1526) y p. 22 (Primera carta de Relación, 10 de julio de 1519), respectivamente.

<sup>26</sup> Ver la nota 13 de este mismo capítulo.

<sup>27</sup> Sobre esto ver el trabajo de Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, anteriormente citado. Algunas fuentes que podrían haber justificado esta idea son las reformas europeas –de las cuales hablamos en los *Antecedentes* de este trabajo- o las utopías renacentistas que inspiraron intentos de fundar sociedades perfectas.

<sup>28</sup> Sólo el padre Acosta especula sobre un estrecho por el cual hubieran podido emigrar pero, por supuesto, en su época eso no estaba probado. Ver también la obra de fr. Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo mundo*.

de Noé. Suponerles otro origen comportaba pensar en otro dios que los hubiera creado, lo cual era inadmisibile, o suponerles una naturaleza distinta de la humana, lo que no sucedió.

Muchas hipótesis se plantearon durante el siglo XVI en torno a la procedencia de los pueblos americanos. Tenemos una excelente compilación de estas hipótesis en la obra *Origen de los indios del Nuevo Mundo* (1607) del dominico fray Gregorio García, en la cual “se prueba” que los indios podían provenir de pueblos tan diferentes (en total son veintitrés hipótesis) como los judíos y los franceses. En ella se manejan todo tipo de argumentos: de autoridad (bíblicos y clásicos), lingüísticos, de costumbres, religiosos, de fe y científicos; éstos sobre todo para explicar que los naturales de América difieran tanto de los pueblos de los que, se supone, son descendientes. Su proceder es el escolástico: expone una opinión, varias objeciones y respuestas a ellas, incluso pretende armonizar los distintos pareceres sobre una misma cuestión. García buscó en diversos autores noticias de América, ya sea en forma de profecías -como cuando habla de Séneca y de la Biblia- ya queriendo ver en las descripciones y noticias de diversos autores -como Platón, Aristóteles y algunos padres de la Iglesia- rasgos de América. Tampoco dejó de lado la base bíblica, lo que se sabía por Fe Divina<sup>29</sup>:

La razón porque nos hallamos forçados a decir, que los Hombres de las Indias fueron de Europa, o de Asia, es por **no contradecir a la Escritura Sagrada**, que claramente enseña, que todos los Hombres descienden de Adam; i así no podemos dar otro Origen a los Hombres de Indias; pues la misma Divina Escritura también nos dice, que todas las Bestias, i Animales de la Tierra perecieron, sino las que se reservaron para propagación de su Género en el Arca de Noé. .... De manera, que como para los Hombres, así también para las Bestias, nos es necesidad buscar camino por donde aian pasado del viejo Mundo al Nuevo.<sup>30</sup>

Los franciscanos, anteriores en su mayoría a la obra de García, no difieren de los supuestos planteados por el dominico. Así Motolinía dice, a propósito de la leyenda de los 5 Soles, y fiel a la tradición que

---

<sup>29</sup> Según este autor los fundamentos para saber la procedencia de los indios son: primero, todos los hombres proceden de Adán y después de Noé, segundo las gentes de América son de alguna de las tres partes del mundo conocido y tercero todo lo que sabemos es por ciencia, opinión, fe divina y fe humana. El autor se decide por estudiar todo en base a *opinión*, pues de este tema sólo se pueden obtener argumentos probables. Ver las páginas 8 y 9 de la obra de García, donde lo explica.

<sup>30</sup> Id. p. 36. subrayado mío.

Siempre hemos de huir las nuevas invenciones y opiniones que son contra la común y que todos tienen, y mayormente esto es más verdad, y ansí está mandado por nuestra Iglesia católica con penas de censuras de excomunión en las que esa Iglesia santa y sus santos tienen por verdadera; onde no me quiero entremeter ni disputar cuántos años ha que comenzó el mundo ni si es a los hombres incierto su principio o incógnito como el día del juicio.<sup>31</sup>

Sin embargo los franciscanos, a diferencia de García, no se entretuvieron en probar hipótesis, aceptaron sin más la procedencia de los indios de algún pueblo conocido<sup>32</sup>: Motolinía se deshizo del problema diciendo que los indios eran “puros gentiles”, Sahagún sólo señaló que procedían del tronco de Adán y que llegaron a América buscando el Paraíso Terrenal, y Torquemada los hizo descender de Noé, tal vez de Cam, al tiempo que negó (contra las afirmaciones de fray Bartolomé de las Casas) que procedían de los judíos<sup>33</sup>. Mendieta, por su parte, menciona algunas opiniones al respecto

El dicho P. Olmos tuvo opinión que en uno de tres tiempos, de una de tres partes, vinieron los pasados de quienes descenden los indios; o que vinieron de tierra de Babilonia cuando la división de las lenguas sobre la torre que edificaban los hijos de Noé; o que vinieron después, de tierra de Sichen en tiempo de Jacob, cuando dieron a huir algunos dejaron la tierra; o en el tiempo que los hijos de Israel entraron en la tierra de promisión y la debelaron y echaron de ella a los cananeos, amorreos y jebuseos. También podrían decir otros, que vinieron en las captividades y dispersiones que tuvieron los hijos de Israel, o cuando la última vez fue destruida Jerusalem en tiempo de Tito y Vespasiano, emperadores romanos. Mas porque para ninguna de estas opiniones hay razón ni fundamento por donde se pueda afirmar más lo uno que lo otro, es mejor dejarlo indeciso, y que cada uno tenga en esto lo que más le cuadre.<sup>34</sup>

Quedó así establecido para los franciscanos que los americanos no podían tener otro origen que el adámico, por lo tanto los indios eran hombres creados por el Dios bíblico y, en tanto que creados, también eran parte del plan divino de la historia, tenían un lugar en ella y el hecho de que hubieran permanecido desconocidos y vivido tanto tiempo fuera del cristianismo debía tener algún significado.

---

<sup>31</sup> *Memoriales*, p. 387.

<sup>32</sup> Ver los planteamientos de los franciscanos de manera más completa en Elsa C. Frost, *Historia de Dios en las Indias*, p. 157 y ss.

<sup>33</sup> *Monarquía Indiana*, sobre todo lib. 1º, cap. IX, t. 1, p. 36 y ss.

<sup>34</sup> *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2º, cap. XXII, t. II, p. 268-269.

Desde la perspectiva de los cronistas, la mano de Dios intervino directamente cuando fueron los españoles, precisamente ellos, los que descubrieron estas tierras, y continuó actuando cuando ayudaba a los españoles para que los indios no se rebelaran y pudieran ganar cualquier batalla a los naturales. No obstante queda aún el problema de dotar de significado a cada uno de los acontecimientos sucedidos en torno al descubrimiento, conquista y evangelización de América. Los franciscanos en general coinciden en que Colón, Cortés, la nación española y fray Martín de Valencia fueron instrumentos de Dios para ejecutar sus planes. De igual manera coinciden en que los indios compensan las almas perdidas en los cismas protestantes<sup>35</sup>, con lo cual también se explicaron por qué el descubrimiento se dio en ese momento. Así podemos resumir todas estas señales con el prólogo al libro IV de la obra de Torquemada:

Pero lo que yo quiero aquí ponderar y encarecer es que parece sin duda haber elegido Dios a este animoso capitán don Fernando Cortés para abrir por industria suya la puerta de esta gran tierra de Anáhuac y hacer camino a los predicadores de su evangelio, en este nuevo mundo, donde se restaurase y recompensase a la Iglesia católica en la conversión de las muchas ánimas que por este medio se convirtieron; la pérdida y el daño grande que el maldito Lutero (como en otra parte decimos) había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad; de suerte que **lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra en más u menos número, según la cuenta de Dios**, que sabe con verdad infalible cuántos son los predestinados; y así no carece de misterio que el mismo año que Lutero nació, en Islebio, villa de Sajonia, naciese Fernando Cortés en Medellín, villa de España, en Extremadura..... Y así también en un mismo tiempo que fue (como queda dicho) cerca de el año de diez y nueve comenzó aquella bestia fiera de Lutero a corromper la verdad del evangelio...; y Cortés a publicarlo, fiel y sinceramente a estas gentes que nunca de él habían tenido noticia. En confirmación de esto decimos, según que por sus pinturas ha parecido, que el año en que Cortés nació, que fue el de mil cuatrocientos y ochenta y cinco, se hizo en esta ciudad de México una solemnísima fiesta, en la dedicación del templo mayor de los ídolos que a la sazón se había acabado, en la cual se sacrificaron los cautivos que decimos, tratando de ella en otra parte; aunque según otros, afirman fueron ochenta mil y cuatrocientos los muertos y sacrificados. Donde debemos advertir que el clamor de tanta sangre humana derramada en injuria de su criador sería

---

<sup>35</sup> Ver en Elsa C. Frost, *Este Nuevo Orbe*, p. 65 y ss, un mejor tratamiento de los *signos* y correspondencias que los frailes encontraron e interpretaron sobre América: doce primeros frailes-doce apóstoles, pobreza indígena-imitación de Cristo, premio a España, compensación por los protestantes, año de nacimiento Lutero y Cortés, nombre de Lutero y Valencia, fin del mundo, etc.

bastante (cuando otras cosas muchas que había para mover a Dios al remedio de estas culpas no las hubiera) para que ... Cortés naciese en aquel mismo año (y por ventura en aquel mismo día de tan gran carnicería) fue señal particular y evidencia muy manifiesta de su singular elección.<sup>36</sup>

Así, al surgimiento de algún problema para la cristiandad, de alguien que aleja a las almas de Dios o de gravísimos pecados, corresponde temporal o simbólicamente (recordemos que algunas correspondencias son entre los nombres: Martín Lutero-Martín de Valencia<sup>37</sup>) su contrario: algo o alguien que vendrá a remediar esos problemas.

Los religiosos novohispanos van más allá, pues no sólo interpretan los acontecimientos contemporáneos y les buscan acomodo en el plan divino, además se vuelven a los relatos indígenas antiguos y encuentran en ellos pronósticos que Dios dio a los indios sobre la venida de los españoles pues

La experiencia nos enseña, y la Escritura sagrada lo aprueba, que cuando alguna gran tribulación ha de venir, o Dios quiere demostrar alguna cosa notable, primero muestra Dios algunas señales en el cielo o en la tierra, demostrativas de la tribulación venidera; y estas cosas quiere Dios mostrar en su misericordia para que las gentes se aparejen, y con buenas obras y enmienda de las vidas revoquen la sentencia que la justicia de Dios contra ellos quiere ejecutar. Y de aquí es que comúnmente, antes de las mortandades y pestilencia suelen aparecer cometas, e antes de las grandes hambres aparecen terremotos o tempestades, e antes de las destrucciones de los reinos y provincias, aparecen terribles visiones; ...

En casos arduos y negocios dificultosos, que por juicios justos de Dios acontecen en el mundo, suele haber señales y prodigios que pronostican

---

<sup>36</sup> *Monarquía Indiana*, Prólogo al lib. 4º, t. 2, p. 7-8. Subrayado mío. Podemos encontrar afirmaciones sobre este tema en otras crónicas: según *Memoriales*, p. 212 Dios entrega la ciudad de México a Cortés; *Historia eclesiástica indiana*, sobre la elección de Colón y Cortés en el lib. 1º cap. I, p. 104-105. Es interesante citar a Mendieta que dice: “Sabemos bien (si lo queremos considerar) que esta negociación y trato de buscar y llamar y procurar almas para el cielo es de tanta importancia, que nuestro poderosísimo Dios (con ser quien es y con tener todas las cosas en su beneplácito cerca de todo lo criado) no se ocupa en otra cosa (hablando en nuestro modo de decir), de casi siete mil años a esta parte, que crió al primer hombre, si no es en llamar por sí con inspiraciones, avisos y castigos, y por medio de sus siervos los patriarcas y profetas, y por su propio Hijo en persona, y después por los apóstoles, mártires y predicadores y otros santos hombres, a la gente del mundo para que se apresten y dispongan para entrar a gozar de aquel convite perdurable que no tendrá fin. La cual vocación no ha cesado ni cesará hasta que esté cumplido el número de los escogidos, que según la visión de S. Juan ha de ser de todas las naciones, lenguas y pueblos” *Historia eclesiástica indiana*, lib. 1º cap. IV, p. 118.

<sup>37</sup> En palabras de Torquemada: “...la capa de Cristo que un Martín hereje rompía, otro Martín católico y santo cosiese...”, *Monarquía Indiana*, prólogo al Lib. 15º, t. 5, p. 13. Ver también, Elsa Cecilia Frost, *Este nuevo orbe*, p. 27.

estos acontecimientos antes que sucedan, en especial en acabamiento y desolación de algún reino.<sup>38</sup>

Los indígenas mismos, a pesar de desconocer el cristianismo –siempre según las noticias que nos dejaron los franciscanos-, también tenían profecías de la llegada de gentes extrañas y del fin de su mundo. Sin embargo, dada la anterioridad de esas noticias, los franciscanos tanto interpretaron que Dios mismo quiso darles ese conocimiento como que lo hizo a través de diablo. Así Mendieta:

Y más decían: entonces perecerán nuestros dioses, y no habrá más que uno en el mundo, y no nos quedará más que una mujer a cada uno. ¡Oh! ¿qué ha de ser de nosotros? ¿cómo hemos de poder vivir? Mirad, hijos, que por ventura esto acontecerá en vuestro tiempo, o de vuestros hijos o nietos. Y así andaban los viejos con esta esperanza llena de temor, y siempre de mano en mano avisando a los mozos.... Y por esta plática que ellos entre sí traían, miraban mucho en las señales arriba contadas y en otras que no habrán venido a mi noticia, teniéndolas todas por pronósticos de lo que acerca de la destrucción de sus dioses y ritos y libertad en los tiempos advenideros había de suceder.... Esta fue la causa porque Moctezuma tanto temía la llegada de Cortés a México, con saber que traía tan poca gente, y así procuraba de se la estorbar.... Pero cosa es de considerar lo que dicen, que tantos años antes anunciaban los padres a sus hijos la venida de los españoles, y lo que con ella había de suceder. Si fuera de veintisiete años atrás cuando se descubrió la isla Española, o que sea de treinta poco más o menos, cuando Colón tuvo noticia de ella, no era mucho, porque el demonio que lo anda todo, lo podía desde entonces conjeturar, que según la cobdicia de los hombres, no habían de parar en aquella isla los españoles (pues ya tenían nueva de estas regiones), hasta correrlas todas y sujetarlas a todo su poder, y como hablaba otras cosas a los indios de aquel tiempo, les diría también eso, no sé yo cómo por vía del demonio se podía saber, sino es porque él sabía muy bien, que el Evangelio se había de predicar infaliblemente en todo el mundo. Y también pudo suceder que los que lo contaron, se erraron en la cuenta de los años, y los treinta se les hacía trescientos aguardando tan grande novedad. O por ventura lo supieron tantos años antes por permisión divina, para que advirtiéndolo algunos de ellos con este aviso en los errores de su gentilidad y ceguedad de sus vicios, se fuesen con buenos deseos y buenas obras disponiendo, y haciéndose en alguna manera capaces para merecer a sí

---

<sup>38</sup> La primera cita corresponde a *Memoriales*, p. 213 y la segunda a la *Monarquía Indiana*, lib. 2º, cap. XC, t. 1, p. 317. Ver detalladamente los pronósticos de la venida de los españoles en: *Historia eclesiástica indiana* lib. 3º, cap. II, p. 309-311, *Monarquía Indiana* lib. 2º, cap. XC, t. 1, p. 260, 293-295 e *Historia general*, lib. 12º, cap. I y lib. 8º, cap. IV, p.1161-1162.

y a su pueblo tan inefable misericordia como la que nuestro clementísimo Dios quería usar con ellos....<sup>39</sup>

Fueran anuncios divinos o demoníacos, lo que se esperaba de los indios (lo que los franciscanos interpretaron que era el objetivo de esa “revelación”) era que cambiaran su forma de vida, se dieran cuenta de sus errores, se prepararan para el conocimiento de la fe cristiana y, sobre todo, se sintieran agraciados con ese conocimiento del futuro puesto que era, según los misioneros, un futuro mejor para el indio.

Por otra parte, los religiosos completaron su reconstrucción del plan divino proyectando sus interpretaciones también hacia el futuro, hacia la culminación de los tiempos con el conocimiento del cristianismo por toda la humanidad. Así Motolinía:

Y noten los que vivieren, y miremos cómo la fe y cristiandad ha venido desde Asia, que es en oriente, a parar en los confines de Europa, que es nuestra España, y de allí se viene a más andar a esta tierra de occidente....<sup>40</sup>

Los religiosos se sabían en la última edad de la humanidad, por eso consideraban que luego de que el conocimiento del Evangelio llegara a todo mundo no había más que esperar el juicio final, fecha desconocida pero anunciada. En su camino de oriente hacia occidente la Iglesia pasó por la Nueva España, pero aún faltaba que llegara a la China para completar el círculo de la cristiandad. En esta visión franciscana de la historia, con fin próximo o remoto, lo importante es que la historia es el camino que sigue la humanidad desde la caída

---

<sup>39</sup> *Historia eclesiástica indiana*, lib. 3º, cap. II, t. 1, p. 312. Ver también lib. 1º, cap. VII, t. 1, p. 133-134: “...que el padre del cacique Guarionex... consultaron a su Zemí (que así llaman ellos al ídolo del diablo), y preguntándole qué es lo que había de ser después de sus días... respondieron... que supiesen cómo antes de muchos años vendrían en aquella isla unos hombres barbudos y vestidos todo el cuerpo, que hendiesen de un golpe un hombre por medio de las espadas relucientes que traerían ceñidas, los cuales hollarían los antiguos dioses de la tierra, destruyendo sus acostumbrados ritos, y derramarían la sangre de sus hijos o los llevarían captivos, haciéndose señores de ellos y de su tierra;.... Todo lo cual bien supo sacar algunos años antes el demonio por conjeturas, considerada la pusilanidad de los indios y la condición y brío de los españoles, que por ventura a la sazón andaban aprestándose en España, o se comenzaba a tratar de la navegación que se había de hacer en descubrimiento de estas tierras”.

<sup>40</sup> *Memoriales*, p. 219-220. Esta es la interpretación tradicional. Sahagún es más historiador en su descripción del camino de la iglesia cristiana: “A todos es noto que la iglesia militante comenzó en el reino de Palestina, y de allí caminó por diversas partes del mundo, hacia el oriente y hacia el occidente, y hacia el norte y hacia el mediodía.... Partióme [sic] la Iglesia de Palestina, y ya en Palestina viven, reinan y señorean infieles. De allí se fue a Asia, en la cual ya no hay sino turcos y moros. Fue también a África, donde ya no hay cristianos. Fue a Alemania, donde ya no hay sino herejes. Fue a Europa, donde en la mayor parte de ella no se obedece la iglesia. Donde agora tiene su silla más quietamente es Italia y España, donde pasando el Mar Océano ha venido a estas partes de la India Occidental.... En este año de mil y quinientos y setenta y seis tuvimos nueva cierta de cómo dos dellos [padres agustinos] entraron en el reino de la China....” *Historia general*, lib 9º, cap. XII, párrafos 8 y 9, p. 1146-1149.

del paraíso hasta el juicio final y que los pueblos descubiertos son parte de esa historia;<sup>41</sup> todo esto, por supuesto, según el plan divino.

### **3. La historia prehispánica.**

Al encontrarnos con dos culturas diferentes nos topamos también con dos historias diferentes, dos concepciones diferentes del tiempo, de los sucesos y sus valores, de la acción humana y sus móviles, con dos tradiciones distintas sustentadas en esas historias. Lo problemático es la interpretación de una a través de la otra, ajustándola a las categorías propias, asimilándola a lo conocido para poder comprenderla. De esta manera los españoles además de incluir al indio americano en la historia universal de la salvación, valoraron los tiempos indígenas, el calendario, las cuentas y la historia prehispánicas también desde las maneras europeas y cristianas de contar los años y de concebir los hechos.

En ambas culturas la historia y el tiempo están estrechamente vinculados con lo religioso, pero la religión indígena es muy diferente de la cristiana. Según algunos estudiosos, en la cultura prehispánica existió una idea cíclica de la historia y una estrecha relación del hombre con el cosmos. Así nos dice por ejemplo Mercedes de la Garza que:

...la historia, o sea, el devenir humano, está inmersa en el gran movimiento cíclico del cosmos, es regida por las mismas leyes y es determinada por las influencias cambiantes de los dioses. En otras palabras, las fuerzas sagradas que se generan en cada uno de los ciclos actúan sobre el mundo y los hombres benéfica o maléficamente;...Pero los hombres no están pasivamente sometidos a los dioses, pues ya que el movimiento de éstos es cíclico, conociendo lo que ocurrió en un periodo determinado pueden saber lo que ocurrirá en el siguiente del mismo nombre y buscar formas de mejorar ese destino. En este sentido, los conocimientos “científicos” de los hombres mesoamericanos significan la asunción de una actitud creativa y libre ante los dioses, que tiene como eje la preocupación por el destino humano, por la vida concreta del hombre sobre la tierra.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Sobre esto ver a Elsa C. Frost, *Historia de Dios en las Indias*, especialmente “La consumación de los tiempos” p. 256 y ss. Los religiosos franciscanos coinciden en estar en la última edad del mundo, pero ninguno proclama el fin en una fecha precisa ni el advenimiento de un nuevo Mesías. Así Motolinía : “...no me quiero entremeter ni disputar cuántos años ha que comenzó el mundo ni si es a los hombres incierto su principio o incógnito como el día del juicio” *Memoriales*, p. 387.

<sup>42</sup> Mercedes de la Garza, “El universo temporal de los mayas y los nahuas”, en Marcelo Dascal, comp., *Relativismo cultural y filosofía, Perspectivas Norteamericana y latinoamericana*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Col. Filosofía Contemporánea, México, 1992. p. 157. La misma autora nos dice del

Los dioses indígenas determinan el mundo, todo lo existente está determinado por leyes o fuerzas sagradas y es el conocimiento de un ciclo anterior lo que puede ayudar al hombre a modificar lo que sucederá en el ciclo actual. Puesto que puede haber predicción pueden cambiarse los hechos, esta idea es muy distinta de la del libre arbitrio y de la del desconocimiento de los acontecimientos futuros en la tradición cristiana. Esto hace que los ciclos no sean repetitivos y cerrados sino una especie de espiral en la cual no hay un inicio ni un fin absoluto, como se ve en la leyenda de los cinco soles por ejemplo. En este trasfondo adquieren significado el resto de las creencias y prácticas indígenas pues, en una dependencia tan íntima del hombre con respecto al resto del cosmos, distintos ámbitos de la cultura, según las categorías europeas, se mezclan de tal forma que es imposible separar lo religioso de lo natural, de lo científico o de lo individual. Esto significa que todo lo indígena tiene que ver con lo religioso en tanto que, según la tradición prehispánica, el cosmos es regido por fuerzas sagradas; por ello, a los ojos de los evangelizadores – principalmente de Sahagún, quien más profundamente se interesó por las costumbres prehispánicas- todo huele a idolatría.

En este sentido, Sahagún descubrió tres cuentas del tiempo entre los indios y vio problemas en ellas. La primera dividía el año en 18 meses. La segunda cuenta constaba de ciclos de 52 años, al término de los cuales se hacía la fiesta del fuego nuevo y se temía que acabara el mundo. La tercera era una cuenta adivinatoria que dividía el tiempo en 20 signos de 13 días cada uno y según la cual se pretendía saber la ventura de quienes nacían cada día.<sup>43</sup> Para Sahagún la primera cuenta era buena, a la manera de la que tenían los antiguos gentiles (esto quiere decir que se basaba en la razón natural) aunque diferente a la cristiana; la tercera era claramente idolátrica y supersticiosa “sin ningún fundamento de astrología natural”, mientras que la segunda

---

tiempo indígena que hay “una vinculación tan estrecha entre espacio y tiempo, que no se conciben el uno sin el otro; *el tiempo parece haber sido para ellos el dinamismo intrínseco del espacio y de todos los seres que lo pueblan*, no un concepto abstracto.” Id. p. 156. Subrayado mío. Sobre este tema ver también los capítulos II y IV de Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl, Relaciones aztecas, mayas e incas*, ed. Joaquín Mortiz, México, 1964, y el capítulo 7 de Alfredo López Austin, *Hombre-Dios, Religión y política en el mundo náhuatl*, Inst. de Inv. Históricas, Serie cultura náhuatl, monografías 15, UNAM, México, 1998. Así López Austin en la p. 97 de su obra dice: “Originalmente pues, la historia no era ni la del pasado ni la del futuro: era el descubrimiento de un círculo, descubrimiento perfectible, que tanto podía servir para explicar lo que había sucedido como lo que era y sería.... Se ha podido descubrir de esta manera el peligro de los años *ce tochtli*. En cada vuelta, cada 52 años, venía el peligro del hambre....”

<sup>43</sup> *Historia general*, Apéndice del lib. 4<sup>o</sup>, p. 421.

Claramente consta que este artificio de contar fue invención del demonio, para hacerlos renovar el pacto que con él tenían, de cincuenta en cincuenta y dos años, y amedrentándolos con la fin del mundo y haciéndolos entender que él alargaba el tiempo y les hacía merced dél [sic], pasando el mundo adelante.<sup>44</sup>

Para el franciscano, las cuentas prehispánicas del tiempo eran menos adecuadas que la propia, ya porque no tenían suficiente fundamento, ya porque consideró que eran invenciones y engaños del demonio, dado que contenían elementos religiosos prehispánicos. Por ello previno a los evangelizadores para que eliminaran esas cuentas y, con ellas, el pacto de los indios con el “demonio”.

Las cuentas de los años eran acertadas para el de Benavente, menos informado en el tema que fray Bernardino, no así la leyenda indígena de los Cinco Soles y con ella, por supuesto, la de los dioses indígenas:

El primer sol se llamó *nahinatl* (*nahui atl*) y pereció por agua y toda la gente se ahogó. El segundo sol dicen *nahin ocelutl* (*nahui ocelotl*); pereció cayendo el cielo sobre la gente, y los mató a todos, y cuentan que en aquella edad y sol segundo fueron los gigantes.... El tercero sol dice *nahui quiyauitl*; pereció este tercero sol por fuego, ardió todo el mundo y murió toda la gente. El cuarto sol, llamado *nahui e(h)ecatl* pereció por aire; fue tan impetuoso el aire y viento que hizo, que todos los montes y árboles destruyó y arrancó, y todos los edificios destruyó; la gente de esta cuarta edad no pereció, pero dizque se tornaron *uzumatin*: *uzumatli* en singular es un animal así como mono.... el quinto sol, que es éste en que agora estamos; llámase *nahui acatl*; no fue luego criado, que veinticinco años estuvieron los dioses sin sol.... A los quince años después que pereció la cuarta edad fueron hechos los primeros hombres, que fue un hombre y una mujer. **Dejo de decir sus mentiras**, de como dizque los hizo el Dios llamado *chicuinahui e(h)ecatl*, y después de hechos los primeros padres, luego fueron hombres perfectos y hobieron hijos que también estuvieron en tinieblas, diez años, los cuales cumplidos, apareció el quinto sol.

De aquí colegimos que antes de este quinto sol y edad tenían la misma cuenta; pero como la gente no era de tanta manera y capacidad y sin escriptura de letras olvidábanse y descuidábanse tanto, que aun para sacar a

---

<sup>44</sup> Id. p. 429. En general los religiosos rechazan la *verdad* de las costumbres y creencias prehispánicas, porque no se ajustan a los cánones cristianos y europeos. Sahagún se ocupa de las cuentas de los años porque le parece que no han sido bien comprendidas por otros evangelizadores, esto es, piensa que los demás no se han percatado de la idolatría implícita en ellas. Por ejemplo, Motolinía rechaza cuatro de los cinco *libros* prehispánicos de los indios, únicamente acepta el de “los años y los tiempos”, pues “...de este se puede tomar crédito, que es el primero, porque en la verdad aunque bárbaros y sin escrituras de letras, mucha orden y manera tenían de contar...” *Memoriales*, p. 5.

luz lo que ha subcedido en esta última edad, ha habido mucha dificultad y trabajo para sacar las flores de entre las muchas espinas de fábulas y ficciones y diabólicas cerimonias y abusiones y hechicerías, y ansí como los otros gentiles han tenido mucho de esto, y a los hombres los hacían dioses y por tales los tenían y deificaban, bien de esta manera hicieron éstos.<sup>45</sup>

Así fueron rechazadas por los misioneros las antiguas historias prehispánicas, los mitos sobre los dioses y la creación de los hombres, porque los indios no distinguían en ellos lo real de lo ficticio y supersticioso, porque no coincidían con lo sabido y aceptado por los religiosos. Así fray Gregorio García advirtió que:

...después que fueron descubiertos aquellos Reinos, tampoco ai Hombre, que con certeza lo afirme, i lo diga; i si algunos lo havian de decir, son los Indios; pero como no tuvieron Libros, ni Letras, no tenían memoria de su verdadero Origen, i Principio. Y aunque los de Nueva España, así la Nación Mexicana, como la Mixteca, i Çapoteca, i otras de aquel Reino, con Pinturas, i los del Perú con cuerdas, o Ramales de nudos de diversos colores, conservaron algunas cosas de su Origen, pero bien mirado, **no dicen de que parte de las tres conocidas, i sabidas de todos, fueron a aquella Tierra:** antes todos ellos refieren su Origen lleno de mil fábulas, i disparates, como se verá en el vltimo Libro, quando tratemos de lo que ellos dicen, i refieren acerca de esto.<sup>46</sup>

Los religiosos que nos transmitieron la historia, el calendario y las narraciones indígenas, los descalificaron de antemano. Para ellos todo era ficción y engaño, la historia indígena sólo podía ser cierta si coincidía con algo conocido y aceptado por los europeos. Si bien los cristianos también pensaron que el mundo se acabaría, para ellos eso no dependía del cumplimiento de 52 años: nadie sabía la fecha, sólo Dios. De igual manera, el tiempo no transcurría en ciclos, sino en una larga línea irrepitable y llena de anuncios y prodigios que hacían que se cumpliera el plan divino: lo que pasó pasó, no se repetirán los eventos, no se terminará el mundo varias veces.

Desde esta perspectiva, los religiosos contaron también los acontecimientos prehispánicos como una línea de sucesos, sin dejar de compararlos con la historia antigua conocida por ellos, la clásica y aún la bíblica, sin dejar tampoco de apuntar una y otra vez los errores indígenas, los que los llevaron a ser castigados con la conquista, la predestinación a ser evangelizados y los augurios de la llegada y dominio de los

<sup>45</sup> *Memoriales*, p. 389. subrayado mío.

<sup>46</sup> *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, p. 11. subrayado mío.

españoles... Sólo así podían también dotar de sentido providencial a la historia prehispánica como lo hacían con la de la conquista y evangelización. Torquemada, por ejemplo, es quien más habló de la historia prehispánica, no se contentó sólo con narrar la historia de todos los pueblos que habitaron en el valle de México, sus guerras y personajes, su distribución; también pintó la conformación del escenario con el que se toparon los españoles al llegar a tierra firme, de la única manera en que podía hacerlo: con categorías europeas para hacerlo inteligible al español, con conceptos extraños a los indígenas pero familiares al extranjero. En la historia prehispánica de la *Monarquía Indiana* es curiosa la descripción de las cosas de indios, tal parece que leyéramos una historia de caballería medieval, pues en ella encontramos que hay príncipes, infantes, capitanes, provincias, repúblicas y monarquías, marquesados, reyes gobernantes, consejos reales e incluso algunos personajes son armados caballeros:

Vueltos los ejércitos mexicanos de esta vez con este despacho entraron los vencedores en Tlaxcalla con la presa y despojos que habían ganado, que dicen fue una muy grande suma de riquezas; y en recompensa de tan hazñoso hecho casaron muchos señores a sus hijas con los capitanes otomíes, que eran fronteros, en pago de agradecimiento y armaron caballeros a muchos de ellos para que fuesen tenidos y estimados en la república por personas nobles y calificadas en ella.<sup>47</sup>

Queda así europeizada la historia prehispánica también. El sentido de las acciones indígenas prehispánicas, el significado de sus cuentas de los días y los años quedaron entonces encubiertas por las categorías y los conceptos europeos y cristianos, con un sentido distinto al original al ser enmarcados en la historia providencial. En este nuevo marco lo indígena está desviado, es erróneo puesto que se carecía del conocimiento del verdadero Dios, puesto que se rendía culto a dioses falsos. Es así también como lo indígena pasó a ser sospechoso, erróneo según los cánones valorativos del cristianismo.

---

<sup>47</sup> *Monarquía Indiana*, lib. 2º, cap. LXXII, t. 1, p. 279. En el lib. 2º, cap. LIII, t. 1, p. 232, al hablar de las riquezas de Nezahualcóyotl, dice: "...yo me precio de decir la verdad en lo que escribo y hiciera alevemente si no la dijera, pues no es libro de caballerías este, donde se toma licencia para sacar de quicios las cosas y aun para mentir en todo, sino historia donde todo lo que digo es verdadero y digno de toda fe humana." De igual manera, otros autores, como Sahagún y Mendieta, compararon a los dioses prehispánicos con las divinidades de los romanos. Sahagún es interesante pues, a pesar de querer describir las costumbres indígenas, no deja de usar categorías conocidas por él: llama monasterio al *Calmécac*, Pontífices y obispos a los encargados de los ritos religiosos indígenas y senadores a los principales. Ver lib. 2º, cap. XIX, p. 171, apéndice al 2º lib. p. 288 y lib. 8º, cap. XIV, p. 759 de la *Historia general*.

Se rompió así, al ser narrada por los franciscanos, la historia cíclica indígena, se la hizo lineal y en esa línea no había repetición (los españoles no se irían, como decían las antiguas tradiciones y la comparación con ciclos anteriores, tampoco eran el regreso de antiguas divinidades). Es una línea ajena a los indios, en la cual los antiguos venerados por los indígenas no tenían cabida como autoridades y sus costumbres fueron discutidas de tal manera que, como ya se dijo, si bien no se dudó de su humanidad sí se cuestionó su grado de racionalidad. Por ello las historias indígenas, sobre todo sus mitos religiosos y los que trataban de su origen, no eran dignas de crédito para el misionero. Pasemos pues al siguiente capítulo, al enfrentamiento de supuestos culturales: la tradición cristiana argumenta contra la tradición prehispánica, la racionalidad europea se enfrenta a la racionalidad indígena para volver cristianos a los indios.

### 1. 3. LA RACIONALIDAD Y LOS ERRORES DEL INDIO

Los religiosos observaron y valoraron todas las cosas de indios según la historia universal de la salvación: vieron la necesidad de la evangelización, la cual era también el medio por el cual los indios aprenderían una nueva historia, obviamente con la pretensión de que rechazaran e incluso olvidaran la historia prehispánica. Asimismo, el desconocimiento por parte de los indios de la historia bíblica y de todo lo que implica el cristianismo, así como el hecho de que tenían una manera diferente de considerar las cosas, se constituye en un argumento mediante el cual los religiosos probaron que los indios habían estado en el error.

Si bien los misioneros no cuestionaron la humanidad del indio americano sí vacilaron acerca de su grado de racionalidad. En los textos franciscanos vemos que las apreciaciones sobre las características del indio son variadas y a veces contradictorias: los españoles admiraron el orden social indígena anterior a la conquista, sus edificios, su capacidad para aprender y ejercer distintos oficios, alabaron también su devoción al convertirse en cristianos, la facilidad con que aprendían a leer y escribir e incluso su manejo del latín... pero también resaltaron su carácter demoníaco, las *fábulas* contadas en sus libros, el *engaño* de la religión prehispánica, el *olvido* de su verdadero origen, su *desconocimiento* del “verdadero valor” de las cosas.

La polémica en torno a la racionalidad del indio surgió desde los primeros años del descubrimiento, cuando exploradores y conquistadores quisieron justificar la sujeción de los indios y, después, cuando el emperador Carlos V convocó a juristas y teólogos para discutir acerca de la licitud del dominio<sup>1</sup>. Sin embargo, en este trabajo analizaremos principalmente los textos franciscanos hasta ahora mencionados y atenderemos a las

---

<sup>1</sup> Muchos autores del siglo XVI dedicaron parte de su obra a tratar sobre este tema, el cual posee distintos aspectos: sobre la barbarie del indio, los argumentos en torno a su esclavitud, su aptitud para recibir los sacramentos y aprender la doctrina cristiana, sobre la guerra y dominio justo, etc. Ver sobre estos temas Mauricio Beuchot, *Filosofía social de los pensadores novohispanos*, Inst. Mexicano de Doctrina Social y Cristiana, México, 1990; del mismo autor *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1993. Bernabé Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas*, Inst. de Inv. Filosóficas, Col. Historia de la filosofía, UNAM, México 1998. Sobre todo las partes que dedican a fray Bartolomé de las Casas y a Fray Juan de Zumárraga. Ver también a María del Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, Serie Conocer para decidir, México, 2004. Puesto que hablar de la racionalidad del indio generalmente remite a la Polémica de Valladolid (1550-1551) y a las opiniones de otros autores españoles del siglo XVI que nunca viajaron a América, en el Anexo 1 de este trabajo se exponen a grosso modo las opiniones de Juan Ginés de Sepúlveda, fray Bartolomé de las Casas y fray Francisco de Vitoria sobre este tema, ello para acentuar la diferencia entre aquellas opiniones, cuyo interés es principalmente jurídico, y la perspectiva aquí estudiada.

implicaciones culturales de este tema: los distintos modos de proceder racionalmente, que sus argumentos tienen que ver con tradiciones distintas, que la valoración de las cosas es diferente en cada tradición, que cada uno califica el proceder del otro según su propia perspectiva, que a los ojos del religioso el indígena poseía una razón natural aunque el desconocimiento del cristianismo le impedía ver el error de su idolatría, etc.

Veremos que los religiosos consideraron equívocos la mayoría de las cosas de indios porque creyeron que eran fáciles de engañar por el demonio y porque pensaron que la racionalidad indígena era inferior a la del español. Sin embargo preguntemos, para lograr una exposición más clara del tema, ¿cuándo o en qué aspecto fueron los indios considerados racionales o suficientemente racionales? ¿Respecto a qué eran erróneas las costumbres prehispánicas? ¿Por qué se pensó que los indios no podían fundamentar ni argumentar a favor de su idolatría?

### **1. Supuestos y categorías culturales.**

Uno de los supuestos más importantes es que, ante todo, los franciscanos creían en la unidad del género humano: una sola era la naturaleza humana y había un solo Creador de ella. De ello se deduce también que una es la racionalidad humana: todos los hombres, hechos a imagen y semejanza de Dios, poseen una razón natural a partir de la cual aprenden y comprenden la realidad: si una sola es la razón humana, una también es la manera correcta de comprender lo real y uno sólo es el camino correcto para llegar a la verdad.

Si bien mediante la razón natural no podían llegar a conocerse todas las verdades -sobre todo las relativas a Dios-, si podían descubrirse algunas de ellas y algunos preceptos comunes a todos los hombres: la ley natural<sup>2</sup>. En este sentido, los indios, como observaron los religiosos, conocían y practicaban algunos preceptos de ley natural, pero tenían costumbres contrarias a ella. Así pues, los indios –en quienes los religiosos reconocían humanidad y, con ella, una razón natural- no habían logrado todo el saber que los europeos tenían y, más aún, algunos de sus saberes diferían considerablemente de los que aceptaban

---

<sup>2</sup> He preferido tratar de manera más detallada las relaciones entre la *razón natural*, la *ley natural* y el *derecho divino*, según la tradición cristiana, en el Anexo 2, pues ello es importante para comprender de mejor manera las consideraciones de los misioneros sobre la racionalidad indígena. Tratar este tema aquí hubiera sido, tal vez, un poco cansado, además de que nos desviaría de la confrontación entre la cultura indígena y la española y de la perspectiva que hemos querido dar aquí al asunto.

los españoles. A pesar de asimilar las cosas de indios a cosas conocidas por los españoles, los religiosos frecuentemente advirtieron diferencias inconciliables y opinaron sobre ello: consideraron inferior la racionalidad del indio y opinaron que éste vivía en el error.

El hombre, para conocer y entender la realidad, se ve en la necesidad de individualizar, explicar y relacionar entre sí a “las cosas”, con ello conforma su mundo, dota de sentido a la realidad y construye maneras de relacionarse con su entorno. Sin embargo, el valor asignado a cada “cosa” (bueno, malo, verdadero, ficticio, real, divino, natural, falso, posible, etc) las maneras de argumentar sobre ella y los casos ejemplares<sup>3</sup> pueden diferir de un grupo humano a otro. La diferencia cultural comporta costumbres y creencias distintas sobre las cosas, lo que implica que los supuestos de ellas son diferentes en tanto que difieren los modos de clasificar y valorar la realidad. Este es el caso de América, pues no sólo se trataba de realidades distintas -el clima, la flora y fauna aquí es muy diferente a la que existe en Europa-, también los indios habían establecido relaciones con su entorno de manera muy distinta que los cristianos con el suyo. Es aquí donde debemos tener cuidado: en las notas que los franciscanos dejaron acerca de los indios, a veces atribuyeron la *extrañeza* o *simplicidad* de los indios al desconocimiento del cristianismo, lo cual en última instancia se remediaba con la evangelización, y a veces al uso que hacían de la razón natural, por ejemplo cuando *advierten* que los indios no eran diestros en argumentar como los españoles o cuando observan que los indios desconocen algunos preceptos de ley natural. Ambos casos pueden explicarse, a fin de cuentas, diciendo que se trata de dos culturas diferentes, con supuestos, maneras de argumentar y fundamentos tradicionales diversos, y que si los religiosos consideraron al indio como un ser inferior y equivocado en sus creencias fue porque lo midieron desde sus propios parámetros.

---

<sup>3</sup> León Olivé en “Relativismo conceptual y filosofía en las Américas”, trad. Susana Marín Delgado, en Marcelo Dascal, comp., *Relativismo cultural y filosofía, Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, Inst. de Inv. Filosóficas, UNAM, México, 1992, p. 90, habla de *marcos conceptuales*, los cuales “son estructuras que se encuentran asociadas a uno o varios lenguajes (intertraducibles entre sí), en las cuales se encuentran reglas de inferencia, valores, normas metodológicas, creencias sustantivas y casos ejemplares, entre otros elementos.” Si nos basamos en esto vemos que el marco conceptual indígena es diferente del europeo. Trataré este tema en el capítulo “Distancia cultural y lingüística”.

Primero veamos algunos casos en que los religiosos advirtieron diferencia cultural. Fray Jerónimo de Mendieta, por ejemplo, notó un “natural extraño” en ellos, la *simpleza* que los hacía tan diferentes a lo antes conocido y, por ello, de menor racionalidad:

La segunda condición de los indios es simplicidad, por lo cual si no hay en los que con ellos tratan conciencia, son fáciles de engañar. ¿Qué mayor simplicidad, que cuando al principio los españoles llegaron en cualquier parte de Indias, pensar que eran dioses u hombres del cielo, aunque los veían con armas ofensivas y dañosas, y recibirlos como a ángeles, sin algún recelo? ¿Y pensar que el caballero y el caballo eran una misma cosa? ¿Y también que los frailes no eran como los otros hombres seculares, sino que por sí se nacían? ¿O que los frailes legos eran las madres que los parían? ¿Qué mayor sinceridad, que tener en más estima las contezuelas de vidrio que el oro? ¿Y en el tiempo de ahora, comúnmente (fuera de algunos pocos que han abierto los ojos) dejarse engañar a cada paso, sin hacer diferencia de lo malo que les dan a lo que habría de ser bueno?<sup>4</sup>

Mendieta tenía su propia noción de lo real, sus propias clasificaciones de las cosas y su propia realidad vivida, compartida con los demás colonizadores, por ello lo que a sus ojos era tan evidente -como la verdad de la religión cristiana, los valores de las cosas por él aceptados, las características de Dios- si no era conocido, tenido o aceptado por el indio, no podía más que hacerle sospechar de su capacidad racional, pues ¿quién tendría en más estima las contezuelas de vidrio que el oro? ¿Quién pensaría que un dios puede ser ofensivo y estar armado? Esta cita de fray Jerónimo es interesante porque su admiración por la *simpleza* indígena, además de revelar el origen de su opinión de que el indio es inferior con respecto al español, muestra que eran de culturas muy diferentes.

Podemos ver aquí un ejemplo de la manera en que las categorías culturales interfieren en la concepción de alguna novedad y la diferencia en ambas tradiciones: los indios confundieron a simples hombres con dioses, a pesar de que los españoles iban armados y los atacaban; esto no es raro si sabemos que una de las principales actividades de los mexicas era la guerra y sus dioses eran aguerridos, esto es, la idea de un dios guerrero<sup>5</sup> no es contradictoria entre los aztecas como sí lo es en el cristianismo. También, si el indígena no conocía los caballos<sup>6</sup> natural era que se espantara ante ellos y los “juntara” con

<sup>4</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 4º cap. XXI, t. II, p. 107.

<sup>5</sup> De hecho hay que notar en el lib. 4º de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, cómo los indios hacían peticiones especiales a *Tezcatlipoca* por los soldados y la guerra.

<sup>6</sup> Torquemada bien reconoce al respecto: “Parecerá barbaridad y grande simpleza la de estas gentes indianas en parecerles que los caballos y hombres que iban caballeros en ellos eran una misma cosa; pero aunque lo

el jinete, si así los había visto eran una misma cosa. Igualmente, a los indios les pareció raro que los religiosos no tocaran a las mujeres<sup>7</sup> ¿cómo habrían de reproducirse?; recordemos que los frailes eran muy diferentes a los conquistadores, realizaban cosas que éstos no hacían y, por si fuera poco, tenían autoridad sobre ellos<sup>8</sup>. En cuanto a las cosas valiosas, para los indios era tan vistoso un cristal de colores como el oro; de hecho notemos en las distintas crónicas cómo para los indígenas las plumas y las mantas eran parte importante y valiosa para hacer regalos o trueques o como distintivos de jerarquía en adornos y joyas<sup>9</sup>, cosa que a los españoles los dejaba sin cuidado, pues ellos al recibir regalos, la mayoría de las veces, pedían que no les dieran mantas o plumas sino oro, y desmantelaban las prendas del botín obtenido para quedarse con él y daban las plumas a sus aliados naturales.

---

parece no lo es; porque *lo que jamás se ha visto, cuando la primera vez se ve, no luego se reconoce*, en especial si son cosas dificultosas de entenderse; ... y en este error cayeron algunas naciones de el mundo, en aquella primera y rústica edad de él, cuando los hombres comenzaron a usar de este artificio en las guerras contra sus enemigos, los cuales, como jamás habían visto semejante animal y veían la figura de otro hombre como ellos encima, creían ser todo una misma cosa, y de aquí fingieron la figura del centauro; ...” *Monarquía indiana*, lib. 4º, cap. XXVI, t. 2, p. 104, subrayado mío.

<sup>7</sup>*Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. LX p. 529: “...y acometió salirse algunas veces; mas en queriéndolo intentar hallaba que se le ponían adelante un escuadrón de mujeres hechas una piña, como sabían que el fraile no había de poner sus manos en ellas...”

<sup>8</sup>Extraña a los indios, por ejemplo, que Cortés, el vencedor, se humille ante los Doce cuando los recibe, de tal manera que, al inicio de los *Coloquios* de 1524, comienzan diciendo a los caciques indígenas que no sospechen de ellos ninguna divinidad. Jaime Alvar, “Problemas metodológicos del préstamo religioso”, habla de las dudas que los sacerdotes indígenas sembraban contra los religiosos: “...viendo, por ejemplo, la humildad y pobreza de los dominicos, decían que debían ser grandes pecadores, para tener que vivir en tan apretada mortificación. En cuanto a los franciscanos, creyeron que eran locos, pues decían... ‘deben de estar enfermos o estar locos,... dejadlos que pasen su enfermedad como pudieren: no les hagáis mal,... mirad si habéis notado como a mediodía, a media noche, y al cuarto del alba, cuando todos se regocijan, estos dan voces, y lloran; sin duda es mal grande el que deben tener porque son hombres sin sentido, pues no buscan placer ni contento, sino tristeza y soledad’. En Michoacán los hechiceros aprovecharon con habilidad esta incomprensión, haciendo creer a los indios que los religiosos eran difuntos, que sus hábitos eran mortajas y que, por la noche, al regresar a sus domicilios, desaparecían de la tierra para ir a reunirse con sus mujeres en el infierno y sólo dejaban acá su osamenta y sus hábitos...” En Jaime Alvar, Carmen Blánquez, Carlos G. Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Segundo encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Ver, Diciembre de 1990. Ediciones Clásicas, Madrid, 1993, p. 23.

<sup>9</sup>El valor que los indios otorgaban a las plumas y a las mantas de algodón es notorio si tenemos en cuenta que estos objetos siempre fueron parte de los regalos ofrecidos a Cortés. Así por ejemplo, en su *2ª Carta de relación*, p. 52, cuando se encuentra con Moctezuma por primera vez nos dice que éste “...volvió con muchas y diversas joyas de oro y plata, y plumajes, y con hasta cinco o seis mil piezas de ropa de algodón...” Igualmente, los conquistadores se dan cuenta de lo que es valioso para los indios, por eso desde las primeras exploraciones los españoles llevaban consigo cuentas de vidrio para intercambiarlas por oro o los víveres necesarios en sus travesías. En el mismo lugar, p. 51, Cortés nos cuenta también: “...quiteme un collar que llevaba de margaritas y diamantes de vidrio y se lo eché al cuello; y después de haber andado la calle adelante, vino un servidor suyo con dos collares de camarones envueltos en un paño, que eran hechos de caracoles colorados, *que ellos tienen en mucho...*” p. 51. Subrayado mío.

La *simpleza* de los indios conmovió al franciscano, creyó que su ignorancia los hacía vulnerables ante los españoles, por lo que se erigió en su defensor y propuso que necesitaban la tutela del más entendido<sup>10</sup>. Destaquemos aquí el más importante supuesto cristiano: que los religiosos estaban convencidos de la superioridad del cristianismo, de tal manera que pensaban que los indios no podían sino rendirse ante la *verdad* que se les proponía en la evangelización. La diferencia cultural, advertida o no, no se quedó ahí, pues para los religiosos si bien causaba compasión la actitud “simple” de los indios, lo que importaba era que fueran capaces de adoptar el cristianismo. Sin embargo la apreciación de esa capacidad es ambigua: aunque alabaron el fervor indígena (sobre todo Motolinía y Mendieta) atribuyeron la fuerza de la conversión más a la labor de los religiosos y a la verdad del cristianismo que a la capacidad del indígena. En esta visión los indios quedaron apocados: cedían al no tener otra posibilidad, al no poder contra los fundamentos del cristianismo. Así Mendieta, convencido de sus propios valores, dice que los indios se rendían ante la superioridad de los españoles y la firme verdad cristiana:

Y cuanto a ser fáciles a traer a la creencia de nuestra fe, lo mismo se verificó; pues en el mismo lugar se cuenta. Que viendo a los cristianos adorar la cruz, la adoraban ellos y se daban en los pechos, y se hincaban de rodillas al Ave María; **lo cual debía de causar el poco fundamento que en lo interior del corazón tenían para defender y sustentar su idolatría, y mucha facilidad para sujetarse al juicio de los más entendidos y capaces**, como veían que lo eran los españoles, y por tales los reconocían: y así, sin contradicción alguna se bautizaron todos aquellos que por los predicadores del Evangelio fueron convidados, o por otros cristianos persuadidos....<sup>11</sup>

Fray Jerónimo, como se apuntó en el primer capítulo de este trabajo, consideró que los indios eran tabulas rasas en donde grabar la fe y se admiró de su docilidad. Según el franciscano, entendemos que los indios eran *menos racionales* en tanto que no podían defender su *idolatría* -de hecho, para los misioneros la idolatría no podía tener ninguna clase de fundamento correcto-, pero eran lo *suficientemente racionales* como para

<sup>10</sup> Los franciscanos, como vimos, de la imagen que se forman del indio deducen que éste necesita tutela, tanto para ser enseñados en la fe como para defenderlos de los conquistadores y colonizadores. Sepúlveda, de manera paralela, opina que los indios necesitan la tutela de los españoles, sólo que su argumento se basa en considerar a los americanos como “siervos por naturaleza” y tiene por fin justificar la sujeción. Ver Anexo 1.

<sup>11</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 1º cap. VII, t. I, p. 134-135. Subrayado mío. Debido a la relación que la tradición cristiana establecía entre el derecho natural y el divino, la idolatría podía ser considerada como contraria al derecho natural, esto es, como producto de una racionalidad ofuscada o equivocada o engañada. Sobre esta relación ver el Anexo 2.

reconocer la superioridad y verdad de las creencias de los cristianos. No obstante esta apreciación, la evangelización no fue fácil: el asentimiento de los indios “al juicio de los más entendidos” no bastó, los evangelizadores tuvieron muchos problemas para enseñar la doctrina cristiana hasta que “plugo al Espíritu Santo (que es el verdadero maestro de todas la artes y ciencias) de abrirles los entendimientos” y en ello la enseñanza del latín en los colegios fue un instrumento más para lograrlo:

Sobre enseñarles la gramática latina o latinidad hubo muchos pareceres, así entre frailes como entre otras personas, y antes que se la enseñasen, tuvieron muchas contradicciones con razones aparentes que los de la contraria opinión daban. Mas al fin prevaleció la razón verdadera de que era justo que a lo menos algunos de estos naturales entendiesen en alguna manera lo que contiene la sagrada Escritura, y los libros de los sagrados doctores, así para que ellos mismos se fijasen y fortaleciesen más de veras en las cosas de nuestra santa fe, como **para que pudiesen satisfacer a los otros indios de cuán diferentemente íbamos fundados los cristianos** en lo que creemos y seguimos, **de lo que ellos y los demás gentiles habían creído y seguido, sin fundamento ni camino, ni rastro de alguna verdad.**<sup>12</sup>

Mendieta se percató de que los fundamentos culturales de los indios eran muy diferentes de los cristianos, más aún: opinó que los indios carecían de fundamentos verdaderos –al menos en lo concerniente a su religión-, por lo que el indígena sólo sería más racional si se avenía al cristianismo y a las costumbres de los españoles. Sin embargo, la diferencia cultural opuso obstáculos a la conversión; de aquí también surgió una paradójica imagen del indio: los neófitos indígenas eran los mejores cristianos, aunque siempre se sospechó de su real conversión. No obstante que los evangelizadores vieron al indígena *vencido* ante el cristianismo, describieron las dificultades que pasaron para hacerse entender, los equívocos en ello y las reincidencias. A veces éstas se atribuyeron al demonio, otras a la necedad indígena, pero no faltaron indicios de que los indios parecían no comprender la doctrina cristiana -porque sus categorías culturales no coincidían-, un motivo más de duda sobre su grado de racionalidad. Lo que aquí propongo es que la incomprensión no se debe a una deficiencia racional del indio, sino a una inconmensurabilidad cultural.

Sahagún advirtió que los indígenas otorgaban valores diferentes a las cosas del que tenían para los cristianos. Por ello escribió el libro undécimo de su *Historia general*, sobre

---

<sup>12</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 4º, cap. XIV, t. II, 76-77. La idolatría, como mencioné anteriormente, no tenía ningún fundamento para los religiosos. Sobre esto véase el Anexo 2.

las cosas naturales, con el fin de proveer a los predicadores de palabras y ejemplos usados entre los indios y además

Será también esta obra muy oportuna **para darlos a entender el valor de las criaturas**, para que no las atribuyan divinidad; porque a cualquiera criatura que vían ser inminente em [sic] bien o en mal, le llamaban *téutl*; que quiere decir “dios”. De manera que al Sol le llamaban *téutl* 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.<sup>13</sup>

Aunque advirtió la diferencia cultural, para él los indios simplemente estaban equivocados por no tener por cierto lo mismo que los cristianos. En este sentido tenemos que la labor evangelizadora estaba encaminada a dotar a los indios del conocimiento de un *nuevo mundo vivido*, a otorgarles nuevas categorías de lo real: hacer que aceptaran para sí lo que eran las cosas naturales en el mundo cristiano despojándolas de su carácter prehispánico de “téutl”; con ello Sahagún “hizo verdadera” la percepción indígena de las cosas:

Y por eso llaman a la mar *ilhuicáatl*, como si dixesen “agua que se junta con el cielo”. Empero, **ahora después de venida la fe, ya saben** que el cielo no se junta con el agua ni con la tierra...

Y también decían que los ríos salían de los montes, y aquel dios Chalchihuitlicue los enviaba. Pero **sabida la verdad de lo que es ahora**, es que por la voluntad [sic] de Dios la mar entra por la tierra y por sus venas y sus caños, y anda por debaxo de la tierra y de los montes....<sup>14</sup>

Sahagún oscila entre la condena y la admiración del orden prehispánico; si bien advirtió la diferencia cultural no dejó de caer, pese a la admiración que le provocó, en la condena del mundo indígena, diferente al mundo cristiano y por ello erróneo: los indígenas no sabían el verdadero valor de las cosas porque desconocían la visión cristiana del mundo o porque su capacidad racional era inferior a la de los españoles, de tal manera que eran presas fáciles del demonio y no tenían por justo y bueno, por divino y creado, lo mismo que los cristianos. En este sentido, podemos deducir que para el franciscano las categorías

<sup>13</sup> *Historia general*, Prólogo al lib. 11º, p. 983. Subrayado mío. En la continuación de esta nota explica el significado del vocablo *téutl* lo cual se tratará mejor en el capítulo “Palabras y conceptos”.

<sup>14</sup> Id. lib. 11º, cap. XII, p. 1134-1135. Subrayado mío. Motolinía dice respecto a los indios ya cristianizados: “...porque en la verdad ya que en algún pueblo haya algún ídolo, era podrido o tan olvidado, o tan secreto, que en pueblo de diez mil ánimas no lo saben cinco, y *tiénelos en lo que ellos son*, o por piedras o por palos”. *Memoriales*, p. 88. Subrayado mío.

culturales que se originan en la razón natural son las de los cristianos, las que sean diferentes se deben a errores de apreciación.

Por eso, los religiosos tuvieron que enseñar lo para ellos era la *verdad*, la que los indios no habían alcanzado por la sola razón natural, la fe cristiana; por ello se vieron en la necesidad de corregir la percepción indígena de las cosas. En el fondo, es notorio un problema de límites -entre lo natural y lo religioso- y de diferencia cultural: el Dios creador cristiano es trascendente y las divinidades prehispánicas, según indicios en obras como la de Sahagún, son inmanentes<sup>15</sup>. Así, los misioneros consideraron que los indios, con una nueva percepción de las cosas, la de la fe cristiana, podrían proceder racionalmente, esto es, a la manera extranjera, con la lógica de los cristianos.

## **2. La razón natural.**

Cuando los frailes reconocieron *aciertos* en lo prehispánico, supusieron que ellos se debían al uso de la *razón natural*<sup>16</sup>; asimismo, consideraron que los *errores* de los indios o bien se debían a una racionalidad inferior (esto es, a un entendimiento ofuscado, débil o desatinado) o bien al desconocimiento de la doctrina cristiana y al consiguiente engaño del demonio. Por ello debemos tratar las opiniones de los religiosos sobre la racionalidad de los indios desde dos perspectivas: la primera que tiene que ver con el uso de la razón natural, esto es, con el entendimiento, y la segunda en relación con la ignorancia de la palabra evangélica, esto es, con respeto al conocimiento.

Cuando los religiosos hablan de *racionalidad* se refieren a aquella que procede según los principios y reglas lógicas que Aristóteles explicitó y muchos después de él trataron y reformularon, las reglas que operan en la manera de pensar propia de la tradición occidental; en este sentido, muchas de las propuestas del Filósofo eran consideradas como

---

<sup>15</sup> Es complejo hablar de los dioses prehispánicos, pues entre ellos tenemos por un lado hombres que llegaron a ser considerados dioses y apariciones de los dioses en forma de personas (por ejemplo el caso del borracho que aparece a los indios y se dice Tezcatlipoca, en *Historia general*, lib.12°, cap. III, p. 1165), y por otro la idea de que montes y volcanes, por ejemplo, son considerados divinos (*Historia general*, apéndice al lib. 1°, p. 125), puesto que los indios también realizaban rituales en su honor. Mendieta va más allá, pues afirma que los indios llamaban *teotl*, dios, a “criaturas” de todo “género y especie”, *Historia eclesiástica*, lib. 2°, cap. VIII, p. 196. Trataremos algo de esto en el capítulo “Palabras y conceptos”.

<sup>16</sup> Por *razón natural* hay que entender la capacidad racional del hombre, la facultad de pensar que por sus propios medios se hace de verdades sin necesidad, o independientemente, de la revelación divina o de la fe. Ver Anexo 2.

procedentes de la razón natural. La razón natural está encargada de discernir entre lo correcto y lo incorrecto y las reglas de la lógica determinan lo que ha de ser considerado verdadero y coherente, ellas determinan los procedimientos para buscar y descubrir cosas nuevas, para inventar. Sin embargo, si atendemos al terreno de la religión, las reglas de la lógica aristotélica son insuficientes, tanto porque la mayoría de los asuntos de fe tienen que ver más con la revelación divina que con lo que alcanza el intelecto humano<sup>17</sup>, como porque ellas no logran explicar satisfactoriamente algunos temas -así el principio de identidad aristotélica, por ejemplo, no es suficiente para explicar la identidad de las tres personas que conforman la Santísima Trinidad-. La razón humana tiene límites, para ciertos temas requiere de la revelación. Es aquí donde interviene otro factor, el de las autoridades aceptadas: para los religiosos la Palabra es todo, es fundamento y vehículo de verdad, a ella se añade lo dicho por los Padres de la Iglesia, los Doctores y las determinaciones papales. En este sentido el indio -aunque haya logrado algunos saberes acertados, por ejemplo el conocimiento de algunos preceptos de ley natural-, desconocedor de las autoridades cristianas y de la Sagrada Escritura, debe sujetarse al religioso en las cuestiones de fe, debe reconocer una nueva autoridad.

El indio fue considerado de racionalidad inferior al europeo porque desconocía el uso de algunos objetos que facilitan la vida o la hacen más cómoda -como el uso de la rueda y la escritura fonográfica- y sus técnicas e instrumentos de guerra eran inferiores a las de los europeos -los indios no tenían armas de fuego por ejemplo-. Pero también los religiosos admiran la forma de vida indígena, a la cual llegan a comparar con la pobreza de los primeros años del cristianismo e incluso intentan conservarla cristianizándola.

Los religiosos atribuyeron a la razón natural el que los indios contaban con una buena organización socioeconómica, su moral y educación eran admirables, sabían de medicina, orfebrería y otros oficios, etc., de:

... donde colegimos que usaban del derecho natural e **no tenían depravado ni ofuscado el seso natural**, que así en esto como en todo lo que es contra los diez mandamientos de Dios, se tenía ser malo y había leyes e prohibiciones y castigos contra los homicidas y contra los que hurtaban y contra otros muchos vicios y pecados, en especial contra los adúlteros....<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Sobre el “doble orden de verdad” de Santo Tomás de Aquino, ver el Anexo 2.

<sup>18</sup> *Memoriales*, p. 321. subrayado mío. De la razón natural surge también una moral natural; se tratará de ello más ampliamente en el siguiente capítulo. Los preceptos del Decálogo eran considerados por los religiosos

Para Motolinía los indios eran hombres de razón, pues en sus antiguas costumbres eran virtuosos, en este caso destaca su “seguimiento” de los diez mandamientos. El franciscano reconoce racionalidad y acierto en aquello que la cultura prehispánica comparte, de alguna manera, con la cristiana. La razón natural es el único medio que los indios tienen para obtener y fundamentar saberes: el hombre está dotado de una *razón* que es igual en todos los hombres, la que lleva al saber, a discernir y a descubrir verdades, las mismas verdades en diferentes grupos humanos, como los preceptos del derecho natural.

Sin embargo, los indios desconocían el mensaje evangélico y tenían otras autoridades que sustentaban sus creencias y prácticas. Según los misioneros, la razón natural podía llevar a sospechar y cuestionar las creencias y convicciones propias cuando ellas eran erróneas, como en el caso de la religiosidad indígena, pero no al conocimiento del Evangelio, que es palabra revelada. Sumemos a esto que, según la tradición cristiana, toda verdad conocida por el hombre, si bien es obtenida por medio de la *razón natural*, es un don de Dios<sup>19</sup>. Así por ejemplo Torquemada encuentra que algunos indígenas obtuvieron favor especial de Dios, ello se nota en lo que alcanzaron con su inteligencia:

*Ser uno dotado de buena razón y entendimiento es merced grande que Dios le hace, porque este soberano don se hace señor (las más de las veces) de sí mismo y llega a gozar de la vida mortal que vivimos con más aventajados gozos que otros que saben menos; porque del más o menos entendimiento de cada uno se conocen los más o menos efectos que produce. No fue nuestro tetzucucano Nezahualpilli de los que pudieron quejarse de la naturaleza en haber sido con él escasa, en darle mucha y muy buena razón y gallardía de entendimiento...*

Era sabio este rey (como se ha dicho), y aunque dicen que decía que la idolatría era detestable, en especial en el sacrificio de hombres por ser horrendo, no se apartó de todo punto de ella...; y aunque tenía la incitación de estos dichos mexicanos, con todo no seguía mucho su opinión, ni se mostraba muy religioso en su mentirosa y falsa religión.<sup>20</sup>

---

como de ley natural (Anexo 2). Como veremos en el siguiente capítulo, el primer mandamiento es problemático.

<sup>19</sup> “...cualquier verdad que se presente al término de una investigación conducida por la razón humana, e igualmente el mundo y la misma sabiduría, no son sino la obra y el don de Dios.” En Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media, desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. Arsenio Palacios y Salvador Caballero, 2º ed., 7º reimpresión, Manuales, Gredos, Madrid, 1999. Ello se debe a que la “creatura racional participa de la razón eterna” o, en otras palabras, a que la “luz natural” es una impresión en nosotros de la “luz divina”. Sobre esto ver el Anexo 2.

<sup>20</sup> *Monarquía indiana*, lib. 2º, cap. LXIV, t. 1, p. 259 y 260-261. Subrayado mío.

Así pues, los indios por medio de la *razón* alcanzaron también a conocer algunos preceptos ciertos, los que tienen que ver con el derecho natural y también aparecen en la Sagrada Escritura<sup>21</sup>. Por ser la verdad toda procedente, de una u otra manera, de Dios, se toma como erróneo lo que es extraño a la tradición cristiana. Así lo asume Sahagún con respecto a uno de los calendarios prehispánicos:

Esta cuenta se usaba para adivinar las condiciones y sucesos de la vida que tendrían los que naciesen. Esta cuenta delicada y muy mentirosa y **sin ningún fundamento de astrología natural**; porque el arte de la astrología judiciaria que entre nosotros se usa, tiene fundamento en la astrología natural, que es en los signos y planetas del cielo y en los cursos y aspectos dellos. Pero esta arte adivinatoria síguese o fúndase en unos caracteres y números en que ningún fundamento natural hay, sino solamente artificios fabricados por el mismo Diablo, ni es posible que ningún hombre fabricase ni inventase esta arte, porque **no tiene fundamento en ninguna ciencia ni en ninguna razón natural**, mas parece de embuste y embaimiento que no cosa racional ni artificiosa. **Digo que fue embuste y embaimiento para encandilar y desatinar a gente de poca capacidad y poco entendimiento**. No obstante esto, era tenida en mucho esta arte adivinatoria, o más propiamente hablando, embuste o embaimiento diabólico. Y también los que la sabían y usaban eran muy honrados y tenidos [sic] porque decían las cosas por venir, y del vulgo eran tenidos por verdaderos aunque **ninguna verdad decían**, sino acaso y por yerro.<sup>22</sup>

Al no contar con fundamentos reconocidos y aceptados por los europeos, esta *adivinación* de la tradición prehispánica es inválida a los ojos de Sahagún y es, a su vez, muestra de que estos indios tenían “poca capacidad y poco entendimiento”, porque si no fuera así nunca hubieran creído en ella. Por eso se niega que proceda de la razón natural y considera que “ninguna verdad decían”. Además el franciscano nota algo demoníaco en la adivinación, ¿quién si no se atrevería a predecir lo que sólo Dios sabe? Consideraciones como estas se presentan principalmente cuando se rebasan los niveles ético, social y económico, cuando

<sup>21</sup> Esto se explica por la relación que existe entre la ley natural y la divina –la natural es un reflejo de la divina-, por lo cual no pueden contradecirse sino estar acordes. Ver el Anexo 2.

<sup>22</sup> *Historia general*, apendiz del 4º lib., p. 430. Sobre esto es interesante la observación de Mercedes de la Garza, “El universo temporal...”, p. 156-157: “Los conocimientos matemáticos, astronómicos y cronológicos de estos pueblos mesoamericanos pueden ser considerados como una ‘ciencia objetiva’, según el concepto occidental y convencional de ciencia; pero para los indígenas, en tanto que los astros y el propio devenir son energías divinas, esas ‘ciencias’ son una manera de vincularse con lo sagrado, y tienen la finalidad principal de proteger al hombre, ayudarlo a sobrevivir materialmente, manejar su destino, anticipar su futuro; porque la historia, o sea, el devenir humano, está inmersa en el gran movimiento cíclico del cosmos, es regida por las mismas leyes y es determinada por las influencias cambiantes de los dioses.” Sobre la existencia de un arte adivinatoria entre los indios ver “El problema del albedrío humano” en Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 193 y ss.

se llega a cuestiones en las que está involucrado lo religioso y esto se contrapone a lo aceptado por la tradición cristiana:

Cerca del ánima había entre los indios diversas opiniones. Los otomíes, que tienen lenguaje por sí, como menos políticos pensaban que con la vida del cuerpo acababa también el ánima. Mas en general los mexicanos y los demás que participan su lengua (que llaman nahuas) tenían que dejado el cuerpo iban las ánimas a otra parte: y señalaban distintos lugares, según las diferencias de los muertos y de la manera en que morían.... decían que bajaban al infierno, el cual repartían en nueve estancias. Decían que pasaban un río muy ancho, y los pasaba un perro bermejo, y allí quedaban para siempre: que alude a la laguna Estigia, y el can Cerbero de nuestros antiguos gentiles. Los de Tlaxcala tenían que las almas de los señores y principales se volvían nieblas, y nubes, y pájaros de pluma rica, y de diversas maneras, y en piedras preciosas de rico valor. Y que las ánimas de la gente común se volvían comadrejas, y escarabajos hediondos, y animalejos que echan de sí una orina muy hedionda, y otros animales rateros. **Otras muchas opiniones y disparates había entre ellos, como en gente sin lumbre de fe.**<sup>23</sup>

Los indios estaban expuestos al error por su desconocimiento de la fe. Por otro lado, los religiosos consideraron también que el indígena acertó en algunas cosas, gracias a la *lumbre natural*, pero que posteriormente las desviaron de su sentido original; esto es lo que varios cronistas cuentan de Quetzalcóatl, por ejemplo Motolinía dice:

...*Quizalcoatl (Quetzalcoatl)*. Este salió hombre honesto y templado. Comenzó a hacer penitencia de ayuno e disciplinas y a predicar, según se dice, la ley natural, y enseñó por ejemplo y por palabra el ayuno; y desde este tiempo comenzaron algunos de esta tierra a ayunar. No fue casado ni tomó mujer, antes dicen que vivió honesta y castamente. Este *Quezalcoatl* dicen que comenzó el sacrificio y a sacar sangre de las orejas y de la lengua, no por servir al demonio, según se cree, más por penitencia contra el vicio de la lengua y del oír; después el demonio aplicólo a su culto y servicio.<sup>24</sup>

Ante costumbres prehispánicas muy parecidas a las cristianas, se dijo que los indios las alcanzaron por medio de la *razón natural*; pero no son costumbres *correctas* pues han sido desviadas de su verdadero fin por causa del demonio: los sacrificios, por ejemplo, sólo son aceptables si se hacen en honor de Dios, no de ídolos, y si respetan la ley natural, esto es, cuando no se ofende ni daña a nadie con ellas. La gran limitación de los indios era que no

<sup>23</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. XIII, p. 208-209. Subrayado mío. Se volverá sobre el tema del infierno en el capítulo "Palabras y conceptos".

<sup>24</sup> *Memoriales*, p. 12. Casi lo mismo se lee en la *Historia eclesiástica*, lib. 2º cap. XXXIII, p. 271. La desviación de la ley natural, según los religiosos, se observa mejor en la costumbre que tenían los indios de sacrificar y comer personas. Sobre esto ver el Anexo 1.

alcanzaron el conocimiento del Creador, de esta ignorancia surgieron diversos “disparates de gente sin lumbre de fe”. Por eso, como se verá posteriormente, la moral prehispánica, aunque admirada por los franciscanos, carecía de méritos: no estaba orientada a la salvación. En este sentido, el grado de racionalidad que se adjudica al indio va más allá de su uso de la inteligencia, tiene que ver con criterios sobrenaturales<sup>25</sup>.

El hombre cuenta con una *naturaleza racional* que, en cualquiera, puede ofuscarse por diversos motivos: la imperfección humana que nos impide llegar a la suprema verdad, el pecado original y el engaño del demonio. Para los misioneros es manifiesto que los indígenas no habían logrado la invención de algunas cosas usadas por los españoles, también era claro que habían desviado algunas costumbres de su sentido original por la debilidad de su entendimiento y porque su desconocimiento del Evangelio los dejaba a merced del demonio; así explicaron que los indios *hubieran inventado* falsedades sobre las cosas, atribuyéndoles divinidad por ejemplo, y que no *recordaran* nada de la historia bíblica, de su origen. Dios había dado a los hombres la *razón natural* e indicios en el mundo para que descubrieran su existencia y le veneraran, según los religiosos todo lo creado habla de su creador<sup>26</sup>, pero el indígena había sido incapaz de ver el engaño del diablo y atribuía falsedades a las cosas y a los hombres.

Los indios, al carecer del conocimiento del *verdadero* Dios -sobre todo al carecer del conocimiento revelado-, desconocen también el mundo sobrenatural cristiano y su función en la vida humana, en suma: carecen de los principios de comprensión cristianos. De esta manera Mendieta observa

---

<sup>25</sup> Según señala Óscar Martiarena, “El indio como objeto de conocimiento”, p. 214: “Sobre todo en tanto que para los moralistas cristianos el alma de un hombre virtuoso se dirige siempre al bien y, por tanto, a Dios. Es decir, un hombre virtuoso es aquel que no cae en pecado y, por consiguiente, no hace más que seguir la naturaleza con la que fue creado por el ser supremo. De hecho, lo que al parecer hace Sahagún en el Libro VI, siguiendo las líneas generales de la metafísica medieval, es mostrar como relevantes diversas acciones morales de los indios que a sus ojos se corresponden con lo que en la Escritura se muestra como bueno y virtuoso.” Sobre esto ver también la relación entre la ley natural y la divina en el Anexo 2.

<sup>26</sup> Tenemos que los gentiles son culpables de no conocer a Dios porque “En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos [los gentiles], pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las obras. De manera que son inexcusables, por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias...” *Rom. I, 19-21*. Por su parte San Agustín dice: “La existencia de Dios no sólo se apoya en la autoridad de las Escrituras divinas, sino en la naturaleza toda que nos rodea, y a la que pertenecemos nosotros; ella proclama la existencia de un óptimo Hacedor, que nos ha dotado de mente y razón discursiva...” *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, lib XV, cap. IV, en Clemente Fernández, op. cit., t.I, p. 439. No está de más señalar que se trata de descubrir a partir de la criatura al Creador, no de comprenderlo completamente. Recordemos también la participación que el hombre tiene de la sabiduría eterna mediante la razón natural, ver Anexo 2.

**... a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbre natural por falta de fe y de la gracia,** pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían...<sup>27</sup>

Para el franciscano, la deficiencia racional del indígena se notaba en su poca inventiva, en sus creencias sin fundamentos (los aceptados por españoles) y se agudizaba porque desconocía al Dios cristiano. En general los religiosos concedieron racionalidad a los indios, pero siempre con límites: según se cristianizaran, según sus costumbres y sus leyes se parecieran a las de los cristianos. Para los misioneros el entendimiento humano venía a menos sin el conocimiento del verdadero Dios y, al mismo tiempo, esa deficiencia hacía a los indios vulnerables ante los extranjeros, pues eran incapaces de sostener su fe prehispánica frente al cristianismo.

Sin embargo, ¿en verdad era cuestión de mayor o menor racionalidad? Por ejemplo: ¿realmente los indios eran incapaces de fundamentar y argumentar sus antiguas costumbres? ¿Carecía la religión prehispánica de fundamentos válidos? Si decimos que se trata de culturas diferentes, de religiones distintas, debemos responder que cada una tenía fundamentos propios y maneras específicas de argumentación, válidas en su contexto<sup>28</sup>. Los supuestos de una y otra religiosidad se deben a supuestos diferentes (el Dios cristiano es trascendente y las divinidades indígenas son immanentes; el hombre en la tradición occidental es considerado “animal racional” creado a imagen y semejanza de Dios, mientras que para los indios los hombres están hechos de materia y son sustento de los

<sup>27</sup> *Historia eclesiástica*, prólogo del lib. 2º, t. I p. 179. Subrayado mío. En cap. XIII, p. 209 dice “Otras muchas opiniones y disparates había entre ellos, como gente sin lumbre de fe” y Torquemada señala “Mentira necia y digna de gente que no conoce a Dios, ni se rige por sus leyes” *Monarquía indiana*, lib. 2º, cap. LVI, p. 241.

<sup>28</sup> La diferencia de contextos determina la validez de las creencias, lo cual a su vez tiene influencia en la comunidad. Ver León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, Biblioteca Iberoamericana de ensayo, Paidós, UNAM, México, 1999, p. 143: “El sacrificio de un animal puede no producir causalmente (de manera directa) en la realidad el efecto que los miembros de una tribu creen que produce. Pero la creencia de que mediante el sacrificio se han apaciguado ciertas fuerzas sobrenaturales, o que, por falta del sacrificio, se han desatado otras, puede ser una creencia objetiva que muy bien tenga consecuencias efectivas en las personas de esa comunidad; en sus temores por ejemplo. Para esa comunidad será un hecho que hay ciertas fuerzas divinas apaciguadas, o enfadadas, aunque desde otro punto de vista – digamos desde el nuestro- se trate sólo de una falsa creencia y no se refiera a ningún hecho objetivo (para nosotros).

Desde esta perspectiva, lo que es saber objetivo en una sociedad, para una comunidad epistémica, puede no serlo para otra distinta, en otras condiciones, con diferente tecnología, con otras creencias y valores, quizá con diferentes relaciones sociales.”

dioses<sup>29</sup>) y atienden también a diferentes autoridades: la revelación para unos, la sabiduría de los antiguos para los otros. Pero los religiosos asumieron que las cosas de indios eran parte del universo cristiano, de tal manera que creyeron que aunque fueran religiosidades diferentes debían obedecer a las mismas maneras de argumentar y a los mismos supuestos culturales. Por ello, Mendieta afirmó que

... los sacerdotes de los ídolos de estos indios, que **no tenían palabras ni razón alguna para contradecir a la predicación de los siervos de Dios que les enseñaban el camino del cielo**; más por no perder sus intereses, autoridad y crédito,... procuraban de secreto allegar su gente como solían, y conservarlos en sus ritos, sacrificios y ceremonias antiguas.<sup>30</sup>

Una vez más, el supuesto: la única religión que tiene verdaderos fundamentos es la cristiana, no puede ser contradicha por nada porque es la única verdadera, la idolatría no tiene argumentos a favor<sup>31</sup>. Recordemos, no obstante, que la religión cristiana tiene una larga tradición teológica, sobre todo con la escolástica en la que si bien se guardan los dogmas y misterios de la religión, es lícito explicar racionalmente muchos problemas que atañen a ella<sup>32</sup>. Tampoco olvidemos que gran parte de lo religioso está fuera del ámbito de la lógica, por lo que no debería esperarse argumentos estrictamente lógicos de ella, por muy falsa o verdadera que ésta fuera; lo que se puede obtener son argumentos coherentes con la religiosidad de que se trate, esto es, acordes a un contexto determinado.

<sup>29</sup> Ver “El origen del hombre” en Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 181 y ss. En este pasaje se señala que los sacrificios humanos, por ejemplo, se realizaban en honor de los dioses y para alimentarlos. Por otra parte, León-Portilla analiza una de las leyendas indígenas sobre el origen de los hombres, la que dice que los *macehuales*, los merecidos por la sangre del dios *Quetzacóatl*, provienen de la sangre de los dioses vertida sobre huesos traídos del Mictlán.

<sup>30</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º cap. XXIII, p. 384.

<sup>31</sup> Esto es claro ya desde los *Coloquios* de 1524, cap. III, p. 82, cuando a propósito de la Biblia los Doce dicen a los indios: “Por ser palabras divinas son muy verdaderas y se deuen creer con toda firmeza y ninguno de todos los sabios del mundo es suficiente para argüirlas ni tacharlas.” De hecho, hubo quien en la época consideraba que la idolatría era una práctica contra la ley de la naturaleza; ver Anexo 2.

<sup>32</sup> Desde los inicios del cristianismo, desde que éste tuvo contacto con la filosofía griega, surgió una de las polémicas que perduraron durante todo el medioevo: el equilibrio de la *razón* con la *fe*, el papel de cada una en lo religioso. Según los autores y los periodos históricos se dio más o menos importancia a alguna, lo mismo que se adjudicaron distintas funciones a cada una. En los siglos xiv y xv tenemos por ejemplo que “...por fin serán barridos los últimos escrúpulos como los de Gabriel Biel que, al defender a su maestro Ockham, afirma que después de todo no ha traicionado su oficio de intelectual: ‘Sería vergonzoso que un teólogo no pueda dar alguna inteligencia y alguna razón para creer’; o los escrúpulos de Pedro de Ailly, quien declara con gran reserva de estilo: ‘Como nuestra fe es verdadera y muy saludable, no convendría que se la pudiese defender o sostener con argumentos probables’.” En Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 125. Pero una cosa son los teólogos y otra el resto de los fieles; tampoco hay que dejar de lado que la tendencia de las reformas europeas era volver al Evangelio, a un cristianismo simple como el de los primeros años, y se rechazan en ellas, entre otras cosas, mucho del procedimiento y las discusiones escolásticas, pero se acentúa la importancia de la fe y devoción.

Debemos preguntar, por lo tanto, si los indios tenían una sistematización de sus creencias religiosas, más aún, resulta necesario cuestionarse sobre la manera de pensar indígena, sobre si ésta procede por las mismas reglas lógicas que las usadas por los españoles (las de la lógica aristotélica), si no es así, por supuesto que “no tenían palabras ni razón alguna para contradecir la predicación”. Si nos remitimos al coloquio de los Doce con los caciques indígenas podríamos intentar algunas respuestas sobre este asunto y observar otra faceta de la diferencia cultural: los casos ejemplares y la reglas de inferencia también pueden variar de una cultura a otra, de hecho, varían precisamente porque pertenecen a tradiciones distintas.

Si pensamos en la tradición escolástica podemos sospechar que los indios no estaban acostumbrados a racionalizar su religión a la manera de los extranjeros (tal vez no argumentaban en absoluto o tal vez su argumentación era de un tipo diferente), por lo que, a los ojos de Mendieta, los indios “carecen de fundamentos” y no pueden defender sus creencias ante los predicadores. Esto puede ser resultado de que las categorías culturales indígenas son diferentes de las españolas, es decir, en este caso en concreto, tenemos que lo que es prueba y argumento en una tradición puede no serlo en la otra. Así los indígenas responden a los religiosos:

Así mismo decís que los que adoramos no son dioses. Esta manera de hablar hácesenos muy nueva y esnos muy escandalosa; espantámonos de tal decir como éste, porque los padres antepasados que nos engendraron y rigieron no nos dixeron tal cosa; mas antes ellos nos dexaron esta costumbre que tenemos de adorar nuestros dioses...dexáronnos dicho que mediante éstos biuimos y somos y que éstos nos merecieron para que fuésemos suyos; ... ellos nos dixeron que estos dioses que adoramos nos dan todas las cosas necesarias a nuestra vida corporal...<sup>33</sup>

Los argumentos de los religiosos, lejos de convencer al indígena o de hacerles cambiar de parecer, lo espanta. Los indios responden con sus propios argumentos válidos: la palabra de los antiguos, la tradición, su memoria cultural, la creencia en su divinidad que no puede ser deshecha así como así. Los sacerdotes indígenas se resistieron a dejar sus divinidades, se escandalizaron porque se les dijo que sus dioses no son tales mientras los franciscanos no

---

<sup>33</sup> *Coloquios*, cap. VII, p. 88. Por supuesto dejo fuera la discusión en torno a la autenticidad de lo tratado en este texto y la fecha de su elaboración. Sin embargo, advirtamos que Sahagún, al reconstruir el primer encuentro de los Doce con los jefes indígenas, nos presenta también su percepción de la religiosidad indígena y de la manera en que los indios fundamentaban sus creencias.

vieron razones de peso que fundamentaran la idolatría. Argumentos inválidos ante los españoles que inmediatamente identificaron a los dioses indígenas con demonios, por lo cual, en principio, cualquier cosa que tuviera que ver con ellos sería considerada equivocada y aun maligna.

Por esta vía la conclusión es que los indios no argumentaban a la manera de los españoles (no tenían una teología a la manera de la escolástica por ejemplo); pero también podemos sospechar que los indios tenían los mismos argumentos que los cristianos para decir que sus dioses eran verdaderos: su propia historia, su tradición. Si comparamos algunas partes del texto, vemos que los argumentos de los Doce no son muy diferentes a los de los indígenas; así Mendieta narra este encuentro diciendo que:

...la causa de su venir era, ser mensajeros de un Señor y Prelado universal que nuestro Señor Dios tiene puesto en su lugar en el mundo, llamado Santo Padre, para que en su nombre rija y gobierne a todos los hombres.... Y porque este Santo Padre y Señor espiritual ha sido avisado por parte del gran emperador D. Carlos (que en lo temporal gobierna el mundo) como su capitán D. Fernando Cortés ha descubierto de nuevo estas tierras, y en ellas innumerables gentes que no tienen conocimiento de su Dios, sino que andan errados y engañados de los demonios enemigos del género humano, metidos en abominables vicios y pecados, por donde se condenan y van a padecer las penas y fuego perdurable del infierno: por tanto, movido de compasión de vuestras ánimas, y por la obligación que de su oficio tiene para mirar por la salud eterna de todos, nos envía como a sus embajadores para... mostraros claramente el engaño y daño en que hasta aquí habéis estado por no conocer a vuestro Dios y Criador, y dároslo a conocer y haceros saber su voluntad, y cómo os habéis de haber, y lo que habéis de hacer para le servir y agradar y tenerlo propicio;...<sup>34</sup>

Los religiosos dicen provenir de aquel que gobierna en lugar de Dios, advierten a los indios el gran error en que están por no servirle y que, por ello, tienen derecho a hablarles e instruirlos, sin otra prueba que su palabra y la convicción de estar en la verdad. Si nos remitimos a otros fragmentos del Coloquio tenemos de parte de los Doce argumentos como los siguientes:

Por ser palabras divinas son muy verdaderas y se deuen creer con toda firmeza y ninguno de todos los sabios del mundo es suficiente para argüirlas o tacharlas.

Si estos que vosotros adoráis fueran dioses, nosotros también los adoráramos, también los demandáramos las cosas que nos son necesarias

<sup>34</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º cap. XIII, t. I, p. 357.

para la vida; y si fueran dioses, en todo el mundo fueran conocidos y adorados por tales; lo que os dezimos no lo fingimos ni inventamos, que bien sabemos que estos que vosotros tenéis por dioses son y qué condiciones tienen... todo esto os declararemos muy por extenso si lo queréis oír y satisfaceros en todo, porque tenemos la sagrada escritura donde se contiene todo lo que diremos, que son palabras de aquel que da el ser y el vivir a todas las cosas. Esta sagrada escritura, de que muchas veces os hemos hecho mención, es cosa antiquísima; son palabras muy verdaderas, certísimas, dignas de todo crédito.<sup>35</sup>

Esto es, los Doce sobre todo usan el argumento de autoridad y, con él, a la tradición cristiana; su convicción es firme: “ninguno de todos los sabios del mundo” puede argumentar contra las “palabras divinas”. Por parte de los sacerdotes indígenas tenemos algunos argumentos como éstos:

Estos nuestros dioses poseen deleites y riquezas grandes, todos los deleites y riquezas son suyas; habitan en lugares muy deleitosos... (lugar no conocido ni sabido de los mortales que se llama Tlalocan), donde jamás ay hambre, pobreza ni enfermedad; ellos son los que dan las honras...

No ay memoria del tiempo que comenzaron a ser honrados, adorados y estimados; por ventura a un siglo o dos de que se haze a tiempo sin cuenta quien tiene memoria de cuándo ni cómo comenzaron aquellos célebres y sagrados lugares donde se hazían milagros y se daban respuestas que se llaman tulan, vawalcalco, xuchatlapan, tamoanchan, youallycham, teutiucan. Los habitadores destes lugares ya dichos se enseñorearon y reinaron en todo el mundo....

¿Cómo podrán dexar los pobres viejos y viejas aquello en que toda su vida se an criado; mirad que no incurramos en la yra de nuestros dioses; mirad que no se levante contra nosotros la gente popular, si los dixéramos que no son dioses los que hasta aquí siempre an tenido por tales?<sup>36</sup>

Como se ve, los argumentos de los Doce, según el fragmento conservado, se basan en que dicen la verdad, conocen al verdadero Dios y poseen la Biblia, fuente de todo saber; a esto añaden que si los ídolos indígenas fueran dioses no demandarían sangre de personas. Los indígenas también apelaron a sus antepasados, a sus creencias y bien podrían haber dicho que ellos también tenían sus libros y sus autoridades, que si el dios que les proponían fuera verdadero y único por qué ellos no lo conocían y que si realizaban esos ritos religiosos era porque también los tenían por correctos. Pero los indios, si bien se afirman en sus creencias, no tienen interés en convertir a, o compartir sus dioses con los Doce (después de

<sup>35</sup> *Coloquios...*, cap. III, p. 82 y cap. VIII, p. 90, respectivamente.

<sup>36</sup> *Id.*, cap. VII, p. 88-89.

todo, son ellos quienes deben aceptar al dios del vencedor), como tampoco lo tienen en desmentir la verdad del Dios de los recién llegados, pues la existencia de otra divinidad, aunque se diga única, no afecta en nada a sus creencias religiosas: el argumento de que sus dioses son falsos porque los desconocen los cristianos no es argumento para ellos, el temor a la ira de los dioses no es tampoco un argumento válido en el contexto cristiano.

Tal parece que uno y otro bando sólo exponen su propia visión de las cosas: unos hablan del dios creador, otros sobre los dioses que poseen “deleites y riquezas grandes”. Cada uno mide al otro desde sus convicciones, de tal manera que lo que dice el contrario parece equivocado e inaceptable. Ninguno obtuvo lo que pretendía del otro: los Doce no convencieron al indio de su error idolátrico, tampoco los indios convencieron al español de que sus dioses eran válidos. Parece que estamos ante dos formas iguales de argumentar la fe, los argumentos son la tradición, las autoridades, la antigüedad de las creencias, la convicción de obrar bien y verdaderamente. Sin embargo, por esto mismo, son también dos maneras distintas de argumentar, porque son distintas convicciones, otras las autoridades, en suma, supuestos culturales diferentes que fundamentan esas creencias. Lo que era razonable en una de ellas, como la existencia de un solo Dios trascendente, no lo era en la otra, que atribuía divinidad a la naturaleza.

Para entender mejor lo que los misioneros opinaban sobre la racionalidad indígena, debemos atender también al hecho de que los indios desconocían la *palabra revelada*; así veremos mejor sus “errores”, como los vieron los franciscanos en el siglo XVI. Entramos de lleno al ámbito religioso cristiano: los indios eran inferiores a los españoles porque sus rituales eran muy diferentes a los aceptados por ellos<sup>37</sup>, esto es, no estaban orientados al *verdadero* Dios. Desde esta perspectiva, lo prehispánico es erróneo porque la religiosidad indígena se filtra a todos los ámbitos de su cultura: la moral de los indios parece buena pero no lo es porque no toma en cuenta la salvación, los indios inventan historias sobre el origen del hombre y desconocen la importancia del cielo y del infierno porque desconocen que hubo una Creación inicial, etc.

---

<sup>37</sup> Por supuesto se piensa en los sacrificios humanos. Muchos han señalado prácticas religiosas indígenas semejantes a algunos sacramentos cristianos, pero ello comporta varios problemas que se tratarán en el capítulo “Distancia cultural y lingüística”. Un resumen de ellas puede verse en Robert Ricard, *La conquista espiritual de México, Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. Ángel Ma. Garibay, FCE, México, 1986. p. 99 y ss.

### 3. Causas del error.

Incluso quienes más admiraron las cosas de indios y se mostraron más optimistas en la evangelización condenaron los “errores” del mundo prehispánico y sospecharon de los neófitos. Algunos opinaron que su condición era tan baja que se negaron a aceptar el sacerdocio indígena, incluso hubo discusiones en torno a la concesión de algunos otros sacramentos a los indios por la misma razón<sup>38</sup>. Sahagún llegó más allá en la sospecha y vio en la devoción de los neófitos restos de idolatría: la *errónea mezcla* de lo prehispánico con lo cristiano que hacía cuestionable la práctica del cristianismo por parte de los indios. Para los religiosos era claro que los indios habían vivido en el error, ante sus ojos la diferencia era error, pero ¿cuáles eran las causas de los errores de los indios según los religiosos?

La primera y fundamental era, por supuesto, que los indios no eran cristianos; como lo dijo fray Andrés de Olmos: los indios al no pertenecer a la *iglesia católica* eran parte de la *iglesia diabólica*<sup>39</sup>. Para él las creencias diferentes de las cristianas debían ser eliminadas, fueran de la clase o del lugar que fuera, y todas ellas tenían un mismo origen: eran engaños del diablo. La naturaleza diabólica atribuida al culto indígena volvía erróneo lo prehispánico. Una y otra vez, aunque los descriptores de lo prehispánico se deslumbraron ante las cosas de indios encontradas al inicio de la conquista y evangelización, siempre coincidieron en que el indígena vivía en tremendos errores y pecados que sólo se corregirían con su conversión al cristianismo. Así señala Sahagún:

Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, ...sabed que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad y idolatría en que os dexaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escripturas y pinturas y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta agora.... Y sabed que los errores en que habéis vivido todo el tiempo pasado os tienen ciegos y engañados. Y para que entendáis la luz que os ha venido, conviene que creáis y con toda voluntad recibáis lo que aquí está escrito, que son palabras de Dios...<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Sobre la cuestión de los sacramentos ver a Bernabé Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas*, la parte titulada “La Iglesia y los indios en el tercer Concilio Mexicano (1585). Ensayo crítico”, sobre todo p. 134 y ss. Al respecto es interesante el título del primer decreto sobre los sacramentos “Que los sacramentos de la Religión Cristiana no se administren a los ignorantes” y su comentario “y habla del poco fruto con que se reciben debido a la ignorancia del valor de los mismos y a la inadecuada preparación”. Otra vez, debemos hacer una diferencia entre entendimiento y conocimiento aunque, si bien la evangelización da conocimiento, siempre hay quejas de que los indios no entienden, o pueden no entender “por su corta inteligencia” lo que es e implica un sacramento.

<sup>39</sup> Como lo señalamos en el primer capítulo de este trabajo. Olmos se expresa de esta manera en el *Tratado de hechicerías*, p. 23.

<sup>40</sup> *Historia general*, apéndice del lib. 1º, p. 112. En *Memoriales* p. 21 se lee “Vista la tierra y contemplada con ojos interiores, era llena de grandes tinieblas y confusión de pecados, sin orden ninguna...”

En general, todos los religiosos opinaron que las causas del error provenían, por una parte, de la ignorancia de las autoridades cristianas, lo que hacía más fácil el engaño del demonio. Así Sahagún dijo que:

Por ignorar vuestros antepasados las verdades de la Sagrada Escritura se dexaron engañar de diversos errores de los demonios nuestros enemigos.

...no habéis sabido dejar a los malvados, al que engaña a la gente. Porque nunca habíais escuchado la reverenciada palabra de Dios, ni teníais el libro divino, la palabra divina.<sup>41</sup>

Y por otra parte, Sahagún consideró también que la debilidad humana, causada por el pecado original, y la debilidad particular de los indios los llevó también al error:

Cuán desatinados habían sido en el conocimiento de las criaturas los gentiles nuestros antecesores, ansí griegos como latinos....Esto provino, en parte, por la **ceguedad en que caímos por el pecado original**, y en parte por la malicia y envejecido odio de nuestro adversario Satanás, que siempre procura de abatirnos a cosas viles, ridiculas y muy culpables. Pues si esto pasó, como sabemos, entre gente de tanta discreción y presunción, no hay por qué nadie se maraville porque se hallen semejantes cosas entre **esta gente tan párvula y tan fácil para ser engañada**.<sup>42</sup>

La acción del demonio y la debilidad humana derivaron en la idolatría que, desde la perspectiva cristiana, era la principal causa de error. Así lo afirmó también Motolinía:

...por la ceguedad de su idolatría, muchas veces tomaban las tinieblas por la luz y la luz por tinieblas, y no pocas elegían el mal por el bien y el bien tenían por mal, y por tener el paladar estragado lo amargo tenían por dulce y lo suave dejaban por les parecer amargo, con todo esto tenían leyes y costumbres algunas loables, mediante las cuales regían y gobernaban, no que todas fuesen tan rectas y tan niveladas que diese a cada uno lo suyo, según lo quiere y demanda la verdadera justicia. Con sus leyes, empero, conservaban la república y castigaban los delincuentes.<sup>43</sup>

Que los indios tuvieran leyes era prueba de que los indios tenían racionalidad. No obstante, Motolinía, quien consideró loables algunas de ellas, opinó que no todas eran “tan rectas y niveladas”. La idolatría, según esta nota, era la causa de que los indios se equivocaran en sus costumbres: la simplicidad del indio y el engaño del demonio impedían que hubiera

<sup>41</sup> *Historia general*, apend. al lib. 1º, cap. XV, p. 120 y *Coloquios*, cap. VIII, p. 159, respectivamente.

<sup>42</sup> *Historia general*, prólogo al lib. 7º, p. 689.

<sup>43</sup> *Memoriales*, p. 352. Nótese aquí también la diferencia de categorías culturales. Según la tradición cristiana, todas las leyes derivaban de la ley eterna, pero en la medida en que fueran acordes con ella eran más justas. Ver Anexo 2.

leyes rectas. Pero que el demonio los dominara permite además la sospecha de una predicación previa o de un cristianismo “natural”<sup>44</sup> desviado por él de su verdadero sentido, o la sospecha de la introducción expresa, por parte del demonio, de rituales para imitar al cristianismo. Tal es lo que sospechó Mendieta, por ejemplo:

En esta tan celebrada diosa intercesora y medianera de los pueblos y gentes que a ella se encomendaban, parece que quiso el demonio introducir en su satánica iglesia un personaje que en ella representase lo que la Reina de los Ángeles y Madre de Dios representa en la Iglesia Católica, en ser abogada y medianera de todos los necesitados que a ella se encomiendan para con el gran Dios y el sol de justicia su sacratísimo Hijo; sino es que por ventura habiendo tenido noticia los antiguos progenitores de estos indios de esta misma Señora y madre de consolación, por predicación de algún apóstol o siervo de Dios que llegase a estas partes (como por algunos indicios que en el discurso de esta historia se tocarán se presume), quedase confusa la memoria de esta gran Señora en el entendimiento de los que después sucedieron, y cayendo de un día para otro en mayores errores la viniesen a honrar con título de semejante diosa, como por el largo curso y mudanza de los tiempos pudiera haber acaecido.<sup>45</sup>

El papel del demonio no se quedó ahí, en algunas costumbres indígenas parecidas a las cristianas -aunque obviamente con distinto sentido-, los religiosos vieron *excrementos*, es decir, costumbres execrables que semejaban los sacramentos. Así lo señalaron por una parte Mendieta cuando dice:

No se contentaba el demonio, enemigo antiguo, con el servicio que éstos le hacían en la adoración de cuasi todas las criaturas visibles, haciéndole de

---

<sup>44</sup> Parece que les era inadmisibile pensar que los indios no hubieran podido tener conocimiento de Dios. Así cuando Sahagún cita el libro de la *Sabiduría* 13:4-5: “Y si se admiraron del poder y de la fuerza, debieron deducir de aquí cuánto más poderoso es su plasmador; pues en la grandeza y hermosura de las criaturas, proporcionalmente se puede contemplar a su Hacedor original.” Por su parte Mendieta dice: “Cuenta el venerable y muy religioso padre Fr. Andrés de Olmos, que lo que coligió de las pinturas y relaciones que le dieron los caciques de México....., cerca de los dioses que tenían, es que diversas provincias y pueblos servían y adoraban a diversos dioses y diferentemente relataban diversos desatinos, fábulas y ficciones, las cuales ellos tenían por cosas ciertas, porque si no las tuvieran por tales, no las pusieran por obra con tanta diligencia y eficacia...” *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. I, t. I p. 181. Tenemos aquí la idea de que se puede llegar por la sola razón natural al conocimiento de algunas verdades divinas –de la ley natural y de que hay un solo Dios, por ejemplo (Anexo 2)- y el hecho de que los indios estaban convencidos de sus “desatinos, fábulas y ficciones”; esto último, para los religiosos, era como decir que los indios creían de veras que la falsedad era verdad, lo cual sólo podía suceder si la racionalidad del indio o bien no funcionaba correctamente (era inferior a la del cristiano, quien tiene por verdadero lo verdadero) o bien se encontraba ofuscada y engañada de tal manera que algo o alguien había *desviado* de alguna manera las verdades que se habían obtenido por medio de la razón.

<sup>45</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. IX, t.I, p. 200. Ver también el cap. XLI del lib. 4º, donde incluso dice que parece que algunos creyeron, aunque con otros nombres, en la Santísima Trinidad. Trataremos de esto en el cap. “Palabras y conceptos”.

ellas ídolos, así de bulto como pintados, sino que demás de esto los tenía ciegos en mil maneras de hechicerías, execramentos y supersticiones. Y hablando primero de los execramentos que ordenó en su iglesia diabólica, en competencia de los Santos Sacramentos que Cristo nuestro Redentor dejó instituidos para remedio y salud de sus fieles en la Iglesia católica; por el contrario, para condenación y perdición de los que le creyesen, dejó el demonio estotras sus señales y ministerios que pareciesen imitar a los verdaderos misterios de nuestra redención.<sup>46</sup>

Y por otra, Olmos:

Él, el Diablo, mucho quiere remedar en todo a la Sancta Yglesia, quiere falsificarlo todo; por eso él hace a menudo Execramentos que se hacen bajo forma de unciones. Como quiere hacerlos parecer, hacerlos aparentar a los Sanctos Sacramentos, contrahace las unciones benditas, porque Cristo significa unguido.<sup>47</sup>

Con ello las prácticas indígenas no podían sino ser demoníacas para el evangelizador, ya porque consideraban que el demonio introdujo esas costumbres, ya porque habiéndolas obtenido los indios de algún otro modo -por razón natural, por revelación divina, por provenir de pueblos antiguos que las conocieran o porque las supieron por alguna predicación previa a la del siglo XVI- fueron trastocadas por el maligno en su favor. El demonio llegó y desvió estos usos para su propio beneficio; por ello los sacrificios eran, al momento de la conquista y evangelización, sangrientos y se ofrecían a ídolos: tenían una manera de bautismo y otra de confesión y comunión, desviadas de su sentido verdadero; la comunión, por ejemplo, se hacía con tamales, comiendo carne humana o usando hongos alucinógenos que los enloquecían y hacían cometer más pecados<sup>48</sup>.

Recordemos que la divina Palabra es prueba de que los indios no tienen una verdadera y buena religión. No se reconoce que lo prehispánico tiene fundamentos culturales diferentes, pues toda cultura, como resultado de la razón natural, debe tener los mismos fundamentos que cualquier otra y, en la sublimación de ellos, llegar al

<sup>46</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. XIX, t. I, p. 223.

<sup>47</sup> *Tratado de hechicerías*, p. 35.

<sup>48</sup> Sobre el "bautismo" indígena ver *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XXXV, p. 423 e *Historia general*, lib. 2º, cap. XIX, p. 173 y lib. 6º, cap. XXXII, p. 622. Sobre la "confesión" *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XLI, p. 441 e *Historia general* lib. 1º, cap. XII, p. 82-86 y lib. 11º, cap. XIII, p. 1151. Sobre la "comunión", *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. XIX, p. 223 e *Historia general*, lib. 1º, cap. XV, p. 93. Sobre los execramentos en general, ver *Tratado de hechicerías*, p. 33 y 35.

conocimiento de un solo Dios<sup>49</sup>; si no es así, la racionalidad del pueblo en cuestión es valorada negativamente. Como el género humano es uno solo, uno solo será también el criterio para medir a las distintas sociedades; así Sahagún usó la Biblia para mostrar la “malignidad de la idolatría” y “para condescender con las personas de baxo entendimiento” desmintió ese “vicio” (la idolatría) diciendo que:

La verdadera lumbre para conocer al verdadero dios, y a los dioses falsos y engañosos, consiente en la inteligencia de la Divina Escritura, la cual posee como un preciosísimo tesoro muy claro y muy puro la Iglesia Católica, al cual todos los que se quieren salvar son obligados a dar todo crédito, por ser verdades reveladas y precedentes a la eterna verdad, que es Dios.<sup>50</sup>

Ahora bien, como los indios desconocían la Biblia estaban en el error: todos sus dioses eran falsos, todo lo que tenía que ver con ellos era equivocado. Su conocimiento de la naturaleza también era erróneo puesto que los indios atribuían divinidad casi a cualquier creatura, porque, como vimos páginas atrás, casi todo era, para ellos, *teotl*. Estos errores hubieran podido ser evitados, desde la perspectiva de los religiosos, si el indígena hubiera alcanzado a saber que sólo hay un Dios.

Los religiosos se asombraron porque los pueblos americanos habían permanecido tanto tiempo sin conocer el mensaje evangélico; que Dios lo hubiera consentido así era un misterio. Los únicos testimonios de que el Creador no pudo haber permitido tal ignorancia fueron las sospechas de predicación previa, la opinión de que en la naturaleza se puede encontrar al Creador y la de que la razón natural bien puede encaminarse a Él. Sin embargo, los vestigios que los misioneros encontraron de cosas parecidas al cristianismo fueron inusitados y cuestionables, por lo que se reconoció más bien el engaño del demonio. Vemos la diferencia de valores culturales, la calificación negativa que dan a la religión indígena y,

---

<sup>49</sup> Es interesante al respecto una nota de Mendieta sobre exploraciones en las islas: “...cincuenta islas muy pobladas, y de gente que no se les halló señal de idolatría, ni figura, ni estatua de ídolos, ni cosa que se le pareciese; antes se entendió que con el conocimiento universal y confuso de una primera causa pasaban su vida.” *Historia eclesiástica*, lib. 1º, c. XVII, p. 174. Pero una cosa es llegar por medio de la razón al conocimiento de una primera causa y otra pasar de ese conocimiento a afirmar que esa primera causa es Dios. Al respecto es interesante Sepúlveda, cuando dice que a los indios se les puede hacer la guerra porque no siguen la ley natural pero no porque sean infieles, y él mismo considera la idolatría como contraria al derecho natural, ver Anexo 2.

<sup>50</sup> *Historia general*, Apéndice del lib. 1º, p. 116. En la Biblia, en el libro de Sabiduría es interesante el cap. 13 que inicia así: “Vanos son por naturaleza todos los hombres, en quienes hay desconocimiento de Dios, y que a partir de los bienes visibles son incapaces de ver al que es, ni por consideración de las obras conocieron al artífice. Sino que al fuego, al viento, al aire ligero, o al círculo de los astros, o al agua impetuosa, o a las lumbreras del cielo tomaron por dioses rectores del universo.”

con ello, aun cuando las costumbres morales prehispánicas pudieran ser las mejores del mundo, la convicción de que sin el cristianismo no pueden ser buenas.<sup>51</sup>

Ante este panorama no debe resultarnos extraño que así, de buenas a primeras, Cortés el primero y luego los religiosos, comenzaran por declarar que los indios estaban equivocados en sus creencias<sup>52</sup> y que sus dioses no eran sino demonios. Lo claro a los ojos de los españoles era que los indios vivían en el error a causa de su idolatría y el desconocimiento de la palabra divina, lo raro, de acuerdo con este supuesto, es que tuvieran aciertos y virtudes... conquistadores y misioneros tuvieron ante sí a una racionalidad que logró encontrar virtudes y leyes pero que se dejó arrastrar al error idolátrico.

Varias fueron las suposiciones de los religiosos para explicar que los indios no pensaran ni actuaran como cristianos. Una de ellas se nos ha presentado casi a cada paso: el engaño del demonio. Otra, que la racionalidad indígena era inferior, por lo que no había podido orientar correctamente sus acciones ni había sido capaz de encontrar algunas verdades. Otra más fue decir simplemente que los indios desconocían el cristianismo y sus preceptos. En este sentido es interesante la discusión de Motolinía en torno al matrimonio indígena, pues se empeña en demostrar que sí existe esta institución entre los indios y que es válida a pesar de su diferencia con el matrimonio cristiano porque:

....se casaban según su ley en la cual hay repudio, **y no sabían ni podían saber**, ni eran a ello obligados, esto es, **que el matrimonio es indisoluble**, y los que este derecho de insolubilidad o inseparabilidad no saben, aunque sean infieles, si se casan pensando que es reparable, vale el matrimonio....<sup>53</sup>

<sup>51</sup>Al respecto también Motolinía dice: "...estos naturales gentiles, son bien figurados por el hijo pródigo, y toda su parábola les arma muy bien, porque ellos, apartados de Dios han perdido y disipado sus bienes, ansí naturales como gratuidos, por sus muchos y grandes pecados, en el cual estado padecieron gran necesidad y hambre, porque *no hacían obra meritoria*, más antes sirvieron y se sujetaron al demonio...." *Memoriales*, p. 144. Subrayado mío. En Mendieta se lee: "De manera que acerca de sus dioses y de la creación del hombre diversos desatinos decían y tenían. 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.*" *Historia eclesiástica*, lib. 2º cap. VI, t. I, p. 190. Subrayado mío.

<sup>52</sup>Los religiosos vinieron a evangelizar, no a cuestionar su propia visión del mundo ni a dejarse convencer por la de los indios. Al respecto puede verse el trabajo de Luis Villoro, "Sahagún o los límites del descubrimiento del otro", en *Estudios de Cultura Náhuatl* no. 29, Ins. de Inv. Hist., UNAM, México, 1999. En p. 22 dice: Sahagún "puede admitir el discurso del otro hasta un límite: hasta el momento en que niega la creencia básica que otorga sentido a su propia vida y a la presencia de la cristiandad en América. No puede negar lo que el otro le muestra, pero tampoco puede negar su propia interpretación del mundo, que lo constituye. Tiene entonces que conjurar la visión del mundo que el otro le presenta para incardinarla en la propia.... Lo que a los ojos del indio parecían dioses, eran en realidad demonios."

<sup>53</sup>*Memoriales*, p. 331-332. Subrayado mío. Sobre el matrimonio entre infieles y la situación cuando éstos se convierten al cristianismo ver *Itinerario del misionero*, sobre todo p. 206, 216 y 244.

La comisión de pecados se vuelve así una cuestión de conocimiento: la ignorancia del Evangelio permite que instituciones como el matrimonio sean válidas entre infieles -porque ellos tienen sus propias leyes válidas, el derecho positivo-, pero el conocimiento del Evangelio les obliga modificar sus usos, porque el conocimiento de la ley divina (revelada) ayudará a mejorar las leyes y a remediar los pecados que se hayan cometido sin saberlo... la ignorancia de la ley sólo excusa hasta cierto punto...

Si los saberes indígenas no coincidían con lo que se lee en las autoridades cristianas debían ser rechazados, sobre todo si eran contrarios a ellas; con esto las autoridades indígenas quedaron desvirtuadas. Al respecto es elocuente la afirmación de Motolinía en las primeras páginas de su obra:

Había entre estos naturales cinco libros, como dije de figuras y caracteres: el primero hablaba de los años y tiempos: el segundo de los días y fiestas que tenían en todo el año: el tercero que habla de los sueños y los agüeros, embaimientos y vanidades en que creían: el cuarto era del bautismo y nombres que daban a los niños: el quinto es de los ritos, cerimonias y agüeros que tenían en los matrimonios. **Los cuatro de estos libros no los ha de creer vuestra ilustrísima señoría como los Evangelios, porque ni los escribieron Juanes, ni Lucas, ni Marcos, ni Mateos, mas fueron inventados por demonios.**<sup>54</sup>

Tan importante era para los franciscanos la autoridad que ella les bastaba para *probar* la verdad del cristianismo y justificar su labor. Los religiosos debían buscar, por consiguiente, que los indios adoptaran las autoridades cristianas, pero ello implicaba que los indios rechazaran y olvidaran las suyas. La comparación no tenía lugar para los evangelizadores, las autoridades indígenas no estaban a la altura de las cristianas, por eso ni siquiera las tomaron en cuenta: advirtieron que las hubo e intentaron persuadir a los indios de que los tenían en el error.

Tan fuerte era la convicción de lo acertado de sus autoridades, que las narraciones indígenas, cuando parecían contener algo de verdad, fueron ajustadas por los franciscanos a lo conocido anteriormente. Así lo hizo Sahagún:

Del origen desta gente, la relación que dan los viejos es que por la mar vinieron de hacia el norte, y cierto es que vinieron en algunos vasos [barcos], de manera que no se sabe cómo eran labrados, sino que se conjetura que una fama que hay entre todos estos naturales, que salieron de

---

<sup>54</sup> *Memoriales*, p. 5. Subrayado mío.

siete cuevas, que estas siete cuevas son los siete navíos o galeras en que vinieron los primeros pobladores desta tierra. Según se colige por conjeturas verisímiles, la gente que primero vino a poblar a esta tierra, de hacia la Florida vino, .... Esta gente venía en demanda del Paraíso Terrenal, y traían por apellido Tamoanchan, que quiere decir “buscamos nuestra casa”....En venir hacia el mediodía a buscar el Paraíso Terrenal no erraban, porque opinión es de los que escriben que está debajo de la línea equinoctial....<sup>55</sup>

Sólo así vieron indicios de verdad en esas historias. Pero este intento fue, una vez más, la inclusión que los religiosos hicieron del indio dentro de la historia universal, en la cual al aparecer el indígena como no-cristiano sólo podía estar del lado equivocado. Por ello a los religiosos les pareció indispensable la evangelización, tanto para que los indios adoraran al verdadero Dios y obtuvieran la salvación de sus almas, como para que todos sus saberes y sus acciones recobraran la *correcta* orientación, la del cristianismo, y pudieran así reconocer los pecados que cometieron sin saberlo.

Tenemos pues que en el encuentro de dos culturas se enfrentaron dos valoraciones diferentes de la realidad, por ello la medición de una a través de la otra comporta, en este caso, que las diferencias culturales y las dificultades con que el indio tropezó para comprender las categorías ajenas derivaran en la duda acerca de su grado de racionalidad. No se vio a los indios como una cultura diferente -aunque en algunos aspectos se comparó con otras como la griega y la egipcia-, sino como cegados -ya por el demonio, ya por el desconocimiento de Dios- o como *simples* que desconocían el “verdadero valor” de las cosas o simplemente se creyó que habían olvidado todo acerca de su origen.

Los religiosos consideraron que los indios, al carecer del conocimiento de las autoridades cristianas, permanecían en el error. Además la evangelización, por no coincidir las creencias y costumbres nahuas con las cristianas, pedía necesariamente el abandono de los fundamentos prehispánicos y, cuando coincidían en algo, su reorientación: hacer de sus aceptables costumbres prehispánicas buenas costumbres cristianas.

---

<sup>55</sup> *Historia general*, prólogo, p. 64. También Torquemada dice: “...y así se comenzará a tratar de ellos, desde la salida que hicieron de aquellas sus fingidas Siete Cuevas...”, *Monarquía indiana*, prolog. al lib. 2º, t. I, p. 109.

#### 1.4. SOBRE LA VIRTUD Y EL PECADO

Las cuestiones acerca de una naturaleza y una racionalidad humanas alcanzan también el terreno de la moral. Los franciscanos nos muestran tanto indios virtuosos, cuyas costumbres incluso comparan con la forma de vida de los primeros cristianos, como indios malos, demoníacos por su idolatría. Claro, los hombres no somos ni totalmente buenos ni totalmente malos. Podemos sospechar, sin embargo, que los cronistas resaltaron la “maldad” indígena para justificar la necesidad de la evangelización y el mérito de los evangelizadores; lo mismo que acentuaron las virtudes de los indios para defenderlos de los conquistadores y justificar la separación de repúblicas; sin embargo, la calificación que hacen de las cosas de indios no es fortuita.

Los misioneros observaron todo para facilitar su trabajo de evangelización, por ello sus consideraciones sobre la moralidad indígena generalmente están mezcladas íntimamente con cuestiones de carácter religioso. Sin embargo, si intentamos distinguir en sus obras lo ético de lo religioso podremos observar mejor la problemática de la diferencia y el encuentro culturales. Lo que se pretende en este capítulo es observar desde cuál aspecto se califica al indígena como bueno o malo; ello dará la pauta para determinar algunas características de la evangelización: la intención de cristianizar las virtudes prehispánicas y la necesidad de enseñar al indio lo que es el pecado. Así se verá mejor cómo los religiosos se toparon con la dificultad de lograr que los indios aprendieran las categorías cristianas, para que calificaran sus acciones de acuerdo con ellas y se expresaran con ellas cuando se acercaban al sacramento de la confesión.

Los indígenas descritos por los franciscanos parecen llevar una vida cristiana, pobre y simple, pero los supuestos de ella no eran cristianos antes de la conquista y con la evangelización no cambian del todo. La valoración de la moral indígena cambia según intervengan o no elementos religiosos. Frente al modo de vida prehispánico se propone (e impone) otro que se le parece en el terreno moral, pero cuyos fundamentos religiosos difieren considerablemente. Estamos ante la revaloración de lo prehispánico por los religiosos: la moral indígena es puesta en un nuevo contexto; la pregunta es si los indios pueden revalorar también su propia moral.

## 1. Una moral natural.

Los franciscanos admiraron el orden social indígena a pesar de la religión prehispánica, demoníaca para ellos, y no obstante que dudaron del grado de racionalidad del indio. Los cronistas describieron las cosas de indios, entre ellas ensalzaron la manera pobre en que vivían los *macehuales*, la educación que desde antiguo recibían, los castigos que se imponían a los infractores de las leyes y otras costumbres de la sociedad. Encontraron una moral indígena no sólo aceptable, sino digna de ser imitada:

Consideradas las cosas dichas en este capítulo con ánimo justo vienen [bien] hay cosas en que tomen ejemplo los cristianos de estos infieles, cómo los señores criaban sus hijos e hijas en buena disciplina y honestidad e castigo.<sup>1</sup>

Los indios tienen vicios y virtudes, como los demás pueblos, parece que aceptan las mismas virtudes que otras sociedades aceptan, incluida la cristiana. Pero, ¿cuál es la razón de que la moral indígena parezca admirable? Así como los religiosos creyeron firmemente en una naturaleza humana y en una racionalidad natural, así también creyeron en sus consecuencias: que el género humano podría llegar también, haciendo buen uso de su racionalidad, a las mismas leyes sociales y preceptos morales:

El hombre encuentra las reglas de su obrar moral como individuo, como miembro de una familia y como ciudadano de su Estado (en cuanto ser social) en su misma naturaleza racional. Las leyes humanas precisan de los principios generales de la ley natural.<sup>2</sup>

Sólo por esto podría ser la moral indígena aceptable y aun ejemplar para los religiosos. La razón natural es explicación de las buenas costumbres indígenas, al mismo tiempo que éstas son prueba de ella. Una de las mejores muestras de ello es la presentación que de los discursos indígenas, conocidos como *huehuehtlahtolli*, realizaron algunos franciscanos y que son testimonio de que los indios no carecen de racionalidad. El dominico Bartolomé de las Casas nos dice de Olmos:

---

<sup>1</sup> *Memoriales*, p. 311. El título del capítulo es: “De la disciplina y honestidad y cuidado con que se criaban los hijos e hijas de los señores de la Nueva España, y del castigo que les daban, aún por pequeños defectos”.

<sup>2</sup> José Vico Peinado, *Éticas teológicas ayer y hoy*, Biblioteca de Teología, Ed. Paulinas, Madrid, 1993, p. 49. Aquí el autor se refiere a Santo Tomás. De la concepción del franciscano Duns Scoto dice que él: “enseña la existencia de una ley natural inscrita en los seres, cuya fuerza no viene de su coherencia interna, sino de la voluntad de Dios, que se expresa en la revelación.” p. 50. En todo caso, se trata de algo que ya de por sí está en el hombre, sólo hay que descubrirlo. Ver sobre la ley natural el Anexo 2.

Por las dichas pláticas y avisos, dice él[f. Andrés de Olmos], podrán colegir los que con buenas entrañas quisieren considerar lo que estas pobres gentes e indios naturales de México, Tezcucó, Tlaxcala y sus comarcas alcanzaban y sentían por natural razón, e más unos que otros, como vemos entre otras gentes, que no todas tienen una misma habilidad o discreción, y de aquí podrán notar y sentir los lectores y oyentes las demás pláticas y avisos que los más hábiles daban a los otros, ya que del conocimiento de Dios verdadero carecían.<sup>3</sup>

*Huehuetlahtolli* significa antigua palabra, son pláticas que se hacían con diversos motivos, desde el nacimiento de un niño hasta las oraciones que se ofrecían a los dioses en los ritos religiosos, pasando por amonestaciones hechas a los hijos para que obraran bien y saluciones de señores principales. La importancia de estos discursos reside en que son portadores de la tradición indígena, toda la vida de los indios se orientaba por esas pláticas, en ellas se expresa el sustento de la cultura náhuatl, lo que mantiene en pie la sociedad india<sup>4</sup>. Fue Olmos quien compiló muchos de estos discursos, pero nos han llegado a través de Las Casas, Juan Bautista de Viseo, Mendieta y Torquemada. Otra compilación la tenemos en el libro 6° de la *Historia general* de Sahagún.

En la presentación franciscana, parece que a la moral de los *huehuehtlahtolli* prehispánicos sólo le faltaba la religión cristiana para ser perfecta. Este es un rasgo que, a ojos de los evangelizadores, los indios compartían con algunos pueblos antiguos, por lo que no faltaron las comparaciones de las virtudes indígenas con las de ellos. Así Las Casas:

---

<sup>3</sup> Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria, Cuanto a las cualidades, dispusición, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, edición, estudio preliminar, apéndices e índice de materias por Edmundo O’Gorman, Serie de Historiadores y Cronistas de Indias: 1, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1967, cap. CCXXIII, p. 448. Lo mismo, con ligeras variantes de ortografía, se lee en la *Monarquía Indiana*, lib. 2°, cap. LXIX, t. 1, p. 270.

<sup>4</sup> Así en *Huehuehtlatolli, Testimonios de la antigua palabra*, Miguel León Portilla (estudio introductorio) y Librado Silva Galeana (transcripción y traducción al castellano), Secretaría de Educación Pública, FCE, México 1991, dice: “...si no coges, si no tomas en cuenta, si no haces tuyo lo que es de los padres, si no quieres escuchar; entonces ya ocurrió, ya todo se echó perder, lo que te mantiene en pie, *lo que te hace vivir*.” “...muchachita, mi hijita, si no tomas, si no coges lo que es de la madre, lo que es del padre,(si) sólo a tu espalda, detrás de ti, lanzas, arrojas *lo que te guía, lo que te conduce*.” p. 85 y 98, respectivamente. Subrayado mío. Esta obra es la traducción contemporánea de la obra: *Huehuetlahtolli, 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. Recogido enmendado y acrecentado por el Padre Fray Juan Bautista de la orden del Seraphico Padre Sancto Francisco. Con Privilegio. En México, En el Conuento de Sanctiago Tlatilulco, Por M. Ocharte, año 1600*. En la *Historia general* se lee: “Es menester que sepas cómo has de vivir y cómo has de andar tu camino, porque el camino deste mundo es muy dificultoso” lib. 6°, cap. XVIII, t. 2, p. 554-555.

Ítem ¿qué mejores o qué más naturales amonestaciones y más necesarias para componer en virtuosas costumbres la vida humana pudo poner y declarar a los hombres Platón, ni Sócrates, ni Pitágoras, ni después dellos Aristóteles, que las que acostumbraban y tenían en frecuentísimo uso dar a sus hijos y unos a otros estos bárbaros? Ítem, ¿qué más enseña la ley cristiana, salvo la fe y lo que predica de las cosas invisibles y sobrenaturales?<sup>5</sup>

Si hay una moral natural, lo bueno y lo malo para los indígenas –moralmente hablando- lo es también para todos los demás pueblos: en tanto que hombres, los indios tienen la suficiente *luz natural* para distinguir lo bueno de lo malo<sup>6</sup>, ambos pueblos consideran malo robar y matar, de la misma manera que consideran bueno venerar a la divinidad y respetar a los mayores. Por ello Torquemada comparó también las costumbres indígenas con el cristianismo:

No tomes ni llegues a la mujer ajena; ni por otra vía seas vicioso, ni sigas en esto el deseo de tu corazón, porque pecarás contra los dioses y a ti te harán mucho daño...y este fue consejo del Espíritu Santo, dado a uno que verdaderamente quiere servirle, por estas palabras [Prov.6]: La ley de Dios es luz que alumbra el alma para que no caiga en pecados, y así debes guardarla, para que te guarde de la mujer mala y de su blanda lengua y sensuales palabras...

Mira, no presumas mucho, aunque tengas mucha hacienda, ni menosprecies a los que tuvieren menos bienes que tú, porque no enojas a Dios en ello, que se la quitó a aquel y te la dio a ti, porque con esta presunción y menosprecio le enojarás mucho y será posible que te la quite y a ti te hagas daño... Quien bien considerare esto verá ser lenguaje de Jesucristo, diciendo: El que se humillare será ensalzado, y el que se preciare de presuntuoso y altivo será abatido y poco estimado. [Luc.14-18]<sup>7</sup>

Los religiosos encontraron los mismos valores morales en ambas: lo que en la tradición cristiana se llamó la *ley natural* era algo que todas las naciones, gracias al uso de su racionalidad, descubrieron y usaron. Sin embargo, esta apreciación nos lleva a considerar que lo prehispánico es aceptable, para los misioneros, en tanto que se asemeje a lo cristiano -aunque los indios no sean, o no hayan sido antes cristianos-, porque los preceptos morales

<sup>5</sup> *Apologética historia*, cap. CCXXIII, p. 447 y 448.

<sup>6</sup> En esto mismo consiste la ley natural, ver Anexo 2.

<sup>7</sup> *Monarquía indiana*, lib. 2º, cap. LXVI, t. 1, p. 263 y 264, respectivamente.

son descubiertos mediante la razón o porque, para los franciscanos, también fueron dados a los indios por la gracia divina. Así Mendieta:

Y se cuentan muchas virtudes de algunos señores y principales del tiempo de la infidelidad, en especial de un Nezahualpiltzintli, y de otro Nezahualcoyotzin, reyes de Tezcucó, el uno de los cuales no sólo con el corazón dudó ser dioses los que adoraban, mas aun lo decía a otros que no le cuadraban ni tenía para sí que aquellos eran dioses. Y entre los otros vicios, como más feo, dicen que se aborrecía el pecado nefando, y que hacía matar a los que lo cometían. Y así habría otros a quien **Dios alumbraría para vivir conforme a la ley de naturaleza y dictamen de la razón.**<sup>8</sup>

Lo aceptable de los indios era pues lo que era acorde a la ley natural, lo que los indios habían podido descubrir gracias al buen uso de su razón natural.

Los discursos conocidos como *huehuehtlatolli* nos llegan a través de los religiosos, por lo que podemos conjeturar que vienen filtrados por las categorías lingüísticas y culturales de los evangelizadores. Estas categorías se manifiestan desde la clasificación que hace Sahagún de ellos en su *Historia general*: “Comienza el sexto libro de las oraciones con que oraban a los dioses y de la retórica y filosofía moral y teología, en una misma contestura.” Por ello es difícil determinar hasta qué punto los *huehuehtlatolli* conservados son “cristianos” o siguen siendo “prehispánicos”, pues no sabemos si los indios distinguían teórica y prácticamente estos ámbitos en sus discursos; pero esta clasificación obedece a las recopilaciones de los religiosos del XVI, hechas desde su propia perspectiva, la cristiana, y de acuerdo a su principal interés, la evangelización.

Resulta interesante la clasificación y calificación que de estos discursos da Sahagún: contienen, entre otras cosas, la *filosofía moral* prehispánica. Los religiosos observaron en los *huehuehtlatolli* la moral indígena, sus preceptos, y encontraron que no difería mucho de la cristiana. Así, fray Bernardino dijo que “más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el púlpito, por el lenguaje y el estilo en que están, *mutatis mutandis*, que muchos

---

<sup>8</sup>*Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. II, t. I, p. 313. Subrayado mío. En José Antonio Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993, p. XXIII dice: “...como aparece en San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, Duns Scoto, etc. Ciertamente que en cada uno de estos autores la capacidad de la razón tiene matices propios y características peculiares, pero todos ellos coinciden en lo esencial: la necesidad de la gracia de Dios y de su iluminación, entendida de un modo natural o sobrenatural, para que la razón desempeñe bien todo su potencial”. Ver Anexo 2.

sermones a los mozos y mozas”<sup>9</sup>, porque son familiares para los indios y, por ello, más comprensibles. Sin embargo, llega a equiparar de tal manera las dos morales que en el libro X “en que se trata de los vicios y virtudes desta gente indiana” describe distintos tipos de personas calificándolos según las virtudes y vicios aceptados por el cristianismo, aunque Sahagún dice “haber escrito las habilidades y oficios que estos naturales mexicanos tenían en tiempo de su infidelidad, y los vicios y virtudes que entre ellos eran tenidos por tales”<sup>10</sup>.

Es manifiesto que la presentación franciscana de los *huehuehtlahtolli* está impregnada de las categorías cristianas, desde el momento que los franciscanos lamentaron en ellos la ausencia del conocimiento del *verdadero Dios* y aceptaron o rechazaron preceptos y costumbres prehispánicos. Cuando reiteraron lo cristiano frente a las buenas costumbres plasmadas en los *huehuehtlahtolli*, cuando dijeron que los indios llegaron al conocimiento de las virtudes porque “Dios los alumbró para seguir la ley de la naturaleza y dictamen de la razón”, los franciscanos vieron una falta grave en las costumbres indígenas: les faltaba ser también cristianas, por lo que Motolinía señala que los indios

aunque envueltos en errores, trabajaban de se disponer y aparejar para recibir sus oficios y dignidades, haciendo mucha penitencia y sufriendo trabajos **sin ningún merecimiento, porque les faltaba la lumbre de la fe** y el conocimiento y caridad de Dios, pero todavía se ejercitaban en las virtudes, ansí de la paciencia, humildad, como de la pobreza y obediencia, &c.<sup>11</sup>

Ciegos en la idolatría, parecía extraño que los indios tuvieran virtudes, pero las tenían –gracias a que la razón los había llevado a descubrir la ley natural-, aunque ellas no

<sup>9</sup> El título completo del capítulo XIX del libro sexto es: “Que en acabando el padre de exhortar a la hija, luego delante dél toma la madre la mano, y con muy amorosas palabras la dice que tenga en mucho lo que su padre la ha dicho y lo guarde en su corazón como cosa muy preciosa. Y luego comienza ella a disciplinalla de los atavíos que ha de usar y de cómo ha de hablar y mirar y andar, y que no cure de saber vidas ajenas, y el mal que de otros oyere nunca lo diga. Mas aprovecharían estas dos pláticas en el púlpito, por el lenguaje y estilo en que están, *mutatis mutandis*, que muchos sermones a los mozos y mozas”. *Historia general*, lib. 6º, cap. XIX, t. 2, p. 559.

<sup>10</sup> *Historia general*, lib. 10º, cap. XXVII, t. 2, p. 921. Incluso introduce conceptos cristianos en la descripción de los casos, lib. 10º, cap. XII, t. 2, p. 883: “El buen mercader lleva fuera de su tierra sus mercaderías, y las vende a moderado precio, cada cosa según su valor, y como es, no usando algún fraude en ellas, sino temiendo a Dios en todo.” y en cap. VIII: “El hombre que tiene pacto con el Demonio se transfigura en diversos animales, y por odio desea la muerte a otros, usando hechicerías y muchos maleficios contra ellos...”. Villoro, *Grandes momentos del indigenismo*, p. 54 dice: “Llega Sahagún a atribuirles ideas de misericordia y caridad tan cercanas al concepto cristiano, que trabajo cuesta creer que hayan salido de boca indígena...”.

<sup>11</sup> *Memoriales*, p. 343. Subrayado mío.

podían tener “ningún merecimiento” pues no ayudaban a la salvación de sus almas. Entramos pues en el terreno religioso, del cual los franciscanos no se desprendieron y que se confunde, en los textos franciscanos, íntimamente con lo moral. Las acciones en el cristianismo están encaminadas a lograr la salvación después de la muerte, entre los indios no. Mendieta lo señala así:

...tenían alguna manera de confesión delante de sus dioses: no porque pensasen alcanzar el perdón ni gloria después de muertos (porque todos ellos tenían por muy cierto el infierno), pero hacían este género de penitencia ante sus ídolos, porque no estuviesen enojados, ni en este mundo los maltratasen o privasen de lo temporal, y porque no les descubriesen sus pecados, por donde cayesen en infamia con los hombres....<sup>12</sup>

Se presenta otra vez la faceta demoníaca del indio. Los *huehuehtlahtolli*, como advirtieron los franciscanos, contienen también la *teología* prehispánica. En los discursos prehispánicos se alababa y pedía a los dioses, pero no por algún bien espiritual, sino por temor a ellos y por favores terrenales. Definitivamente, el interés del indio estaba en este mundo. Por ello, los franciscanos no dudaron en sustituir, en la presentación de algunos discursos, el nombre de las divinidades prehispánicas por el de “demonios” o por el de “Dios” o “Jesucristo” según se requiriera, para evangelizar con ellos. Así, fray Juan Bautista de Viseo los renovó para la evangelización, cambiando palabras de estos textos -por ejemplo, en donde se nombra a algún dios indígena pone “Dios” o “Nuestro Señor”, etcétera- y construyendo nuevos discursos según el modelo prehispánico<sup>13</sup>.

Para los misioneros los indios, hombres racionales, habían logrado alcanzar una moral natural, pero, como eran idólatras, los evangelizadores querían destruir la “teología prehispánica”, sustituirla por la cristiana para así lograr la *correcta* orientación de su moral. Sin embargo, no podían salvarse fragmentos de una cultura y destruir otros, no podía lograrse fácilmente que los indios reemplazaran su contexto, que olvidaran sus antiguas costumbres y divinidades, que cambiaran su manera de ver la naturaleza y los móviles de sus acciones.

<sup>12</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. XIX, t. 1, p. 224.

<sup>13</sup> Sobre la sustitución de palabras y la problemática que de ello se sigue se hablará en la segunda parte de este trabajo, sobre el lenguaje.

## 2. Ética y religión.

Las acciones, en un nivel meramente moral, son reguladas por la sociedad; ella establece sanciones y tiene modos de inculcar valores; ahí los vicios son transgresiones sancionadas de alguna forma por la sociedad. En el nivel religioso –el del cristianismo- las acciones morales están relacionadas con el mundo sobrenatural; la sanción no está dada por la sociedad sino por algo exterior a ella, en ello el sentimiento interior, la intención de quien actúa, representa un papel fundamental para su remisión. Esto ocasionó que la moralidad indígena fuera valorada de distinta manera: según su orientación y los móviles de su acción, esto es, desde de un universo que le era ajeno, el cristiano.

La ética cristiana es más que un conjunto de valoraciones morales: bien, mal, permitido, prohibido, obligatorio, etcétera. La ética de los religiosos franciscanos,

...se mueve dentro del horizonte de la fe. La confesión cristológica de Jesús, la aceptación de la presencia de Dios en la historia, la vivencia del Espíritu en la comunidad de los creyentes, la seguridad de la esperanza escatológica: son los puntos de referencia y las bases de apoyo para el compromiso moral de los cristianos. No se puede entender la ética de los creyentes sin la referencia al universo religioso cristiano.<sup>14</sup>

Esto es, la ética cristiana está intrínsecamente unida a la religión, ésta es el horizonte donde ha de ser comprendida, el horizonte que le da sentido. Jesús es el modelo ético que debe seguirse, pero a ello se añade la creencia de que él es Dios, que murió por los hombres, etc.; esto es, la aceptación de los dogmas cristianos otorga sentido a la moralidad: existen acciones buenas y las malas, pero no es lo mismo realizarlas por amor y temor a Dios que por miedo a las sanciones de la sociedad. El cristianismo exige amor a Dios y acciones virtuosas por el mero hecho de agradarle, de reconocerle como creador y dador de todo, sin intereses ulteriores de otro orden. Así se ve en el confesionario de fray Alonso de Molina:

Te digo que te conuiene mucho que de gran voluntad: libremente, y de tu motivo: y por sola charidad, siruas, tengas temor y reuerencia, y obedezcas al vnico y solo señor Dios, para que te puedas saluar, y no compelido ni por fuerza ni tampoco por temor de los tormentos del infierno, le has de seruir.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> José Vico Peinado, *Éticas teológicas ayer y hoy*, p. 35.

<sup>15</sup> Fray Alonso de Molina, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, en México, en casa de Antonio de Espinosa Impresor, 1569. Edición con intr. de Roberto Moreno, suplementos al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Enero-Junio de 1972, fo. 113.

La virtud cristiana pide la renuncia a todo por Dios, y según los exegetas cristianos el mejor ejemplo de ello lo encontramos en Abraham, en el sacrificio de Isaac. Esta es la principal diferencia con la moral prehispánica. Así, aunque los religiosos hayan comparado las virtudes prehispánicas con las cristianas y Motolinía vea en las costumbres prehispánicas que “en todo lo que es contra los diez mandamientos de Dios, se tenía ser malo”, se trata de morales muy distintas. Según el de Benavente, tenemos que a los indios

Principalmente les encargaban y encomendaban tres cosas: la primera, el servicio de los dioses; la segunda, la buena guarda e honestidad; la tercera, el servicio, amor y reverencia de su marido, (donde parece que) aunque infieles, no carecían de buenas costumbres.<sup>16</sup>

A primera vista parece que las virtudes son las mismas, pero no es lo mismo venerar a los dioses prehispánicos que al Dios cristiano, uno y otro tienen implicaciones distintas porque sus características son diferentes. La “buena guarda”, la honestidad, los deberes maritales son los mismos en ambas tradiciones, pero no las divinidades: seguir el primer precepto indígena se contradice con el primer mandamiento de la ley de Dios: “no tendrás otro Dios que a mí”. Los indígenas tenían por malo lo que era contra los diez mandamientos, pero en cuanto al primero, si bien sabían que debían servicio a la divinidad se equivocaron, según la perspectiva cristiana, al distinguirla. Esto lo podemos deducir de los principios de acción cristianos, aquellos que incluyen los diez mandamientos, que nos señaló fray Juan Bautista:

Al fariseo que preguntaba cuál sería el máximo mandamiento en la ley, Cristo le responde: “Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda tu alma y tu mente”, este es el mayor y primer mandamiento; sin embargo, el segundo es semejante a éste: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo, en estos dos mandamientos consiste toda la ley y los profetas.” Por lo que es suficiente para cumplir los preceptos del decálogo tener en la memoria estos dos principios universales, de los que dimana la doctrina de Cristo y los profetas.... Quien ama a Dios con todo su corazón, con toda su alma y con toda su mente, ciertamente no tendrá dioses ajenos, no erigirá ídolos, santificará el sábado y no perseguirá otro culto; así mismo, quien ame al prójimo como a sí mismo no matará, no cometerá adulterio con el cónyuge de otro, no cometerá robo ni falso testimonio, ...<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> *Memoriales*, p. 315.

<sup>17</sup> Fray Juan Bautista de Viseo, *Advertencias para los confesores de los naturales, Primera Parte*, Convento de Santiago Tlatilulco, por M. Ocharte México, 1600, fo. 36. Este fragmento está originalmente escrito en latín, la traducción es mía.

Amar a Dios y al próximo, al Dios cristiano por supuesto. El primer precepto de esta cita y el primer mandamiento del Decálogo dotan de sentido a la moral cristiana. Los indios desconocían a ese Dios, tenían otro culto y erigían ídolos, el sentido de su moral era otro.

Los religiosos notaron *deficiencia* en las costumbres indígenas: vieron en los indios las más perfectas virtudes, pero sin el cristianismo. Según el horizonte de comprensión cristiano, valoraron la moral prehispánica y desearon que los indios, por supuesto mediante la evangelización, lograran fundamentar su comportamiento en él: que cambiaran la motivación de sus virtudes sin que ellas mismas dejaran de ser virtudes, esto es, que dejaran de ser *virtudes*, así sin más, para convertirse en *virtudes cristianas*. Por eso, al usar los discursos prehispánicos para evangelizar, Bautista de Viseo cambió los nombres de los dioses por las palabras “Jesucristo” o “Dios”: intentó cambiar de referente, intentó cambiar el servicio a los dioses por el culto a Dios, pretendió conservar las virtudes prehispánicas al mismo tiempo que salvaguardar el primer mandamiento.

Como se ha señalado en los capítulos previos, la valoración de la sociedad indígena, de su moral en este caso, es negativa desde el cristianismo: los indios en tanto que idólatras son demoníacos. Como los franciscanos advirtieron posteriormente, la idolatría llegaba hasta la vida cotidiana, por ejemplo en esas creencias que conectaban el canto de un ave con la muerte, los poderes adivinatorios o las facultades de los nahuales<sup>18</sup>. El buen uso de la razón llevó a los indios, como se dijo, a descubrir los preceptos de la moral natural, pero su mal uso los condujo también a equivocarse, a no encontrar la orientación correcta de la acción humana; en esto intervino, por supuesto, el engaño del demonio y un grado menor de racionalidad. El demonio, según Motolinía, se aprovechó de los indios desviando el sentido de las virtudes:

Este *Quezalcoatl* dicen que comenzó el sacrificio y a sacar sangre de las orejas y de la lengua, no por servir al demonio, según se cree, más por penitencia contra el vicio de la lengua y del oír; después el demonio aplicólo a su culto y servicio.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Esto se nota, por ejemplo, en las llamadas supersticiones y abusiones prehispánicas expuestas por Sahagún, *Historia general*, Prólogo al lib. 5º, t. 1, p. 435 y ss., y por fray Juan Bautista, *Advertencias para los confesores de los naturales*, fo. 105 y ss. Trataremos de ellas en el cap. “Distancia cultural y lingüística”.

<sup>19</sup> *Memoriales*, p. 12.

Sólo la buena instrucción podía remediar esto; los indios eran suficientemente racionales, sólo les le hacía falta guía, la evangelización era necesaria pues, como señaló Bautista:

...bien manifiesto es que su rudeza no es tanta que pueda dezirse dellos que son tan tontos, bobos, mentecaptos, y del todo priuados del buen juicio de razon, porque el que mas barbaro parece dellos tiene suficiente discreción, para segun su modo de viuir obrar las cosas mas necesarias a su estado, sin desorden de la razon: como parece en la policia y gouierno, que en sus republicas tuuieron antiguamente en su gentilidad, que con estar priuados de la lumbr de fee y tener demas de la idolatria otros muchos vicios, tenian su policia muy grande en su gouierno político. Veemos tambien quan habiles son en los oficios Mecánicos que aprenden, y quan habiles, y resauidos los que tratan con Españoles. De donde claramente se hecha de ver que la rudeza que en ellos vemos no es natural, sino falta de instrucción y comunicacion de gente habil y discreta.<sup>20</sup>

Pasamos aquí de la valoración de la sociedad prehispánica a su transformación: la destrucción del orden prehispánico y la evangelización. En la destrucción se intentó preservar la moral pero sin idolatría, sin embargo ésta se colaba hasta las más pequeñas manifestaciones de la cultura indígena, incluso en aquellas que parecían no estar relacionadas con la religión, y perduraron en el cristianismo de los indios: no es posible preservar fragmentos de cultura intactos, no se puede cambiar completamente una sociedad.

Los religiosos se enfrentaron a la degradación moral de los indios conquistados, causada por la destrucción del orden indígena, degradación que persistía a pesar de la educación cristiana. Sahagún se dio cuenta de eso y ofreció su propia explicación:

Era esta manera de regir muy conforme a la filosofía natural y moral, porque la templanza y abastanza desta tierra y las constelaciones que en ella reinan

---

<sup>20</sup> *Advertencias para los confesores*, fo. 58-59. En la época se discutió fuertemente sobre la concesión de la Eucaristía y el Orden sacerdotal a los indios. Si bien la Eucaristía se daba a los neófitos desde mediados del siglo XVI, fray Juan Bautista lamenta que sean pocos los que la reciban y señala que son cuatro las razones de que se niegue este sacramento a los indios: “la primera por parecerles infames notorios y publicos pecadores”, “la 2. razon que dan, es, que los mas de los indios se embriagan y emborrachan y que por esto deuen ser excluidos de la santa comunión” (fo. 57), “la 3. razon que algunos alegan para no darles el sanctissimo Sacramento del altar, es por parecerles inhábiles, rudos y faltos de capacidad y razon para recibir tan soberano manjar” (fo. 58) y “La 4. razon que algunos alegan para no darles el Sacramento es por decir que no saben lo necesario para rescebirlo” (fo. 61). Contra la tercera, Bautista señala que debe darse el sacramento a los indios que están en edad de discreción, saben declarar la diferencia entre el pan ordinario y el del sacramento, piden con devoción la Comunión y, como se señaló en esta cita, son gente de razón, hábil y discreta. Con relación a la cuarta, señala la obligación del sacerdote de enseñarles lo necesario.

ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa y muy dada a los vicios sensuales, y la filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales que para vivir moralmente y virtuosamente era necesario el rigor y austeridad y ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república. Como esto cesó por la venida de los españoles, y porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían esos naturales, y quisieron reducirlos a las maneras de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idolátricos y bárbaros, perdióse todo el regimiento que tenían.<sup>21</sup>

Se perdió el estricto orden antiguo que sostenía a la sociedad indígena y, con él, las virtudes que causaron admiración. Así lo describe Motolinía:

Parece que el demonio a río revuelto introdujo las beoderas, y tomóse licencia general que todos pudiesen beber hasta caer, y los hombres volverse como brutos, de manera que como cesó la autoridad y poder los jueces naturales ejecutar sus oficios, cada uno tuvo licencia de hacer lo que quiso y de irse tras su sensualidad; y los que no han adquirido ni sabido lo que antes de las guerras se guardaba, piensan que todo estaba así sin orden, según lo vieron en la conquista y después de ella, y es verdad que yo estaba tan desta opinión, que cuando me decían, tal principal o tal señor no bebe vino o nunca lo bebió, me maravillaba mucho.<sup>22</sup>

De aquí resultó la imagen del indígena apocado, temeroso, quieto, simple y obediente que atendía el adoctrinamiento mansamente, sentado en un rincón sin moverse y que no codiciaba nada más de lo que tenía; éste era el indio virtuoso del que le gustaba hablar a Mendieta y a todos los que se maravillaron del cristianismo indígena<sup>23</sup>. Sin embargo, de aquí también resultó el indio carente de una autoridad que le castigara, el que mentía por temor<sup>24</sup> al español y se emborrachaba para evadir su situación, el mismo que reincidía en

<sup>21</sup> *Historia general*, lib. 10º, cap. XXVII, t. 2, p. 922. Los religiosos hacen su máximo esfuerzo para *hacer mejores* a los indios, convirtiéndolos en cristianos (“reduciéndolos a las maneras de vivir de España”); sin embargo, “La situación es en verdad grave, ya que mientras los indios vivieron bajo la idolatría eran virtuosos y esforzados y la implantación del cristianismo en vez de perfeccionar sus virtudes vino a dar al traste con ellas.” Elsa C. Frost, *Este nuevo orbe*, p. 60.

<sup>22</sup> *Memoriales*, p. 361.

<sup>23</sup> Como señalábamos en los *Antecedentes* de este trabajo, los indios de la etapa optimista de evangelización. Sobre todo ver la nota 25 de los *Antecedentes*, sobre la “época dorada” de evangelización.

<sup>24</sup> *Memoriales*, p. 312: “Preguntando a los indios, que qué es la causa de ser viciosos e muchas veces no decir la verdad, responde que por ser los españoles gente superba y de mucha fantasía [presunción o capricho], y que ellos los indios les tienen gran miedo y no les osan responder sino lo que a ellos es más apacible, y decir de sí a cuanto les mandan, ora sea posible ora no, .... También dicen los indios como la entrada de los españoles y las guerras dieron tan gran vaivén a toda la tierra, en muchas cosas perdieron su justicia y

sus antiguas prácticas religiosas y evadía, por pereza, desinterés o incompreensión, sus deberes cristianos. Esta faceta del indio fue la que más desconcertó a los frailes, quienes supusieron que el cristianismo los haría mejores de lo que eran en su gentilidad.

El desconcierto creció cuando Sahagún se dio cuenta de que tras el cristianismo de los neófitos subsistía la religión prehispánica, cuando confesores como fray Juan Bautista de Viseo (cuyos trabajos se publican en 1599, 1600 y 1604) se percataron de que el indígena no comprendía del todo la doctrina cristiana y no sabía bien a bien lo que debía confesar, ni cómo o por qué tenía que confesarse. Cuando Sahagún escribía (1563-1577) no se había logrado eliminar completamente la idolatría, no se había conseguido “reducir a los indios a las maneras de vivir de España en las cosas humanas y divinas”.

### **3. Sobre la cristianización de la moral prehispánica.**

Todavía hacia finales del siglo XVI los resultados de la evangelización no eran satisfactorios. Arduo fue el trabajo evangelizador pero, como se intenta mostrar en este estudio, los problemas residen en cuestiones culturales: en que la consideración sobre los vicios y virtudes obedezca a un contexto u otro, en que la adopción de nuevas categorías es muy complejo, sobre todo cuando interviene algo tan íntimo como la religión. En los textos que tienen por finalidad evangelizar, como los *Huehuetlahtolli* de Bautista y el *Confesionario* de Molina, las virtudes son mandatos de Dios y de la Iglesia:

Y esta su gracia de Dios, no podrá guardarse, no podrá cuidarse si antes no bien se protege, si no se hace esfuerzo, si no hay apego a los mandamientos de Dios...

...te acordaras y te examinaras, acerca de la guarda de todos los mandamientos de nuestro señor dios, y de los mandamientos de la sancta yglesia: los quales eres obligado a rescebir, para te poder saluar: o si por ventura cayste en algun pecado mortal, y si dejaste de creer firmemente todos los articulos de la fee, los quales te manda creer con todo rigor nuestra madre sancta yglesia...<sup>25</sup>

---

castigos, orden y concierto que tenían, y que no tienen jurisdicción ni libertad para pugnir y castigar los delincuentes, e ya no se castigan entre ellos las mentiras y perjuros, ni los adulterios, y que más se atreven las mujeres a ser malas, que solían, y aún de los españoles han deprendido algunos vicios”.

<sup>25</sup> *Huehuetlahtolli*, p. 228 y *Confesionario mayor*, fo. 11v, respectivamente.

Por ello, la sustitución de autoridades era apremiante en la evangelización: los indios debían hacer las cosas porque así lo decían los padres, porque así lo marcaba Dios. Con ello, los mismos textos quisieron hacer desistir a los indios de cualquier cosa que estuviera relacionada con sus antiguas costumbres:

Y si no obras de acuerdo con su encargo de Él, en lo que harás, incurrirás en faltas.

¿Acaso todavía quieres seguir tu camino, tus principios, los que siguieron tus abuelos? Los mentirosos, los hombres tecolote sólo son escarnio, burla para los demás; no sólo con ceguera, sólo llevan a la gente, sólo la bajan al lugar donde arrojan a las personas, en su encerradero, en su lugar de escarmiento de Aquél por quien se vive, de Dios.<sup>26</sup>

Tan malo se tornó lo prehispánico que los confesionarios del siglo XVI cuestionaban a los indios sobre sus costumbres, sobre los llamados *pecados de idolatría*. Las creencias religiosas de los naturales se volvieron atentados contra el primer mandamiento de la ley de Dios; así se cuestionaba en los confesionarios franciscanos:

¿Por ventura has dado crédito al demonio, o a alguna cosa suya o a algo de idolatría?

¿Por ventura creíste en sueños, o creíste que te había de venir algún mal cuando te temblaron las pestañas o cuando rechina el fuego?

¿Creíste o tuviste por mal agüero cuando oíste llorar al búho, o cantar a la lechuza, o hacer ruido con las uñas, o cuando encontraste con aquella sabandijilla que se llama *pinahuztli*?<sup>27</sup>

Los religiosos pretendían un cambio radical de valores, se trataba de la evangelización toda, de que los indios adquirieran el mundo sobrenatural cristiano: un indio convertido haría las cosas por amor a Dios y temería y aborrecería al “hombre tecolote”, al diablo, rechazando así el mundo prehispánico. El neófito debía reconocerse pecador en todo

<sup>26</sup> *Huehuetlahtolli*, fo. 69 y 191, respectivamente. Villoro, *Grandes momentos del indigenismo*, p. 67, dice: “Dirigese el libro de Sahagún a un público doble: indios y misioneros. Quiere escribir lo que sea de utilidad: 1° ‘para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España’ y 2° ‘para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan’. Para lograr el primer fin, ¿qué mejor que presentar la religión azteca en su aspecto perverso y abominable para que, al verla tal, el indio la aborrezca?”

<sup>27</sup> *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, con muchas advertencias muy necesarias para los confesores. Compuesto por el Padre Fray Ioan Baptista de la orden del Seraphico Padre Sanct Francisco, lector de Teología en esta provincia del Sancto Evangelio, y guardian del conuento de Sanctiago Tlatilulco. En Sanctiago Tlatilulco, por Melchior Ocharte, Año de 1599. Edición de Juan Guillermo Durán en *Monumenta Catechetica hispanoamericana, (siglos XVI - XVIII)*, vol. I, Buenos Aires, Teología, Col. Estudios y Documentos, 1987, p. 669-692. La cita proviene de la p. 710, fo. 41-43. Ver también en el *Confesionario mayor*, fo. 20 y ss., las preguntas sobre el primer mandamiento.

cuanto no se ajustara a la religión cristiana, debía aprender a discernir otra vez lo bueno y lo malo, pero ahora de acuerdo con la perspectiva cristiana. Por lo que Focher invitaba a que

...antes de proceder a su bautismo deben arrepentirse de sus pecados.... Por esta razón, antes de bautizarles, debe exhortarles a que tengan dolor de sus pecados. Mas como **ignoran qué se entienda por pecado** mortal, explíqueles cuál es su naturaleza, así como los pecados que pudieron cometer durante su infidelidad dándose a la idolatría y persuádales que se arrepientan de éstos y de todos los cometidos hasta el presente.<sup>28</sup>

Estamos ante una nueva categoría cultural: los vicios, las acciones malas, adoptan la connotación de *pecado*, las malas acciones ya no eran simplemente una trasgresión de las leyes y costumbres, ahora adquirirían el sentido de *ofensa* a Dios. Así al confesar fray Alonso de Molina preguntaba:

Ofendiste por ventura con el sentido del tacto, a tu Dios y señor, o cometiste y caíste en algún pecado mortal...<sup>29</sup>

Es un nuevo contexto, en cual muchas de las antiguas creencias indígenas también se volvían malas, se tornaban ofensas a Dios las que eran maneras de servir y de comunicarse con las divinidades prehispánicas. La enseñanza de lo que era el pecado y de cómo se ofendía a Dios implicaba otras categorías y supuestos, como la existencia del Diablo y su relación con el mundo prehispánico en el contexto cristiano. En todo caso, lo importante, el centro de todo es Dios. Se revaloró con ello el mundo entero a la vez que se obligaba a los indios a expresarse con esos nuevos conceptos, en un contexto ajeno, en el cual debían reconocerse los “pecados prehispánicos”<sup>30</sup> y donde lo espiritual era *mejor* que lo terrenal ya que:

---

<sup>28</sup> *Itinerario del misionero*, part. II, cap. V, p. 153. Subrayado mío. Notemos que en las obras sobre la confesión se alude a que los indios no saben y no entienden lo que es el pecado, así en el *Confesionario mayor*, fo. 102: “Dexaste por ventura de aprender la doctrina y enseñamiento, a ti muy necesario, y a esta causa, caíste en muchos y diuersos pecados, no los teniendo por tales, ni pensando, que eran maldades: las que cometías...” .

<sup>29</sup> *Confesionario mayor*, fo. 103

<sup>30</sup> Es curiosa al respecto una nota de *Memoriales*, p. 261, sobre la concurrencia y devoción de los naturales por la confesión: “...y muchos de ellos no se contentan con lo que ellos saben y se les acuerda, sino que preguntan a sus padres si los llevaron siendo niños a la casa del demonio, y cuántas veces, y si los sacrificaban de las orejas, y si les dieron a comer carne humana e otros manjares dedicados al demonio de idolatiticos [sic].”

...el verdadero christiano, no se deleyta en las cosas mundanas, que engañan, mas deleytase en las cosas del cielo, que despues se han de alcanzar.<sup>31</sup>

Lo espiritual era el nuevo fundamento de la acción, así debían aprenderlo los neófitos. Pero lo espiritual era una categoría nueva para los indios, a la cual correspondía el mundo sobrenatural cristiano. Todo está relacionado: adoctrinar no se reduce a enseñar oraciones, mandamientos, a persignarse y confesarse, etc. Comporta también la necesidad de dar a conocer un nuevo mundo, una nueva cosmovisión en la cual esto cobra sentido y explicación, aquella en que existe un solo Dios, el diablo, el cielo, el infierno....

Querer que la moral indígena se convierta en cristiana es precisamente hacer que se asiente en un mundo sobrenatural diferente: el del cristianismo. Lo que antes se realizaba bajo un orden social estricto, ante el temor de un castigo dentro de la sociedad, para servir a los dioses o para mantener la armonía del cosmos, ahora debía realizarse motivado por el amor a un dios extraño, para lograr la salvación después de la muerte. Esto es precisamente lo que los religiosos debían *añadir* a la moral indígena para hacerla cristiana.

---

Muchos hay que se acusan y dicen ‘desde el vientre de mi madre pequé’; y es verdad que al primero que esto oí le respondí: ‘anda allá, di tus pecados y deja a tu madre’; y díjome: ‘no te enojés, que te digo la verdad, porque estando yo en el vientre de mi madre, me ofreció y prometió al demonio’...”

<sup>31</sup> *Confesionario mayor*, fo. 110.

## **1. 5. Conclusiones de la primera parte: LA LECTURA DE AMÉRICA**

*La historia no comienza con una definición de lo que toma del pasado, sino tomando posesión de él y adaptándolo a sus nuevos propósitos.*

Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega.*

### **1. La lectura.**

Hablar del descubrimiento y evangelización de América en el siglo XVI es hablar, en toda la extensión de la palabra, del encuentro de dos mundos: dos pueblos que no habían tenido contacto previo, ninguno sabía de la existencia del otro, sus idiomas y costumbres eran completamente diferentes. Sin embargo se encontraron, cada uno observó al otro desde lo conocido anteriormente, atrapó la novedad en sus propios conceptos, lo calificó de acuerdo con sus propios valores.

La valoración de las cosas americanas comenzó con los saberes -académicos y no académicos- de quienes vieron por primera vez las costas de nuestro continente y con la presencia de una realidad extraña que tenían que comprender y expresar. Exploradores, conquistadores y evangelizadores tenían una idea del mundo, de su conformación, de su origen e historia; al viajar hacia occidente no buscaban sino conocer aquellos lugares que las antiguas narraciones describían. Religiosos y conquistadores sabían que podían encontrar hombres, seres extraños y ciudades inimaginables. Tenían la esperanza de que eso inimaginable fueran riquezas, de que pudieran vencer a los seres extraños y de que las gentes de esos lugares fueran favorables a sus propósitos. Sospechaban lo que podían encontrar gracias a las narraciones de antiguos exploradores, a las profecías, a los testimonios de reconocidos autores, a los populares cuentos sobre diversos héroes y a la inexplorada América que se ofrecía ante ellos.

Por supuesto, el continente ofreció novedades, ninguna concordaba completamente con lo que un hombre de la época se había imaginado que fueran los habitantes de la China o de la India o con las riquezas y la arquitectura de las siete ciudades maravillosas o con los antípodas y los monstruos de las leyendas medievales. Sin embargo, conquistadores y religiosos sólo contaban con esas imágenes para asimilar lo que veían: únicamente con sus conceptos podían expresar lo que encontraron y decidir paso a paso lo que debían hacer. De

la misma manera, encontraron el parecido entre lo nuevo que se les presentaba y lo que ya de antemano sabían por su tradición: viajaron por una costa, aunque al principio *no sabían* si bordeaban una isla o continente, se internaron en la nueva tierra y encontraron pueblos *como* Sevilla o Granada, les fueron ofrecidas *gallinas* del lugar, contemplaron altos montes que, a pesar de estar en lugar tan caluroso, *parecían* estar cubiertos de nieve, se relacionaron con gente *como cualquier otra*, aunque fuera diferente su hablar y su vestido a cualesquier otra vista anteriormente.

Esa necesidad de expresar y comprender la novedad los obligó a equipararla con lo sabido anteriormente; no tenían otra forma de hacerlo pues, también la confección de un nuevo concepto o la adopción de una palabra ajena obligan a explicar su significado: remitiéndose a algo familiar que se le parezca. Así por ejemplo, gracias a que tenían una idea de lo que era un templo podían reconocerlo: un *teocalli* era muy diferente a una mezquita árabe y, sin embargo, al verlo lo llamaron “mezquita”. Ese nombre está cargado de valoraciones, llamar “mezquita” a un edificio prehispánico es reconocer que su función es religiosa, pero también es determinar que la religiosidad que tenían ante sí era muy diferente, e incluso contraria, a la fe cristiana; si no fuera así tal vez le hubieran dado el nombre de “iglesia”, “capilla” o “templo”, sin más descripciones. Ante ese descubrimiento, Cortés elige también su deber: amonestar a los naturales para que dejaran de venerar a sus ídolos, destruyó templos y figuras, puso una cruz o alguna imagen de la virgen en su lugar y pidió al rey el envío de religiosos para evangelizar.

Asimismo, la presencia de América en el escenario universal hizo que los religiosos volvieran sobre su propia tradición, para asumir así una nueva misión. Si los religiosos únicamente hubieran “escuchado” al mundo indígena no habría interpretación, no habrían sentido la novedad americana como parte de su universo, no se habrían involucrado con los hechos ni habrían sentido la labor en América como parte de ellos mismos, como una misión importante y como la explicación de otros acontecimientos históricos. El horizonte de comprensión de los evangelizadores creció cuando entraron en contacto con el nuevo mundo y sus pobladores: a su universo se sumó un nuevo continente cuya aparición consideraron que debía tener algún sentido sobrenatural; de igual manera, porque se trataba de un continente habitado por seres humanos de los cuales no se tenía noticias previas, era necesario explicarse su origen y conocer sus modos de vida. América necesitaba

explicación, pero su presencia ayudó también a los religiosos para explicar su mundo: cuando consideraron que Dios quería compensar con los indios a los cristianos perdidos con las reformas europeas, cuando descubrieron que el día del juicio final no había llegado porque eran todavía muchos los que ignoraban el Evangelio. Con todo esto creció también su campo de acción: los frailes tuvieron ante sí una amplia viña para ejercitarse, al involucrarse con el descubrimiento reconocieron que el cristianismo no había sido escuchado por todos los hombres del mundo, hicieron suya la situación y se sintieron elegidos para ayudar a reemplazar a los cristianos perdidos con las reformas europeas, para continuar la lucha contra los infieles que recién había terminado en la península Ibérica.

Los misioneros se encontraron paso a paso con las novedades que América les ofrecía, se sorprendieron y, a pesar de ello, buscaron lugar a cada acontecimiento en su propia tradición cristiana. Es muy importante volver a señalar el carácter fuertemente religioso de los hombres venidos a estas tierras, es esencial recordar el carácter universalista de la religión cristiana: el cristianismo es el contexto general en el cual fue leída la realidad americana en el siglo XVI, por eso ella se presentó como un caso particular dentro del universo cristiano, como un ejemplo de infidelidad o, más concretamente, como un ejemplo de idolatría. Consecuentemente, a la par del descubrimiento surgen la imagen que los religiosos franciscanos se formaron del indio, el papel que le otorgarían al descubrimiento y evangelización en la historia universal, la valoración de las costumbres y creencias indígenas, la manera de acabar con la idolatría y de convertir a los indios.

La firme convicción de que sólo hay un género humano fue el punto de partida de esta lectura. Nunca se dudó de la humanidad de los naturales de América. Los indios tenían otro modo de ser y de valorar las cosas, pero fueron considerados criaturas por los cristianos porque sólo había un dios que creó todo: aunque los naturales de América fueran diferentes a cualquier otro pueblo conocido, aunque hubieran caído en todos los errores y aberraciones, los indios eran seres humanos. Los religiosos desconocían el contexto indígena, lo que daba sentido a cada uno de sus elementos culturales; incluso al interesarse por él no podían entenderlo como algo ajeno e independiente de lo que ellos sabían del mundo, no podían comprender lo indígena como indígena. Por esta razón, los misioneros encontraron en los pueblos de este mundo un nuevo sentido, el que adquirió desde la perspectiva cristiana: los indios fueron considerados demoníacos a causa de sus

costumbres, deplorables para el español, y por su desconocimiento del cristianismo; se creyó que el indígena era inferior al cristiano porque no había sido capaz de reconocer lo que éste llamaba “errores de idolatría” y porque le costaba trabajo hacerse de la doctrina cristiana. Los religiosos, al querer comprender este nuevo orbe, dieron a las cosas de indios un contexto diferente, como si ellas fueran parte del universo cristiano aunque sea para negarlo.

La tradición condiciona. La propia visión de las cosas es indiscutible: para los frailes el indígena es hombre, es una criatura que tiene un lugar en la creación. Los indios, parecidos en algunos aspectos a los gentiles, comparables con los infieles e idólatras, de usos tan extraños como los judíos y los moros, tenían también un papel en la historia universal de la salvación. Desde la perspectiva cristiana, el indígena era un caso particular de los infieles, de quienes permanecían fuera del cristianismo, era un ejemplo claro de quienes estaban dominados por el demonio, pues sus costumbres así lo atestiguaban y su desconocimiento del verdadero Dios los hacía presas fáciles del maligno. Además, a los misioneros les pareció que el indígena, a diferencia de otros que no son cristianos, tenía un carácter manso, obediente, temeroso y débil, por lo que consideraron que el demonio lo había dominado por medio del terror y el engaño. De aquí que vieran la necesidad de adoptar a los indios para terminar con el señorío del maligno y tenerlos bajo tutela para enseñarles el mal en que estaban y protegerlos.

Considerada así, la historia de los indios, incluida la que precede a la llegada de los españoles, era también parte de la historia providencial. Los religiosos *advirtieron* en las historias prehispánicas cómo Dios había dispuesto todo para sustituir a los cristianos perdidos en las reformas europeas, para que los españoles conquistaran el territorio, evangelizaran a sus pobladores y acabaran con el dominio del demonio. Así fueron entendidos los pronósticos prehispánicos que anunciaban el término del mundo indio y la división y conformación de las poblaciones en el valle de México antes de la llegada de los españoles, cuyas rivalidades fueron fundamentales para obtener la conquista.

La inclusión de los indios en la historia universal tuvo varias consecuencias. La primera es que se circunscribió al indígena en un nuevo sistema de valores, de tal manera que las cosas de indios adquirieron un significado distinto para los cristianos del que tenían en sí mismas antes: los dioses que los indios tenían por buenos se volvieron demoníacos,

sus costumbres morales no servían de mucho porque no estaban orientadas al verdadero Dios y porque su objetivo no era la salvación –concepto éste ajeno a la cultura indígena-, el indio era enemigo de la fe porque no era cristiano y tardaba en convertirse, las autoridades indígenas no eran tales porque no concordaban con las europeas, etc. Como resultado de lo anterior, tenemos que esta inclusión en la historia fue también una exclusión de lo indígena, pues si bien el indio fue considerado parte de la creación, del plan divino, del grupo de los no cristianos, etc., se les excluyó, en tanto que indios, de la verdad y de la autoridad, esto es, los antiguos indígenas no podían ser considerados autoridad en el saber, sobre todo en el terreno religioso, puesto que no lograron alcanzar el conocimiento del verdadero Dios.

Este es el paso anterior a las consideraciones que se suscitaron respecto a la racionalidad indígena. Así como para los misioneros sólo había una naturaleza humana, así también la racionalidad humana sólo podía ser una. Esto quiere decir que las facultades humanas, bien orientadas, deberían llevar forzosamente al descubrimiento de las mismas verdades, esto es, a una sola y única visión de la realidad, a las mismas leyes sociales y morales, a la intuición de la existencia de un solo Dios supremo. Los religiosos observaron las cosas de indios, sus maneras de organizarse, de conducirse, de vivir: la excelente organización social y las ciudades que había antes de la conquista, incluso sus reglas morales, eran testimonio de que los indios poseían razón natural. Sin embargo, consideraron al entendimiento indígena inferior al de ellos mismos puesto que no habían logrado obtener todo el conocimiento que alcanzaron los europeos, porque carecían de instrumentos como la rueda o las armas de fuego, porque no sabían el *verdadero* origen del hombre y no habían podido intuir siquiera la *falsedad* de sus creencias religiosas. A esto hay que sumar, en detrimento del grado de racionalidad de los indios, que desconocían el Evangelio, lo cual los había hecho presas fáciles del maligno.

## **2. Dos culturas, dos lecturas.**

Es importante decirlo: no se dudó que los indios poseyeran razón natural, lo que se discutió fue su grado de racionalidad. Para los religiosos había suficientes motivos para pensar que la racionalidad indígena era inferior a la de los españoles. Para nosotros, es necesario señalar que, si bien los indios no poseían antes de la conquista algunos adelantos técnicos, gran parte de la controversia sobre la racionalidad indígena se debe a la diferencia entre

categorías culturales: eran dos racionalidades, si se quiere iguales en habilidad, pero que se movían en distintos contextos, con principios, reglas y supuestos diversos. Así como hasta ahora hemos atendido a los supuestos culturales a través de los cuales religiosos y conquistadores leyeron la realidad americana, de igual manera los indios tenían sus propios supuestos por los cuales se acercaron a los extranjeros para explicar su presencia, su naturaleza y sus acciones.

Los indios, al menos al principio, consideraron seres divinos a los españoles, pero su concepción de la divinidad era muy distinta de lo que podemos entender nosotros por “dios” -como veremos en la segunda parte de este trabajo-, ella admite que las fuerzas divinas pueden manifestarse en cualquier ser y de múltiples maneras. Los indios consideraron que los españoles tenían carácter divino, por eso los recibieron con obsequios, les presentaron códices, les regalaron mujeres, besaban la tierra, realizaban sacrificios delante de ellos y los convidaban de esa carne, se espantaban ante los caballos y ante el fuego que escupían sus armas. Sin embargo, el mundo sobrenatural prehispánico fue el primero en ser atacado: los extranjeros destruyeron, descalificaron en primer lugar precisamente aquello que los ubicaba como dioses, los Doce advirtieron al inicio de los coloquios que no se creyera de ellos ninguna divinidad. Por esta razón, sólo marginalmente, gracias a los mismos textos franciscanos y de otros cronistas del siglo XVI, podemos enterarnos de la manera en que los indios concibieron al extranjero.

Surgió así la imagen del indio simple que “no sabe el verdadero valor de las cosas”, quien a pesar de la actitud de los conquistadores los creyó dioses, quien tenía en más estima las plumas y mantas que el oro y creyó que los españoles y el caballo eran uno solo. Los valores que los indios otorgaban a las cosas no coincidían con los valores que ellas tenían en el contexto cristiano; esto hizo sospechar que su “luz natural” no funcionaba muy bien, sea por inhabilidad de los indios, por engaño del demonio o por ambas. Por esta razón los saberes prehispánicos enseñados por los antiguos, puesto que eran saberes equivocados para los misioneros, fueron descalificados por el religioso, porque que no concordaban con los principios y supuestos cristianos.

En este sentido, los indios carecían de argumentos contra la fe cristiana porque, además de que ésta era incuestionable para los religiosos, carecían de explicaciones aceptables en otra tradición diferente a la suya propia. Cuando los religiosos discutieron

con los indios en los *Coloquios* de 1524, si bien ambos bandos usaron el mismo tipo de argumentos –los antepasados, la propia historia, la tradición, etc.–, debemos atender al hecho de que eran dos maneras de considerar la historia, eran dos tradiciones diferentes que atendían a autoridades distintas y cuya concepción de la divinidad, del hombre, de la naturaleza y sus interrelaciones eran diferentes. Ninguno tenía argumentos válidos para convencer al otro: decir que sus dioses eran falsos porque los desconocían los cristianos no era prueba para los indios, el temor a la ira de los dioses no era tampoco argumento válido en el contexto cristiano. Aún más, a los indios no les interesaba refutar al Dios de los cristianos, por la sencilla razón de que no necesitaban desmentir a una nueva divinidad para afirmar las suyas propias, al contrario, ellos tenían la costumbre de aceptar al dios de los vencedores entre sus antiguas divinidades. Pacíficamente, en los coloquios de 1524, los indios condescendieron ante los discursos de los Doce, quizá era parte de la cortesía indígena, pero siguieron convencidos de sus propios saberes.

Este tema se extiende también a otro ámbito surgido de la razón natural: el de la moralidad. Es bien sabido que los religiosos admiraron las virtudes indígenas, su forma de vida pobre y desprendida, su mansedumbre. Motolinía incluso se admiró de que hombres tan inmersos en la idolatría hayan sido capaces de respetar, sin conocerlos expresamente, los preceptos del decálogo. Se debe señalar, sin embargo, un elemento fundamental: los principios de acción prehispánicos no eran los mismos que los principios de acción cristianos. Esto es evidente si atendemos al primer mandamiento del decálogo: “amarás al Señor tu Dios por sobre todas las cosas” o “No tendrás otro dios más que a mí”. Los indios amaban a sus dioses, no al Dios de los cristianos, y tenían maneras de veneración muy diferentes a las admitidas por éstos. No es sólo que los cristianos consideraran demoníacos los sacrificios humanos o la pérdida del juicio a través de alucinógenos; es además el hecho de que las virtudes indígenas, incluso aquellas que fueron bien vistas por los religiosos, no estaban orientadas al Dios cristiano y a la salvación que sólo Él podía otorgar.

Estamos otra vez en dos contextos distintos, cada uno de ellos con sus principios de acción, los cuales obedecen también a una concepción del mundo. En el contexto cristiano las acciones se explican en una estructura del universo donde los lugares de ultratumba son determinantes: puesto que los hombres están de paso en el mundo, el destino final de la vida humana está más allá de él y ahí llegaremos según nuestras obras para ser castigados o

para el goce perpetuo; por ello el hombre desea la salvación, todas sus acciones están orientadas a ella. En el contexto indígena, al contrario, las acciones obedecen a la preservación del orden cósmico, al equilibrio de las fuerzas que mueven el mundo, incluso el objetivo de venerar a los dioses es para obtener beneficios *en este mundo* y las acciones humanas no tienen nada que ver con el destino del hombre después de la muerte. Ante los evangelizadores la moral indígena, lo mismo que sus saberes, era errónea en tanto que no obedecía a los principios del cristianismo. Los religiosos se espantaron de que los indios, aún en sus virtudes, no buscaran su salvación; de esta manera, virtudes y vicios prehispánicos se volvieron pecados: las primeras porque su orientación no era la salvación, los segundos porque, además de maldades, fueron vistas como ofensas a Dios. Así como antes se señaló que los indios fueron considerados equivocados en sus apreciaciones de las cosas, así también su moral es incorrecta porque su orientación no era la que el cristianismo consideraba adecuada.

### **3. La percepción de las cosas de indios y la labor evangelizadora.**

Conquistadores y evangelizadores tomaron sus conocimientos previos para ver el nuevo continente: adaptaron sus saberes para poder leer la novedad que se les presentó en el siglo XVI y determinaron así sus actividades ante los pueblos americanos. Esta *lectura* de las cosas de indios, el lugar que los religiosos le asignaron al indígena dentro de la historia de la salvación, provocó que los frailes vieran la urgente necesidad de evangelizar: enseñar el *verdadero* valor de las cosas, el cristiano, hacer que el indio reorientara sus acciones hacia la salvación, acabar con el dominio del demonio y lograr que el indio asumiera su papel dentro de la historia.

Las consideraciones de los misioneros en torno a la racionalidad y naturaleza del indio son causa también de las actitudes que asumieron los religiosos para evangelizar: si el indio era sólo apto para obedecer, para seguir al más apto, entonces su evangelización y conservación dentro del cristianismo dependía por completo del misionero; por ello éste debía ser cuidadoso en conducir a los indios y destruir toda idolatría. Los misioneros estaban convencidos de la presencia del demonio entre los pueblos americanos y de que su misión era la de desterrarlo a como diera lugar. Esta creencia los condujo a la destrucción del orden indígena. Así lo dice Sahagún:

Necesario fue destruir las cosas idolátricas y todos los edificios idolátricos, y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con ceremonias idolátricas, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república, con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerlos en otra manera de policía que no tuviese ningún resabio de cosas de idolatría.<sup>1</sup>

La idea que los religiosos se formaron de la naturaleza de los indios y sus costumbres motivó la ruina de lo prehispánico: la destrucción de todo lo que tuviera que ver con idolatría y de todo lo que pareciera contrario a la fe cristiana.

Los misioneros pusieron su empeño en convertir a los indios al cristianismo, pero los resultados de la evangelización no fueron siempre los mejores: una cosa es hacerse una imagen del indio y de su incursión en la historia, y otra muy distinta es lograr que los indios rechazaran sus antiguos saberes y aceptaran que lo que creyeron e hicieron antes era un completo error producto del engaño del demonio. En otras palabras: no es lo mismo explicar la realidad americana en las categorías culturales cristianas que lograr que los indios aprendan, acepten y se expresen también de acuerdo con esas categorías. A todo esto hay que sumar la subsistencia de elementos culturales prehispánicos, algunos que sobrevivieron porque pasaron inadvertidos para los religiosos, otros que incluso fueron cultivados por los mismos evangelizadores.

Los religiosos se encontraron con que no todas las cosas de indios eran deplorables, aún más, hubo quienes pensaron que se podía favorecer la conversión al cristianismo si se aprovechaban algunos elementos de la cultura indígena. Así por ejemplo, hubo quienes optaron por preservar en el cristianismo la moral prehispánica, para ello intentaron dar a los indios eso que antes sabían y aceptaban, la “moral” expresada en los textos de la *antigua palabra*, pero ahora enmarcada en el cristianismo; para ello sustituyeron algunos vocablos, intentaron cambiar conceptos e incluso realizaron otros discursos según el modelo prehispánico. De aquí resultó una moral con fuertes resonancias prehispánicas, pero con motivos diferentes y dentro de un entramado extraño a los indios, el del cristianismo. Quienes, por su parte, prefirieron dar lo cristiano como algo totalmente nuevo, se enfrentaron al problema de cómo acabar completamente con lo prehispánico y de componer

---

<sup>1</sup> *Historia general*, lib.10°, cap. XXVII, t. 2, p. 922.

textos de evangelización sin la intervención de elementos indígenas pero que fueran, al mismo tiempo, comprensibles para ellos.

Tanto quienes opinaron que lo prehispánico debía ser destruido, como quienes consideraron la posibilidad de preservar algunos de sus elementos, coincidieron en que el mensaje evangélico debía realizarse en el idioma de los indios. La lengua náhuatl es un elemento cultural que no sólo no fue atacado, sino que fue cultivado para favorecer la evangelización. Sin embargo, si bien el manejo de la lengua mexicana para evangelizar favoreció la comunicación con los indios, era muy difícil poner la doctrina cristiana en náhuatl sin mezclar categorías culturales prehispánicas. La transformación del mundo indígena, la destrucción de la religiosidad prehispánica y la descalificación de sus autoridades se llevó a cabo por distintos medios, uno de ellos fue también la composición de discursos evangelizadores en náhuatl: la lengua que antes expresó la religiosidad y el universo indígena, la misma en que se formó y conservó la tradición prehispánica. Los religiosos pretendieron ofrecer a los indios la doctrina cristiana en un discurso familiar, un discurso en su lengua propia. Como veremos en los siguientes capítulos, es difícil determinar hasta dónde se confundieron los contextos, hasta qué punto los religiosos pudieron dar a entender fielmente lo que querían, hasta dónde los indios comprendieron y aceptaron la prédica cristiana realmente. ¿Cuántos recuerdos traerían a los indios los discursos nahuas de los antiguos, aunque estuvieran modificados para cristianizar? ¿Hasta dónde pudieron los misioneros suprimir lo prehispánico? ¿Adoptaron correctamente los indios las categorías cristianas?

## 2.1. DARSE A ENTENDER

Tenemos ya la primera faceta de la inclusión del indio en la historia universal: el mundo indígena es un caso dentro del universo cristiano; como tal, los indios, criaturas de Dios, son culpables de idolatría al mismo tiempo que son débiles y simples que requieren protección y orientación. Sin embargo, falta un aspecto de esa inclusión: la empresa de lograr que abandonen sus antiguas costumbres, de dar a conocer a los indios el cristianismo, esto es, lograr su inclusión consciente en la historia cristiana de la salvación, para que se reconozcan equivocados sin el cristianismo y busquen su propia salvación en él.

Por supuesto, hablamos de la evangelización. Los religiosos coinciden en que lo primero que los indios deben saber es: quién es Dios, su naturaleza, quién es Santa María, la inmortalidad del alma, quién es el demonio, algunas oraciones (*Paternoster*, *Avemaría*, *Credo* y *Salve*) y los mandamientos<sup>1</sup>; lo demás según vayan siendo preparados para los sacramentos. Pero el adoctrinamiento tendrá que esperar, primero hay que darse a entender: son dos culturas diferentes, sí, pero también tienen lenguas diferentes.

Los franciscanos en el siglo XVI, además de explicar dentro del cristianismo el nuevo mundo, deben exponer el universo cristiano ante individuos que, lo sepan o no, tienen preconcepciones culturales diferentes. La evangelización es más que aprender unas cuantas oraciones y preceptos, éstos encierran todo un mundo que los condiciona y explica: una visión del mundo natural y del sobrenatural, de sus relaciones con los hombres, de los límites entre lo moral, lo estético, lo religioso y lo profano, una idea de la vida humana y, aún más, de lo que es el hombre. Para ello escogen hacerlo en un medio familiar a los indios, exponiendo la doctrina cristiana en lenguas indígenas.

La lengua latina y la castellana, al momento de la conquista, han pasado por un largo proceso gracias al cual sus estructuras y conceptos se han adaptado de tal manera que

---

<sup>1</sup> *Memoriales*, p. 37–38. Ver también *Itinerario del misionero*, 2ª parte, p. 109 y *Advertencias para los confesores*, fo. 34, “lo que se debe creer explícitamente”. En los primeros años se nota una preferencia por la lectura de la Biblia, como en los *Coloquios* de 1524; posteriormente ya no, pero se enseñan en general algunos temas de la tradición cristiana. Esto tiene que ver con las disposiciones tridentinas y la influencia de las reformas europeas en los evangelizadores de América. Ver también a Josep Ignasi Saranyana (dir), *Teología en América latina...*, sobre todo los capítulos I “La catequesis en el caribe y la Nueva España hasta la Junta Magna” y VI “Catequesis postridentina”.

en ellos se expresa adecuadamente el mundo cristiano<sup>2</sup>. El náhuatl es una lengua aparte, no tiene la tradición cristiana como antecedente, por lo que lograr expresar el cristianismo en ella requiere de múltiples adaptaciones para que los indios puedan comprender, y aceptar, el mensaje evangélico. La diferencia de categorías culturales y lingüísticas causa problemas en el adoctrinamiento, errores en la expresión y comprensión de la fe que sólo con el paso del tiempo se descubren y enmiendan.

El primer problema es pues darse a entender, por los medios que sean, y comprender a los indios para saber el “mal que deben curar”. En ello concurren el uso de antiguos métodos de evangelización, algunas prácticas desconcertantes y las primeras manifestaciones cristianas de los neófitos, hasta llegar a las traducciones de la doctrina cristiana al náhuatl.

### **1. El desconcierto.**

El contacto con pueblos desconocidos presentó la necesidad, desde el primer momento, de comunicarse con ellos. Colón encuentra gentes muy distintas de las que se decía poblaban la India oriental, aún así les dice sin saber su lengua, como Cortés lo hará después, que va en nombre de los reyes de Castilla y Aragón. La colonización española no dio mucha importancia al aprendizaje de las lenguas antillanas, tampoco a la evangelización<sup>3</sup> en las

---

<sup>2</sup> Por supuesto, es necesario recordar que en sus inicios el cristianismo se dio principalmente en otras lenguas, como el hebreo y arameo, y que posteriormente, sobre todo al expresarse en griego, adoptaron muchos conceptos de la filosofía helénica, los cuales luego se latinizaron; de igual manera adoptó también la lengua latina, cristianizando conceptos usuales en el imperio romano, sobre todo el vocabulario del derecho. Todo eso fue un largo proceso de siglos. Sobre la adopción de categorías griegas para exponer y explicar la religión hebrea ver Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, p. 58 y ss.

<sup>3</sup> Mendieta dice: “...y que el no saber otros aquélla ni las demás lenguas, no fue por la dificultad que había en aprendellas, sino porque ninguna persona eclesiástica ni seglar tuvo en aquel tiempo cuidado de dar doctrina ni conocimiento de Dios a aquellas gentes, sino sólo de servirse todos de ellos, para lo cual no se aprendían más vocablos de los que para el servicio y cumplimiento de la voluntad de los españoles eran necesarios.” *Historia eclesiástica*, lib. 1º, c. VI, p. 331. En *Memoriales*, p. 385, se lee: “... hasta hoy no he visto persona que ni por escripto ni por palabra sepa dar cuenta ni declarar los vocablos de aquella lengua de las islas; lo que dicen o escriben, ni saben si es nombre ni si es verbo, si es singular o si plural, si es verbo activo, bien si es pasivo; mas como los negros bozales que comienzan a hablar en nuestra lengua y dicen ‘si entender hacer, si saber vuestra merced, señor’”. Ver también, Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista, Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Biblioteca Porrúa no. 65, 2ª ed., México, 1988, p. 154 y ss.

islas. En tierra firme otra es la historia, aunque los inicios son semejantes a los que Colón y otros vivieron en los primeros encuentros.

Es curiosa la ingenuidad de los primeros exploradores de tierra firme, según se narra en el preámbulo de las *Cartas de relación*, parecería que no consideran toparse con idiomas diferentes de los conocidos por ellos:

...la intitularon y llamaron [a esta tierra] Yucatán, porque los dichos primeros descubridores, como llegasen allá preguntasen a los indios naturales de la dicha tierra que cómo se llamaba aquella tierra, y los indios no entendiendo lo que les preguntaban, respondían en su lenguaje y decían *Yucatán, Yucatán*, que quiere decir no entiendo, no entiendo: así los españoles descubridores pensaron que los indios respondían que se llamaba Yucatán...<sup>4</sup>

Los indígenas no entendían. Tampoco los primeros exploradores de tierra firme, quienes asumían que sí, según parece. Cortés, el legalista, no es la excepción; desde su primer encuentro con tierra firme el conquistador manda cartas a los indígenas -quienes al saber de su llegada huyeron de los pueblos- para garantizarles que no se les hará daño,<sup>5</sup> aunque pocas veces obtuvo lo que esperaba de ellas. La fe también era importante para el extremeño, él fue el primer predicador de tierra firme. En los primeros contactos con los indígenas -contando ya con la ayuda de Aguilar, aunque todavía no con la de Marina-, el conquistador “los informó lo mejor que él supo en la fe católica y les dejó una cruz de palo”. Si seguimos literalmente sus palabras, Cortés creyó que:

...habiendo lenguas y personas que les hiciesen entender [a los indios] la verdad de la fe y el error en que están, muchos de ellos y aun todos, se apartarían muy brevemente de aquella errónea secta que tienen, y vendrían al verdadero conocimiento....<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> *Cartas de Relación*, preámbulo, p. 3. Ver también *Memoriales*, p. 219. Gregorio García, cuando intenta probar que los indios son descendientes de Sem, a través de su tataranieta Ophir, dice: “También se halla el nombre Iectan, Padre de Ophir, en la Provincia que oi se llama Yucatán en la Nueva España”. *Origen de los indios*, lib. 4º, p. 131. No está de más señalar que el dominico sólo estuvo tres años en Nueva España y muchos en Perú.

<sup>5</sup> *Cartas de Relación*, 1ª carta, 10 de julio de 1519. p. 17: “...y trajimos con nosotros dos indios que allí se tomaron, los cuales el dicho capitán mandó soltar, y envió con ellos sus cartas a los caciques, diciéndoles que si quisiesen venir adonde él estaba, que les perdonaría el yerro que habían hecho y que serían sus amigos.”

<sup>6</sup> *Id.*, p. 22.

Sin embargo, a los religiosos la lengua de los indios les pareció balbuceos demoníacos<sup>7</sup> - sobre todo los cantos que hacían en sus ceremonias- y habría muchos problemas antes de aprender el náhuatl.

La rareza de la lengua mexicana y la firme convicción en la unidad del género humano, llevó a los religiosos a ver también en las lenguas americanas vestigios de pueblos antiguos conocidos en la tradición cristiana. Quien más noticias nos da al respecto es el dominico Gregorio García (1607). En su obra compila veintitrés hipótesis sobre el origen de los pobladores de América, intenta justificar todas ellas con argumentos *probables*, entre ellos el de las semejanzas entre las lenguas. Así, García sugiere que los indios pueden ser descendientes de judíos, cartagineses, españoles, africanos del tiempo de los romanos, chinos, y aún franceses e irlandeses; así, por ejemplo, argumenta:

...entre los cartagineses era apetecido el Puls, bebida que se acuerda Plinio que se tomaba como chocolate, sorbiendo... en Nueva España, no solo tenían el Nombre Pulque en una bebida semejante...

En la lengua de Chiapa ai este adverbio *Inde*, el qual significa lo mismo que en Latin; i asi, *in re*, et *invoce*, es vocablo latino.

...los Alemanes usaban la particula Lant, en muchas Provincias, i especialmente por Islandia aun dicen Islant: por Estotilandia, Stotilant, &t. I los indios daban la terminacion a algunas Regiones con la particula Lant, o Tlan, poniendo en medio la T, que los Alemanes ponen al fin, como en Aztlan, Civitlan, i otros...<sup>8</sup>

Parece que una de las hipótesis más recurrentes fue la que asigna a los indios una ascendencia hebrea, de alguna de las tribus perdidas de Israel. Así Bartolomé de las Casas:

Llámase en su lengua *Caitintateacuth*, que es nombre hebraico o porque se llamó así el primer cacique que la pobló.... Cacique (dicen) ser derivado en su lengua de *acatin*, hebreo, que quiere decir principio o altura de ellos, porque el cacique es el más alto y de más autoridad entre ellos.... Un río llaman ellos *Haynan*, ..., derivado de *Hain*, que en hebraico quiere decir fuente. Al triste y lloroso llaman ellos cinato de cinotl, que en hebraico

<sup>7</sup> *Historia general*, apéndice del 2º lib., p. 294-295: “Es cosa muy averiguada que la cueva, bosque y arcabuco donde el día de hoy este maldito adversario [el demonio] se absconde, son los cantares y psalmos que tiene compuestos y se le cantan, sin poderse entender lo que ello se trata, más de aquellos que son naturales y acostumbrados a este lenguaje, de manera que se canta todo lo que él quiere, sea guerra o paz, loor suyo o contumelia de Jesucristo, sin que de los demás se pueda entender”.

<sup>8</sup> *Origen de los indios*, lib. 2º, p. 51, lib. 4º p. 175 y lib. 4º, p. 268, respectivamente.

quiere decir: lloroso o triste o enojado. Un instrumento de palo, cuasi como porra, con que hieren, llámanla macana, de macha en hebreo, que quiere decir: herida o ingenio, porque es ingenio o instrumento para herir. Caribes llaman a los indios que comen carne humana y el tal indio se llama carib, derivado de carith, que quiere decir *ocursus ignis*, que es llama de fuego que todo lo abrasa por donde pasa; porque a la verdad estos caribes comen a los indios y los matan y los roban y se despueblan las tierras.... Las canoas, en que ellos andan por el agua, a manera de artesas, llaman la canoa, de canon en hebreo, que quiere decir: *statio in aqua*, estancia en el agua, porque los sustenta en el agua....<sup>9</sup>

A diferencia del dominico, Torquemada niega que los indios provengan de judíos; en cuanto al parentesco entre las lenguas nos dice:

Y si en la Isla de Santo Domingo tienen algunos vocablos parecidos al hebreo, no por eso se ha de decir que son hebreos; porque no es bueno el argumento que se hace de una lengua a otra, por comparación (como dicen los hombres sabios); porque *Sus*, quiere decir puerco, en latín y en el hebreo significa caballo... no es razón que concluye ni aun que haga fuerza ninguna; porque a un decir; por ventura será esto; se puede responder: por ventura no será eso y no hay más razón para lo uno, que para lo otro.<sup>10</sup>

Ningún argumento es concluyente. En todo caso, a la comparación entre vocablos de ambas lenguas debía también acompañar la de las costumbres y características físicas de los pueblos. De todas las hipótesis manejadas por estos autores, interesantes son también las que, además de “demostrar” la ascendencia de los pueblos indígenas de América, quieren ver en las lenguas vestigios del cristianismo. Así Mendieta, por su parte, ve en los nombres de algunas divinidades indígenas reminiscencias de los atributos del Dios cristiano y recibe noticias de que en Yucatán incluso creían en la Santísima Trinidad, sólo que el nombre de cada una de las personas estaba en otra lengua:

...le dijo que ellos conocían y creían en Dios, que estaba en el cielo, y que aqueste Dios era Padre e Hijo y Espíritu Santo, y que el Padre se llamaba Izona, que había criado a los hombres y todas las cosas. Y el Hijo tenía por nombre Bacab, el cual nació de una doncella virgen llamada Chiribías, que está en el cielo con Dios, y que la madre de Chiribías se llamaba Ischel. Y al Espíritu Santo llamaban Echuah.... Preguntado qué querían significar aquellos tres nombres de las tres personas, dijo que Izoa quería decir el gran

<sup>9</sup> Según Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 1º, cap. IX, p. 37-38.

<sup>10</sup> Id., p. 41.

padre, y Bacab hijo del gran padre, y Echuah mercader. Y a la verdad buenas mercaderías bajó el Espíritu Santo al mundo...<sup>11</sup>

Llama la atención la manera en que “encuentran” personajes e historias paralelas al cristianismo y el modo en que adecuan el significado de los nombres, con metáforas y alegorías. Como quiera que haya sido, ya hayan encontrado o querido encontrar temas cristianos entre los indios, nada concluyente hubo al respecto y no era algo general a todos los pueblos indígenas, por lo que debieron empezar de cero: los indios son “tablas rasas” en las cuales había de inscribirse la fe cristiana; lo demás, lo contaron como maravillas, milagros y, sobre todo, misterios que sólo Dios conoce.

Sin embargo, aunque los religiosos quisieron encontrar en las lenguas americanas vestigios de otras antiguas, continuó el problema de la comprensión: ya se estableció, por diversas razones, que los indios son hombres y, como tales, son criaturas de Dios que al desconocerle viven en pecado; lo que restaba era adoctrinarlos para que ingresaran en el cristianismo... hay que darse a entender para ello. La evangelización en México comenzó con la llegada de los franciscanos. Los frailes menores usaron de manera general el náhuatl, sin embargo no todos lo aprendieron. Algunos fueron absorbidos por el trabajo administrativo, otros se contentaron con evangelizar mediante intérpretes; pero al inicio, siendo ellos tan pocos y no teniendo quien les enseñara las lenguas del lugar, no tuvieron otra opción que evangelizar mediante señas y pinturas.

## **2. Antiguos métodos de evangelización.**

Como se ha señalado, para los misioneros la evangelización de los indios era apremiante, en los primeros años los religiosos debían conocerlos, aprender su lengua y adoctrinarlos simultáneamente. Sin embargo al principio, como veíamos en los *Antecedentes* de este

---

<sup>11</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 4º, cap. XLI, t. 2, p. 223. No está demás decir que esto también lo supo Mendieta por medio de los papeles de fray Bartolomé de las Casas. En *Origen de los Indios*, lib. 3º, p. 122: “Fr. Esteban de Salazar refiere, que en la Provincia de Chiapa tenían los Nobles, i Caballeros noticia de la Santísima Trinidad, al Padre llamaban Icona, i al Hijo Vacah, i al Espíritu Santo Estruach; i cierto parecen nombres Hebreos, a lo menos el del Espíritu Santo Estruach; porque Ruach en Hebreo es Espíritu Santo.” Los nombres de las divinidades indígenas serán tratados posteriormente, en el cap. “palabras y conceptos”.

trabajo, al indígena “le era gran fastidio oír la palabra de Dios”, debido al estado de ánimo en que se encontraba luego de la destrucción, el dominio español y la caída de sus dioses; también porque era demasiado: además de ocuparse en la reconstrucción de la ciudad y de su vida, debía atender a unos seres extraños, “pobres como ellos”, que se desvivían por reunirlos y señalaban constantemente el “arriba y abajo”.

Según diversos testimonios, los franciscanos intentan evangelizar, como en los comienzos de la edad media, por medio de diversos métodos antes de aprender las lenguas indígenas suficientemente: usaron intérpretes, repetición de oraciones en latín, pinturas, teatro e incluso señas para dar a conocer el mensaje evangélico. La evangelización franciscana comienza cuando reúnen a los hijos de los principales indígenas; con el resto de la población, ante la necesidad de evangelizar, los religiosos recurren a la **repetición** de algunas oraciones en latín, para ello se sirven a veces de métodos curiosos, como estos que describe Mendieta:

Ya queda dicho como los niños enseñados por nuestros religiosos, con mucha facilidad aprendían la doctrina cristiana; y también algunos de los de fuera por tener buen ingenio la tomaban en pocos días en el modo común que se usa enseñarla, es a saber, diciendo el que enseña: *Pater noster*, y respondiendo también los que aprenden, *Pater noster*. Y luego, *qui est in coelis*, y procediendo delante de la misma manera. Empero otros muchos, en especial de la gente común y rústica (por ser rudos de ingenio), y otros por ser ya viejos, no podían salir con ello por esta vía, y buscaban otros modos, cada uno conforme a como mejor se hallaba. Unos iban contando las palabras de la oración que aprendían con pedrezuelas o granos de maíz.... Otros buscaron otro modo, a mi parecer más dificultoso, aunque curioso, y era aplicar las palabras que en su lengua conformaban algo en la pronunciación con las latinas, y poníanlas en un papel por su orden; no las palabras, sino el significado de ellas, porque ellos no tenían otras letras sino la pintura, y así se entendían por caracteres. Mostremos ejemplos de esto. El vocablo que ellos tienen que más tira a la pronunciación de *Pater*, es *pantli*, que significa una como banderita con que cuentan el número de veinte. Pues para acordarse del vocablo *Pater*, ponen aquella banderita que significa *pantli*, y en ella dicen *Pater*. Para *noster*, el vocablo que ellos tienen más su pariente, es *nochtli*, que es el nombre de la que acá llaman tuna los españoles, y en España lo llaman higo de las Indias, fruta cubierta con una cáscara verde y por defuera llena de espinillas, bien penosas para quien coge la fruta. Así que para acordarse del vocablo *noster*, pintan tras la banderita

una tuna, que ellos llaman *nochtli*, y de esta manera van prosiguiendo hasta acabar su oración....<sup>12</sup>

En los comienzos de la evangelización los misioneros no sabían náhuatl ni los indios latín y castellano, por lo que la instrucción en la doctrina se limitaba a la enseñanza de algunas oraciones en latín. De acuerdo con la cita anterior, es notable el empeño de los indios por aprender lo que los frailes les enseñaban, repitiendo una y otra vez después de ellos, contando cada frase o palabra con una piedra o asignando a cada sonido pronunciado por los frailes una palabra náhuatl para aprenderlo. Podríamos establecer un paralelismo en este caso: como antes los religiosos llamaron *mezquitas* a ciertos edificios prehispánicos y *demonios* a las figurillas y dioses americanos para identificarlos y assimilarlos, también los indios parecen querer assimilar lo extraño, en este caso las oraciones latinas, a partir de lo familiar. Sobre todo en el último modo “curioso” y “difícil”, se nota como los indios relacionan un sonido latino con uno náhuatl y se ayudan para recordarlo mediante un signo conocido (una banderita para recordar el sonido *pater*, el dibujo de una tuna para recordar la palabra *noster*, etc.), el que corresponde a su palabra en náhuatl. Ante tales relaciones es probable que los indios se refirieran con las palabras latinas a sus conceptos nahuas y a sus dibujos y no al mensaje expresado en la oración latina. Así parece confirmarlo el mismo Mendieta cuando dice que “Era esta doctrina de muy poco fruto, pues ni los indios entendían lo que se decía en latín...”<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XXVIII, p. 398-399. En el lib. 3º, cap. XV, p. 363 Mendieta dice: “Lo primero que en las escuelas les comenzaron a enseñar fue lo que al principio se enseña a los hijos de los cristianos: conviene a saber, el signarse y santiguarse, rezar el *Pater noster*, Ave María, Credo, Salve Regina, todo esto en latín (por no saber los religiosos su lengua ni tener intérpretes que lo volvieran en ella)...”. Sobre esto ver a Ignacio Osorio, *La enseñanza del latín a los indios*, Biblioteca Hvmánistica Mexicana No. 4, UNAM, México, 1990, sobre todo la primera parte “La evangelización de los indios en latín” p. xi y ss.

<sup>13</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XVI, p. 365. Volveremos sobre esta cita hacia el final de este capítulo. Entre otras cosas, Osorio Romero, *La enseñanza del latín....*, p. xiv y xv, dice que: “Esta enseñanza quedó en la memoria de los indios; al finalizar el siglo todavía encontramos testimonio de los ecos latinos aprendidos. Cuando los jesuitas llegaron a Pázcuaru e inician la doctrina en lengua tarasca se ven obligados a suplir en la memoria del indígena un texto por otro; por ejemplo, tanto en 1582 como en 1583 aluden a este fenómeno; en el primer año escriben ‘se ha puesto doctrina en su lengua con las demás oraciones que antes rezaban en latín sin entenderlas’. Y al año siguiente señalan que han catequizado a muchos, especialmente adultos ya bautizados que estaban ‘quasi sin tener noticia alguna de nuestra fe. Háseles puesto por los nuestros un catecismo breve, en su lengua, y las demás oraciones; que de ordinario, era saberlas en mal latín’.”

Sin embargo, los misioneros, como primer intento, parecen contentos con escuchar a los indios repetir, todavía a finales de siglo, oraciones en latín a coro. Innegablemente, este método es insuficiente, por lo que Mendieta señala que

Lo demás que podían, por señas (como mudos) se lo daban a entender, como decir que había un solo Dios y no muchos como los que sus padres adoraban que aquellos eran malos y enemigos que engañaban a los hombres; que había cielo allá en lo alto, lugar de gloria y bienaventuranza, donde nuestro Dios y Creador estaba, y adonde iban a gozar de sus riquezas y regalos los que acá en el mundo le confesaban y servían. Y que había infierno, lugar de fuego y de infinitas penas y tormentos increíbles, y morada de aquellos que sus padres tenían por dioses, donde iban los que en este siglo los adoraban y obedecían, y ellos mismos en pago de sus servicios los atormentaban.<sup>14</sup>

**Señalar** el “arriba y el abajo” dentro de la tradición cristiana, es más que eso: es señalar el cielo y el infierno, lo bueno y lo malo, lo divino y lo demoníaco, lo espiritual y lo terreno. Los gestos atienden a convenciones culturales: arriba está lo celestial, lo espiritual, lo eterno, lo bueno, Dios; aquí abajo está lo terrenal, lo efímero, lo corporal y, más abajo aún, está lo infernal, el castigo, lo malo; se debe querer lo primero y rechazar lo segundo... Los indios desconocen esas convenciones, las señas son insuficientes para explicarles temas tan complejos como el cielo y el infierno, su función en la vida humana y sus características. Las confusiones aumentan si lo indígena no corresponde a las valoraciones de los espacios superior e inferior o sus características difieren. Por ejemplo, ¿señalar arriba tiene que ver con los dioses, lo espiritual y lo bueno también para los indios? ¿si los indios consideraban buenos a sus dioses, creían también que éstos estaban “arriba”? Los religiosos dicen que los dioses de los indios son demonios ¿debían señalar abajo para referirse a ellos? Si así lo hacían ¿hasta dónde podrían saber que hablaban de lo mismo? ¿Cómo decir con señas que los dioses de sus padres no son tales, no están *arriba* sino *abajo* en el infierno y que éste es un lugar de penas?

La evangelización a través de señas es peligrosa, es dudoso que haya habido comprensión, porque los indios no tienen los mismos supuestos culturales que los cristianos y, por consiguiente, sus ademanes atienden a otras convenciones. El mundo prehispánico está organizado de manera distinta; los dioses eran inmanentes, se manifestaban en el

<sup>14</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XV, p. 363-364.

mundo, había comunicación constante con ellos<sup>15</sup>, el inframundo no era precisamente un lugar de castigo y experiencias habidas en el estado de sueño o bajo la influencia de alucinógenos eran formas de comunicarse con la divinidad. Sin embargo, aun en el caso de que los indios creyeran que sus dioses están en el cielo y que arriba está lo bueno, ¿cómo “bajarlos con señas”, quitarles su valor de dioses, volverlos demonios y en su lugar poner un solo dios?

Las explicaciones con señas acompañaron también a la evangelización por medio de **pinturas**. Inicialmente se usaron únicamente imágenes de personajes de la tradición cristiana; las imágenes cristianas fueron introducidas entre los indios desde la llegada de Cortés, a pesar de la oposición de Olmedo y de otros religiosos que lo acompañaban. Posteriormente, los religiosos observaron cómo se ponían estas imágenes entre objetos de culto prehispánico, ya lo dijo Motolinía “como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno”. Los indios acostumbraban añadir a su panteón los dioses del vencedor, no cambiaron sus dioses por el Dios único, como se esperaba. Sin embargo, el problema con las imágenes va más allá pues ante las cruces y las “imágenes de nuestra Señora” que el conquistador dejaba a los indios surgió la confusión y, como cuenta Motolinía,

fue menester darles también a entender quién era Santa María, porque hasta entonces solamente nombraban María, o Santa María, y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, **y (a) todas las imágenes que veían llamaban Santa María.**<sup>16</sup>

¿Pensaban los indios que “imagen” o “pintura” se decía “Santa María”? o ¿creían que el Dios de los cristianos se llamaba “María”?<sup>17</sup> Si los indios entendieron lo primero, entonces

---

<sup>15</sup> Por ejemplo, “las nubes de la escenografía medieval, tan aptas para indicar el mundo celestial [en el teatro de evangelización] y para concretar el ascenso y descenso de los santos a la tierra.... Nada tenía en común con los cielos de los nahuas. Pues éstos configuraban una estructura escalonada, y poblada de divinidades y fuerzas, repartido en trece niveles bajo los cuales se apilaban las nueve capas del inframundo; intercambios incesantes mantenían este conjunto en contacto con la superficie de la tierra.” En Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes, De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, trad. Juan José Utrilla, FCE, México, 1999, p. 93-94. En otra parte el Gruzinski declara que lo divino indígena no es trascendente, de tal manera que los dioses prehispánicos son presencias en el mundo, pero no de un dios hecho hombre, sino de fuerzas que nos rodean (ver p. 61).

<sup>16</sup> *Memoriales*, p. 37. Subrayado mío.

<sup>17</sup> Algo parecido sucede en este otro caso: “Y por ser esta capilla la primera, y como seminario de la doctrina de los indios para toda la tierra, y situada en la cabeza del reino, todas las capillas que después se iban edificando en los otros pueblos, las intitulaban los indios al mismo santo. Y puesto que algunas hayan intitulado los religiosos a otros misterios y santos, no saben los indios llamar las capillas que tenemos en los

estamos ante un mal entendido en cuanto a la referencia del término “Santa María”. Si los indios creyeron lo segundo, además de un problema de referencia, podemos estar ante la atribución de características prehispánicas al Dios cristiano. Explico. En el primer caso, los indios confunden el significado de las palabras: los religiosos advierten que no es claro a los indios la referencia del término cuando los religiosos señalan la imagen y dicen “Santa María”<sup>18</sup>. En el segundo estamos ante hondos problemas culturales: para los nahuas una divinidad *se manifestaba* de distintas maneras, no precisamente al modo del Dios cristiano.

Las imágenes cristianas *representan* a Dios, a través de ellas se llega a Él (o a los Santos o a la Virgen); venerar la imagen por sí misma es idolatrar<sup>19</sup>, como supusieron que hacían los indios. Aunque también los religiosos creyeron que a través de las estatuillas los indígenas veneraban al demonio; la fealdad de las figuras, manifiesta a los ojos españoles, ayudaba a reforzar la idea de que eran representaciones del diablo. A diferencia de esta concepción, en el mundo prehispánico había lo que llamaban *ixiptla*, como señala Gruzinski:

El *ixiptla* era el receptáculo de un poder, la presencia reconocible, epifánica, la actualización de una fuerza imbuida en un objeto, un “ser ahí” sin que el pensamiento indígena se apresurara a distinguir la esencia divina y el apoyo material. No era una apariencia o una ilusión visual que remitiera a otra parte, a un “más allá”.

Son *ixiptla* la estatua del dios –diríamos, con los conquistadores, el ídolo-, la divinidad que aparece en una visión, el sacerdote que la “representa” cubriéndose de sus adornos, la víctima que se convierte en el dios destinado al sacrificio.<sup>20</sup>

---

patios, sino S. José, y así para decir allá en la capilla, dicen allá en S. José, aunque sea dedicada a otro santo o a otro misterio...”. *Historia eclesiástica*, lib. 4º, cap. XX, p. 102.

<sup>18</sup> Esto es un caso semejante al que inventa Quine para explicar la *traducción radical*. Ver, W.V. Orman Quine, *Palabra y objeto*, trad. Manuel Sacristán, ed. Labor, Barcelona, 1968, p. 41 y ss. Abundaremos sobre este tema en el cap. “Distancia cultural y lingüística”.

<sup>19</sup> En el libro de la Sabiduría 13, 10 dice: “Desdichados los que han puesto sus esperanzas en muertos, cuantos llaman dioses a las obras de sus manos, oro y plata, obras de artífice, e imágenes de animales, o piedra inútil, obra de mano antigua.” Y en 14, 28: “... pues el culto de los abominables ídolos es principio, causa y fin de todo mal. Pues en sus regocijos son locos, y en sus profecías embusteros; viven en la injusticia y de ligero perjuran.”

<sup>20</sup> Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, p. 61, ver también p. 99. El vocablo *ixiptla* da lugar a muchas confusiones: los religiosos lo utilizaron para denominar al icono cristiano, a veces lo tradujeron por “semejanza” y se hicieron compuestos con este vocablo. Así, fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 3ª ed., Porrúa, México, 1992, tiene: “*Ixiptlati*: representar a una persona en una farsa” “*Ixiptlayotia* nicn. hacer algo a su imagen y semejanza” “*Ixiptlatia* nin. delegar, p. *onixiptlayoti* o sustituir a otro en su lugar”. En *Historia*

En el mundo prehispánico la divinidad *se manifestaba, se hacía presente* a través de distintos medios. Cada uno de ellos podía parecerse o no a la divinidad, bastaban algunas características para señalarlo, a veces el sacerdote era *ixiptla* del dios porque estaba junto a su estatua, vestía algunas insignias y, sobre todo, gesticulaba y hacía cosas propias del dios. Como ejemplo de esto recordemos al “dios del vino” que es muerto por los niños de Tlaxcala<sup>21</sup>. Los dioses prehispánicos se manifestaban de distintas maneras, bajo distintos “materiales”, sin que a primera vista hubiera semejanza entre ellos, podemos decir que los indios bien pudieron pensar que los distintos cuadros, de imágenes distintas, eran también *ixiptla* del Dios cristiano y si era así ¿por qué no llamarlo con un mismo nombre?

Los franciscanos advirtieron desde el primer momento, la necesidad de enseñar a los indios que “Santa María” no era todas y cada una de las imágenes, ni ése era el nombre de Dios, además de distinguir entre una imagen y lo que ella representa, para evitar la idolatría. Mendieta cuenta que dieron a entender a los indios que:

Que aquella imagen que veían de hombre crucificado, era imagen de nuestro Dios, no en cuanto Dios, que no se puede pintar porque es puro espíritu sino en cuanto hombre que se quiso hacer por redimir a los hombres que le creyesen y obedeciese, y librarlos de las penas del infierno y darles gloria para siempre, muriendo por ellos en una cruz. Y que la imagen de mujer que allí veían era figura de la Madre de Dios, llamada María de quien quiso tomar nuestra humanidad: y como tal madre suya quería que fuese honrada y reverenciada, y que la tuviésemos por nuestra abogada y medianera para alcanzar de Dios lo que nos conviniese. Juntamente con esto les enseñaban a leer y escribir: y sobre todo, su doctrina era más de obra que por palabra.<sup>22</sup>

Con esto los misioneros intentan mostrar su concepción de imagen religiosa, la del icono que representa a un dios trascendente que es, por ello mismo, diferente e independiente de

---

*general*, lib. 6º, cap. XLIII, p. 676, tenemos: “*Teixiptla, tepatillo*. Esta letra quiere decir: ‘Retrato e imagen de alguno’ y por metáfora quiere decir el que sucedió a otro en el oficio o el que en nombre de otro hace algo, o el embajador que va con embajada, o el hijo que sucedió en el oficio a su padre, y en las costumbres.”

<sup>21</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XXIV, p. 385. En *Memoriales*, p. 249 y ss. Motolinía describe la ferocidad del “ministro del demonio *Ometochtli*”, cuando: “A esta sazón venían los niños, que se enseñaban en el monasterio, del río de lavarse, y habían de atravesar por el tianguex o mercado; y como viesen tanta gente tras el demonio, preguntaron qué era aquello, y respondieron unos indios diciendo: ‘*nuestro dios Umothotli*’; los niños dijeron: ‘no es dios sino diablo, que os miente y engaña’.” Después, cuando los religiosos entienden lo que los niños habían hecho, mandando azotar a uno le dicen “que cómo había hecho tal cosa, y había muerto [un] hombre?” El muchacho respondió: ‘que *no habían muerto hombre sino demonio*; y que si no lo creían, que lo fuesen a ver’”. Subrayado mío.

<sup>22</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XV, p. 363-364.

la imagen. De acuerdo con la cita anterior, también se quiere enseñar a los indios que Dios no se puede pintar porque es puro espíritu, que Dios se manifestó en el mundo haciéndose hombre (no a la manera de los *ixiptla* por supuesto), etc.... Esto se dice en cuanto a la imagen de la Virgen o de Cristo; si atendemos a los grandes murales que “decoran” las iglesias novohispanas por ejemplo, explicar a los indios su significado se vuelve más complejo aún pues en ellos suelen sobreponerse niveles de figuración, personajes y tiempos, de tal manera que podemos encontrar pintados conjuntamente personajes simbólicos, históricos y divinos.

Las pinturas de imágenes cristianas suponen todo un mundo cultural ajeno al indígena. Debido a que los iconos cristianos obedecen a convenciones estéticas y representativas europeas -donde los límites entre lo religioso, lo profano y lo estético están definidos por la tradición-, los religiosos, al medir las imágenes indígenas con estas mismas categorías, quemaban códices prehispánicos porque en sus dibujos ven idolatría e imágenes horribles<sup>23</sup>. Tal vez en esto base Mendieta su afirmación de que los indios sirven a sus dioses por temor<sup>24</sup>. Esto sucede porque no existen los mismos límites *intercategoriales* en ambas culturas, lo religioso no tiene por qué ser estético y lo bello no tiene por qué obedecer a los mismos cánones en ambos; por eso mucho de la devoción prehispánica pasó inadvertida para los religiosos, quienes esperaban encontrar la religión indígena únicamente en templos e imágenes. La religiosidad prehispánica tenía otras manifestaciones, algunas prácticas eran sospechosas para los religiosos, como las llamadas “supersticiones y hechicerías”, pero otras pasaban totalmente desapercibidas<sup>25</sup>. No en vano Sahagún ve la

---

<sup>23</sup> *Monarquía Indiana*, lib. 2º, prólogo al cap. II, p. 110. “...habiendo buscado su origen en libros que los naturales tenían guardados y escondidos, por el gran miedo que a los principios de su conversión cobraron a los ministros evangélicos; porque como eran de figuras (y mal pintadas) entendían que eran idolátricos y los quemaban todos...”

<sup>24</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. XI, p. 205: “... y la razón porque los demonios les debían de aparecer en aquellas terribles y espantosas figuras, sería porque todo lo que hacían los indios (aunque fuese en servicio de sus dioses) lo hacían por temor. A esta causa ellos les aparecían, y los ministros los hacían pintar tan horribles porque les tuviesen más temor, como gente que por sus pecados así lo merecían, permitiéndolo Dios por secreto juicio suyo.”

<sup>25</sup> Gruzinski, *La guerra ...*, p. 66: “Los objetos más diversos ‘podían’ revelar la proximidad del dios: un tubo de colores que tenía la forma de una espada y unas flores que son ‘las cosas de nuestro señor *Camaxtle*’, el dios de Tlaxcala; piedras ‘como corazones’, ‘corazones para comer’; espinas de maguey, espejos que antes hablaban: un petate, un asiento cubierto de una manta y de un taparrabos que manifestaban la presencia de la divinidad (*Yaótl*, *Ichpochitli*, *Tezcatlipoca*) ante la cual se depositaban alimentos y las ofrendas,.... el antiguo

necesidad de hacer descripciones minuciosas de los dioses, sus sacerdotes y fiestas, para que los evangelizadores, si observaban maneras, objetos o atuendos semejantes, supieran que se trataba de algún culto prehispánico y pudieran reprimirlo.

Las imágenes cristianas obedecen a convenciones que suponen las concepciones de persona, divinidad, naturaleza, espacio, historia, causalidad, libertad humana, etc.; las cuales son muy diferentes al juego de fuerzas divinas inmanentes a la naturaleza y al imperio absoluto de la comunidad prehispánicas. A pesar de esto, el uso de imágenes fue también muy recurrido para ayudar a los indios en el ejercicio de la confesión, así lo recomienda fray Juan Bautista:

El modo, pues, que el confesor tendrá la cuaresma en preparar a sus penitentes será: que llegado al lugar de la visita o pueblo donde ha de confesar, y junta la gente (como es costumbre), les diga o haga leer un ejemplo (el que mejor le pareciere conforme a la calidad de la gente) o dos y les muestre la estampa de él, y después léales o haga leer el aparejo que está en el Cap. 12. fol. 28, para acordarles sus pecados; y confie en nuestro Señor que hará su negocio. Y cuando no hiciere fruto, esté cierto y confiado que no perderá el premio de su labor.

Y sabida la historia de la estampa, sería gran cosa que cada indio la tuviese en su casa, porque todas las veces que la viese se acordase y pensase que lo propio le sucederá a él si no se confiesa como se ha de confesar....<sup>26</sup>

Ante las imágenes cristianas, los indios debían distinguir niveles (natural, sobrenatural, fantástico, histórico) y sacar el *sentido espiritual* del símbolo, y, sobre todo, cuidar de no confundirlo con cuestiones prehispánicas; pero el indígena no podía remitirse al Dios desconocido a través de esas imágenes, sus recuerdos provienen de su propia tradición no de la historia cristiana y las palabras nahuas que los religiosos emplearon para adoctrinar seguramente remitían primero al mundo prehispánico (como veremos en los capítulos siguientes); no es raro pues que el uso de estampas a veces “no hiciere fruto”.

Sin embargo, y a pesar de que posteriormente algunos aprendieron el náhuatl, la falta de intérpretes hizo que la recurrencia a imágenes continuara. Así, no sólo los indios

---

sumo sacerdote *Izúcar* pasaba grandes dificultades para convencer a la Inquisición, que lo interrogaba, de que el dios de la comunidad estaba representado por ‘siete piedras *chalchuyes*, pequeñas como cuentas’. Los jueces eclesiásticos ignoraban si los objetos descubiertos –‘cabelleras, mariposas de plumas, rodela y capas de plumas’ y otros tambores- servían a los sacrificios ya prohibidos o a las danzas aún toleradas.”

<sup>26</sup> *Confesionario en lengua mexicana*, prólogo, p. 702.

tenían que *leer* en el icono cristiano, también los frailes debieron aprender a manejar las pinturas indígenas. Motolinía dice que se usó confesar a través de dibujos con éxito:

No tengo de confesar sino a los que trajesen sus pecados escritos por figuras; que esto es cosa que ellos bien saben hacer y entender, que esta era su escritura, e no lo dije a sordos..., y poco más era menester preguntarles, porque lo más traían escrito, unos con tinta, otros con carbón, con diversas figuras y caracteres que solos ellos lo entienden, y confesándose por aquella vía lo dan bien a entender.... decían que muy brevemente dirían sus pecados, porque todos los traían escritos, y luego decían: <<esto es esto, y esto es lo otro, &c., dime las palabras de Dios, absuélveme y mándame lo que tengo que hacer, que no hay más de lo que aquí te he dicho>>.<sup>27</sup>

Podemos preguntar si en realidad los religiosos comprendían bien los dibujos indígenas o, como los indios con las imágenes cristianas, confundían su sentido, ¿cómo dibujarían los pecados? ¿coincidía punto por punto cada pecado en ambas culturas? Más aún: ¿tenían el mismo concepto de *pecado*? Los manuales para confesores de finales de siglo<sup>28</sup> nos muestran que al indígena no le resultaba todavía tan claro qué debía confesar ni cuál era el propósito de la confesión.

### 3. Primeros resultados.

La evangelización con señas y pinturas dejaba mucho que desear. A pesar de ello, el optimismo se apoderó de algunos religiosos en los inicios de la evangelización, cuando los indios ya no se mostraban apáticos ante la labor de los franciscanos. Así nos cuenta fray Toribio de Benavente que:

Después plugo al Eterno Padre, y por su divina gracia quiso que esta gente conociese y creyese Jesucristo ser verdadero hijo de Dios y salvador del mundo, y que por Él habían de alcanzar la vida eterna y salud corporal, ya en sus necesidades y enfermedades a Él sólo buscan y llaman, y traen sus enfermos, en especial los niños luego los llevan a la iglesia, para que les digan algún Evangelio, e para que los sacerdotes les pongan las manos,

<sup>27</sup> *Memoriales*, p. 138. En p. 359: "... y así las leyes como todas sus memorias, escribían con caracteres o figuras a ellos muy inteligibles y a cualquiera de nosotros que las quiera mirar con alguna plática, a pocas vueltas las entenderá. Yo por las mesmas figuras voy sacando y escribiendo estas cosas que aquí digo..."

<sup>28</sup> Ya en las últimas páginas del capítulo "Sobre la virtud y el pecado" tratamos sobre este asunto y citamos los confesionarios de fray Alonso de Molina y fray Juan Bautista y la obra de fray Juan Focher al respecto.

como si todos supiesen que Cristo a sus siervos manda poner las manos sobre los enfermos...<sup>29</sup>

Efectivamente, muchas eran las “muestras de fe” por parte de los indios: rezaban a todas horas, buscaban el bautismo, la confesión y la Eucaristía. A Motolinía incluso le parece que los indios no recuerdan sus antiguas costumbres de tan *acristianados* que se muestran.

Podríamos sospechar, en esa devoción, de la eficiencia de un adoctrinamiento por señas y repetición más complejo. Al promover, desde la llegada de Cortés, que los indios observaran ritos cristianos<sup>30</sup>, el indígena vio la conveniencia de imitarlos: se persignaban, se hincaban en la misa o ante imágenes cristianas, recitaban en voz alta las oraciones en latín, buscaban confesarse, etc. La conveniencia de imitar y seguir a los frailes fue más clara después, como lo narra Mendieta: los indios llevaron a sus hijos ante los frailes “más por cumplimiento que de gana”, incluso algunos, desconfiando de los frailes, sustituyeron a los hijos de principales por hijos de criados; éstos últimos, a final de cuentas, llegaron “a ser alcaldes y gobernadores, y mandar a sus señores”<sup>31</sup>.

Por supuesto, los indios educados desde niños en los conventos estaban familiarizados con los rituales de la iglesia; pero a los demás todo debió parecerles sólo una forma de obtener defensores o, simplemente, de que los dejaran en paz. Sin embargo, los frailes sabían que la mera repetición de oraciones y la imitación de acciones no era suficiente. Mendieta advierte que los indios:

Decían allí las oraciones en latín ..., que luego con mucha facilidad las aprendieron, como vivos que son de ingenio y hábiles para cualquier cosa que les muestren. Era esta doctrina de muy poco fruto, pues ni los indios entendían lo que se decía en latín, ni cesaban sus idolatrías, ni podían los frailes reprendérselas, ni poner los medios que convenía para quitárselas, por no saber su lengua.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Memoriales, p. 153.

<sup>30</sup> Así lo dice Bernal Díaz del Castillo: “...cada día estábamos en la iglesia rezando de rodillas delante del altar e imágenes; lo uno por lo que éramos obligados a cristianos y buena costumbre; y lo otro, porque Moctezuma, y todos sus capitanes lo viesan, y se inclinasen a ello, y porque viesan el adoratorio y vernos de rodillas delante de la Cruz, especial cuando tañíamos a la Ave María”. En Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. I, p. 144.

<sup>31</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XV, p. 362. Estos niños también fueron enseñados primero a través de la imitación: “y allí se ponían en oración, a veces en pie y a veces de rodillas, y a veces puestos los brazos en cruz, dando ejemplo a aquellas inocentes criaturas y enseñándolos primero por obra que por palabra en lo tocante el culto divino y devoción y reverencia con que hemos de buscar a Dios.” P. 363.

<sup>32</sup> *Historia eclesiástica indiana*, lib. 3º, cap. XVI, p. 365.

El aprendizaje de la lengua mexicana se torna urgente. Los evangelizadores no podían limitarse a observar a los indios buscar la fe, esperaban también el abandono de los antiguos ritos religiosos: convertirse en cristiano es hacerse un hombre nuevo.

Por supuesto, al principio también se contó con intérpretes, aunque éstos no fueran ni especializados ni suficientes en número. Hubo quien componía un sermón, lo hacía traducir y luego lo aprendía para decirlo ante los indios; también hubo quien instruía a algún indígena para que predicara o explicara algo de la doctrina cristiana. Adoctrinar por este medio perpetuaba la duda de la fidelidad al mensaje cristiano, como veremos.

Si atendemos a los *Coloquios* de 1524 recogidos por Sahagún, tenemos la primera predicación y discusión con los indios sobre temas de fe. Según la compilación de Sahagún y lo que al respecto dice Mendieta, sabemos que se usó el náhuatl en dicha conversación a través de algún intérprete. Pero tal como ha llegado hasta nosotros, podemos dudar de la preparación del intérprete; sobre todo si observamos que en el texto náhuatl se introducen palabras castellanas sin explicación alguna (por ejemplo, “ángel” y toda la jerarquía de ángeles), al mismo tiempo que así, de buenas a primeras, se usan conceptos indígenas para referirse al Dios cristiano, más aún: se usan los términos con los que los indios se refieren a alguno de sus dioses para nombrar a Dios. Tenemos aquí las dos opciones que usaron los religiosos para traducir cuestiones doctrinales: introducir palabras nuevas en el náhuatl y cambiar la referencia o el significado de conceptos indígenas. Las dos comportan problemas específicos de comprensión, las dos cuentan con interesantes ejemplos para analizar más adelante. Pero antes, hay que hablar de traducción en general.

## 2.2. SOBRE LA TRADUCCIÓN

“La lengua es menester para hablar, predicar, conversar, enseñar, y para administrar todos los sacramentos; y no menos el conocimiento de la gente...”<sup>1</sup> Efectivamente, los primeros religiosos se dieron a la tarea de conocer a los indios, de tener trato con ellos para evangelizarlos y aprender su lengua. Si bien los indios mostraron a los religiosos su naturaleza de manera inmediata –no eran cristianos y necesitaban tutela-, el conocimiento de las lenguas indígenas llevaría mucho más tiempo.

Los religiosos optaron por usar el náhuatl para evangelizar, probablemente porque, influidos por las reformas que desde el siglo XV azotaban el viejo continente, querían que cada fiel pudiera practicar y recitar sus oraciones y la doctrina cristiana en su lengua<sup>2</sup>, además de que era la lengua más extendida en la Nueva España. Ello a pesar de que desde mediados del siglo XVI se recibieron ordenanzas de enseñar el castellano a los indios<sup>3</sup>. Sin embargo, la diferencia de categorías lingüísticas retardaría el proceso de aprendizaje y, con ello, la composición de libros auxiliares para la cristianización. La evangelización por

---

<sup>1</sup> *Memoriales*, p. 125.

<sup>2</sup> Motolinía nos dice: “de todas las lenguas de la Nueva España, la de los *nahuales* o de *náhuatl* es como latín para entender las otras”. *Memoriales*, p. 228. Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, p. 126-127, cita estas palabras de Erasmo: “¿Qué mal se ve en que los hombres repitan el Evangelio en su lengua materna, la que ellos entienden: los franceses en francés, los ingleses en inglés, los alemanes en su lengua, los indios en la suya? A mí me parece mucho más reprobable, o por mejor decir ridículo, que los ignorantes y las mujeres mascullen en latín sus salmos y su oración dominical como loros, sin entender lo que dicen... ¡Cuántos hombres de cincuenta años ignoran el voto pronunciado en el bautismo, y no han entendido nunca la menor idea de lo que significan los artículos del credo, la oración dominical, los sacramentos de la Iglesia!” Sobre la pertenencia de los evangelizadores de América a la rama *Observante*, reformada, de los franciscanos, ver. Lino Gómez Canedo, *Evangelización, cultura y promoción social*, p. 162.

<sup>3</sup> No se buscaba acabar con las lenguas indígenas, más bien se buscaba cierto grado de bilingüismo. Es interesante la opinión de fr. Rodrigo de la Cruz en 1550: “Vuestra Majestad ha mandado que estos indios aprendan la lengua de Castilla. Jamás la sabrán, si no fuere cual o cual, mal sabida, porque vemos que un portugués, que casi la lengua de Castilla y de Portugal es toda una, está en Castilla treinta años y nunca lo sabe, pues ¿cómo la han de saber éstos que su lengua es tan peregrina a la nuestra y tienen maneras de hablar exquisitas? A mí paréceme que Vuestra Majestad debe mandar que todos aprendan la lengua mexicana, porque ya no hay pueblo que no haya muchos indios que no la sepan, y la aprenden sin ningún trabajo...” en Gómez Canedo, *Evangelización y conquista*, p. 160. Lo mismo en Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. I, p. 40. Juan Guillermo Durán, “Los instrumentos americanos de pastoral (siglo XVI)” en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología, vol. II, Edición dirigida por Joseph-Ignasi Saranyana et. al., Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona, 1990., p. 765-767, dice que hubo una tendencia inicial a evangelizar en castellano, de hecho las Leyes de Burgos de 1513 ordenaban su enseñanza a los indios; posteriormente en el mandato de Felipe II de 1578, se ordenó que los sacerdotes aprendieran las lenguas vernáculas de los indios y en la cédula del 19 de septiembre de 1580 se ordena el establecimiento de una cátedra de lengua indígena.

medio de palabras comenzó con la mediación de intérpretes, las más de las veces los mismos indios, quienes no eran suficientes en número ni eran adecuados en todos los casos, como en el ejercicio de la confesión.

Tenemos aquí varios problemas: aprendizaje de las lenguas indígenas, sobre todo el náhuatl, comprensión del mundo indígena para contrarrestarlo y composición de textos que ayuden a los religiosos en su labor (vocabularios, gramáticas y manuales en lenguas indígenas como catecismos, confesionarios y sermonarios). Todos ellos requieren de un ejercicio: la traducción. Traducción de imágenes a letras, del náhuatl al castellano, de lo prehispánico a lo cristiano. Traducción para poder trasladar la fe del latín y castellano al náhuatl. Además, así como los españoles explicaron la realidad indígena dentro del contexto por ellos conocido, así una traducción de este tipo es también recontextualización: de la fe cristiana en el náhuatl, de la fe en el universo prehispánico que subyace en los conceptos nahuas.

### **1. De la traducción en general.**

Los religiosos, para poder comunicarse con los indios, debían traducir. Traducir es expresar en una lengua lo que ha sido expresado antes en otra; cuando se traduce se busca acercar una información a hablantes de otras lenguas, diferentes de la lengua original del texto por traducir, para su conocimiento<sup>4</sup>. Toda traducción involucra varios elementos: el texto por traducir, la intención del traductor, el tipo de destinatario. Según varíen estos elementos, varían también la traducción y los problemas enfrentados por el traductor, por ello puede haber varias traducciones de un mismo texto. Importan también el conocimiento de la lengua de origen y la lengua meta pues, para *acercar* el texto al destinatario deben buscarse las frases que mejor expresen el sentido del texto original en la lengua de llegada. Sumemos a esto el conocimiento del tema del texto, cuyo sentido depende del contexto de la obra y el autor, lo cual debe darse también a conocer si se traduce para alguien que lo desconoce.

---

<sup>4</sup> George Steiner, *Después de Babel, Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. Adolfo Castañón, Lengua y estudios literarios, FCE, México, 1980, p. 477: “La traducción propiamente dicha, es decir, la interpretación de los signos verbales de una lengua por medio de los signos verbales de otra, es un caso particular y privilegiado del proceso de comunicación y recepción en cualquier acto del habla”

Trasladar de un idioma a otro no es sólo sustituir unas palabras por otras: las lenguas suponen formas de ver al mundo, pues el mundo de una comunidad depende de la percepción que esa comunidad tiene de las cosas, de la manera en que las organiza y la forma en que las expresa. Esa organización es patente en el lenguaje, con él nombramos y clasificamos la realidad: el lenguaje individualiza los objetos al nombrarlos, estructura al mundo relacionando entre sí a los objetos, los cuales son clasificados según diversos criterios (real, ficticio, natural, divino, verdadero, falso, femenino, masculino, neutro, acciones, cualidades, relaciones, bueno, malo, justo, prohibido, etc.); además, la expresión en palabras presenta un referente de una forma determinada, resaltando algo de él, de la experiencia que se tiene de él: se puede describir un mismo objeto de maneras muy distintas, pueden decirse cosas muy diferentes acerca de él. Los objetos mismos pueden variar de un idioma a otro, por ejemplo, lo que en uno es femenino en otro puede ser masculino o neutro o, si hay mayor distancia entre ellos, algo puede ser verbo en un idioma y en otro un adjetivo.

Las diferencias culturales también son patentes en las lenguas: lo divino en una cultura puede ser ficticio, natural o simplemente falso en otra; así por ejemplo, el capítulo XXI del primer libro de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* se titula: “Que habla de muchos *dioses imaginarios*, a los cuales todos llamaban *tlaloques*”. Obviamente, hay que tener cuidado en la correspondencia de “dioses imaginarios” con “*tlaloques*” ¿son sinónimos, esto es, son conceptos intercambiables en ambas lenguas? ¿uno traduce al otro? Si no es así ¿a qué obedece el uso de esta equivalencia? Por supuesto, esta equivalencia no es igual a la que se establece entre “guajolote” y “gallina de Indias” o “tuna” e “higo de Indias”. Hay en esa equivalencia una valoración implícita.

La distancia cultural y lingüística es más o menos grande, según si los idiomas están o no emparentados, según si los grupos de hablantes de uno y otro comparten o han compartido uno o varios rasgos culturales (historia, religión, moral, etc.). En este sentido, no es lo mismo traducir del francés al italiano, por ejemplo, que del árabe al chino; en el primer caso podemos decir que ambos idiomas tienen el mismo origen, el latín, comparten semejantes categorías lingüísticas y sus hablantes han compartido una historia. En el segundo caso, como en la traducción del latín al náhuatl en el siglo XVI, son idiomas de

orígenes muy diferentes, con formas gramaticales distintas y, al menos en el caso del siglo XVI, son pueblos que no han compartido aún una historia ni otros rasgos culturales.

Hay distintos problemas de traducción en el nivel *metodológico*, según las características de las lenguas entre las que se traduce, los temas por traducir y el tipo de traducción que se desea hacer. Nos interesan especialmente los que se originan cuando la lengua meta no cuenta con los recursos adecuados para traducir conceptos del idioma original. En este caso, una solución es recrear el idioma meta, ideando nuevas formas de decir las cosas o, en su caso, incorporando nuevas palabras y significados, adecuándolos fónicamente a la lengua de llegada con el fin de conservar el mensaje original y darle naturalidad. Así, en los textos de evangelización encontramos palabras como “padreme” e “igraciatzin”. Sin embargo, introducir nuevos conceptos comporta también explicar su significado, describir la realidad que se está expresando con ellos y, con esto, ampliar el vocabulario de la lengua de llegada así como añadir a su mundo una nueva realidad (la referida por el concepto) o un nuevo aspecto de ella.

Añadir un nuevo concepto, y con él una nueva realidad, implica problemas *epistemológicos*, más o menos graves según la cercanía cultural y de las lenguas que se traducen. 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 (la idea de libre arbitrio entre los indígenas), el problema se resuelve añadiendo nuevas palabras a la lengua meta, incluyendo una descripción de su naturaleza o significado para lograr la comprensión del receptor. Los problemas epistemológicos aumentan cuando esas realidades tienen valores accesorios en un contexto<sup>5</sup> o bien cuando, aunque una realidad exista en ambos contextos su valor cultural es diferente. Por ejemplo, el sueño existe para españoles e indígenas, pero mientras para aquellos lo que sucede en él es ficticio, para los indígenas es una forma de comunicarse con la divinidad<sup>6</sup>; en este caso, aunque se puede traducir fácilmente en el nivel de las palabras, su sentido cambia de un contexto a otro.

---

<sup>5</sup> Por ejemplo, los religiosos se dan cuenta de que muchas cosas de la naturaleza tienen valor divino, son *teotl*, para los indios. Trataremos ampliamente este caso en el capítulo siguiente.

<sup>6</sup> Hay muchos ejemplos de cosas semejantes en ambas culturas pero con valores culturales distintos; los mismos religiosos realizaron comparaciones entre ellas y se preocuparon por algunas con valor ritual, como la comparación de los sacramentos con los *excrementos* indígenas. Ver *Memoriales*, p. 32 y ss, y *Tratado de*

La traducción se complica todavía más si atendemos a los intereses de la misma: dar a conocer la doctrina cristiana, hacer cristianos a los indios. Los franciscanos no querían aprender el náhuatl para acercarse al conocimiento del mundo prehispánico, para captar los conceptos y categorías culturales nahuas, si bien hicieron grandes investigaciones al respecto<sup>7</sup>. Los religiosos se interesan por el náhuatl para darse a conocer, para expresar en él el cristianismo: cuando los franciscanos usan la lengua mexicana no se apropian de lo prehispánico, ni pretenden expresar el mundo de los indios, sino el mundo cristiano en un idioma no cristiano, de tal manera que incluso usan las mismas fórmulas religiosas de los indios para referirse a cuestiones de doctrina cristiana<sup>8</sup>; esto es, puede sospecharse que los religiosos asumen que las categorías lingüísticas del náhuatl son las mismas que las del castellano –pues proceden de la razón natural–, por lo que establecen equivalencias entre conceptos de ambas lenguas en sus libros de evangelización. Ello es notorio cuando introducen en los textos para indígenas palabras como *Dios, Infierno, Paraíso, Trinidad, Demonio*, etc., y a la vez pretenden sustituir por conceptos cristianos antiguas nociones prehispánicas como *Mictlán, Tlacatecolotl, Ipalnemoani, Tloque Nahuaque*, etc., sin desechar las palabras. A la intención de traducir para dar a conocer el mensaje evangélico hay que añadir el de convertir a los indios: los religiosos pretenden que el indígena, al conocer el cristianismo, se convenza de su verdad, abandone sus antiguas prácticas y adopte la doctrina evangélica.

La traducción con el propósito de evangelizar es muy compleja. Comienza con la interpretación que los religiosos hacen de las cosas de indios -y que esconde aspectos al ojo

---

*hechicerías y sortilegios* p. 33. Ver también otros ejemplos en Ricard, *La conquista espiritual*, p. 97 y ss y en Mariano Cuevas, *Historia de la iglesia*, p. 87 y ss.

<sup>7</sup> Uno de los grandes conocedores de las cosas de indios fue Sahagún, quien emprende su obra con el fin de dar a conocer a los evangelizadores las idolatrías indígenas “ocultas”, subsistentes todavía hacia la segunda mitad del siglo XVI. Es interesante ver el detalle con que describe las cosas de indios, pero hay que señalar que él tampoco deja de medirlos con los supuestos culturales españoles: para él, los indígenas están sumidos en el error por desconocer a Dios y están dominados por demonios, por ello hay que evangelizarlos.

<sup>8</sup> Podríamos pensar que este es un caso similar al del primer siglo del cristianismo; sin embargo, si bien personajes como san Pablo o Clemente de Alejandría unieron lo griego a lo cristiano al usar la lengua griega y cristianizar muchas ideas y conceptos de esa tradición filosófica, hay que señalar que ellos se formaban en escuelas griegas, estaban en medio de dicha tradición, de tal manera que incluso la lengua y las categorías griegas eran comúnmente comprendidas por quienes no eran griegos. Ver Jaeger, *Cristianismo primitivo...*, p. 49 y ss. Los misioneros franciscanos del siglo XVI, al contrario, si bien optaron por emplear el náhuatl para evangelizar, desconocían la tradición prehispánica.

español-, la cual, junto con las características de la propia lengua, condiciona su aprendizaje del náhuatl. Luego, los indígenas interpretan el mensaje evangélico en náhuatl, también bajo sus propias categorías culturales, condicionados por la mezcla de palabras extrañas entre sus conceptos antiguos. Los religiosos explican, reiteran, usan sinónimos; los indígenas ¿comprenden? Tal vez poco y confusamente, si hemos de atenernos a las constantes quejas de los religiosos y a la imagen del indio que prevalece entre ellos: 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 aunque los religiosos persistan en enseñarlos.

## 2. La triple traducción.

Los religiosos, en el proceso de conocer a los indios, aprender su lengua y evangelizarlos, hicieron traducción en varios aspectos: entre imágenes y palabras, entre el náhuatl y el castellano, entre lo prehispánico y lo cristiano.

Los religiosos adoptan varias actitudes ante los códices prehispánicos: primero les parecen mantas pintadas<sup>9</sup>, tal vez simples artesanías u objetos decorativos, después destruyen muchos de ellos al considerarlos idolátricos y, por último, se dan cuenta de que en esos lienzos pintados los indios conservan memoria de sus asuntos, a falta de escritura. Es entonces cuando los misioneros se dan a la tarea de *traducir* esas imágenes, por supuesto con la ayuda de los indios: los tlacuilos *leen* –por supuesto en náhuatl- sus códices y se copia lo que dicen en el alfabeto latino<sup>10</sup>, lo cual posteriormente será a su vez traducido al

---

<sup>9</sup> Es interesante la observación de Madariaga al respecto: los indios ofrecen a los españoles diversos presentes pero “Aquellas mantas pintadas de diversos colores eran los libros y memoriales de los mejicanos en los que los enviados de Moteczuma habían anotado los hechos de la vida mejicana, quizá las tradiciones y profecías especiales que se referían a Quetzalcóatl, pues tenían perfecto derecho a pensar que aquellos hombres blancos y barbudos, de ser la vanguardia del dios de los vientos, tendrían que reconocer su historia al verla pintada sobre el lienzo. La reacción de los españoles fue lamentable; ‘el capitán les dijo que no queríamos más que oro’... habían resultado unos analfabetos ante sus pinturas de historia sagrada.” En Salvador de Madariaga, *El ciclo hispánico, Vida del muy magnífico señor don Cristóbal Colón, Hernán Cortés, el auge del imperio español en América*, tomo I, Ed. Sudamericana, Col. Diamante, Buenos Aires, 1958, p. 580.

<sup>10</sup> Hay problemas con este tipo de *traducción*, puesto que, hasta donde se puede reconstruir, “la pintura indígena no es propiamente dicha, una imagen. En cierta forma es un modo de comunicación gráfica, sometido a una lógica de expresión y no al criterio de una imitación realista.... Cuando los indios pintaban,

castellano. La primera dificultad consiste en la fidelidad que puede lograrse para expresar lingüísticamente algo formulado en dibujos: ¿es posible una traducción exacta? Josefina García Quintana señala varias dificultades con las que se topa al traducir del náhuatl, una de ellas –la falta de concordancia de los tiempos verbales en un periodo- es interesante, pues motiva una hipótesis a propósito de nuestro tema: “Yo he planteado la posibilidad de que, en pasajes como éste, el autor esté describiendo un documento pictográfico y, de ahí, que en el hilo de su discurso introduzca el presente al lado del pretérito. Pero este planteamiento no pasa de ser una hipótesis no aceptada, aún, por los demás participantes en el taller de traducción.”<sup>11</sup> No aceptada, entre otras razones, porque no existe la posibilidad de cotejar la equivalencia entre las imágenes y el texto náhuatl. Es difícil determinar cuánto se perdió o se modificó en la traducción de imágenes a palabras. Seguramente la falta de códices, pues se destruyeron muchos, la incomprensión de las maneras de “escritura” prehispánica, las preconcepciones que mediaron la recopilación y conservación de códices y la deficiente preparación que seguramente tuvieron los primeros en trasladar esas imágenes al alfabeto hacen que no se tenga una idea completa y exacta de las cosas de indios. De ahí también que su conservación sea bajo rubros extraños a los indios –“sobre su teología natural” o “sobre su filosofía moral”, por ejemplo- y, sobre todo, en la forma alfabética.

Hay otra traducción entre imágenes y palabras, la que tuvo por objetivo enseñar la doctrina cristiana: la repetición de oraciones en latín y el adoctrinamiento mediante señas frecuentemente se acompañaban de imágenes como grabados, catecismos en pinturas o los murales y cuadros de las iglesias. Como se dijo en el capítulo anterior, las imágenes cristianas atendían a una manera de representación diferente a la usada por los indios; sin embargo, podemos ver en los catecismos pictográficos, como el de fray Pedro de Gante

---

elaboraban formas que a la vez eran ilustración y escritura, grafismo e iconicidad..... La pintura mexicana pretendía, por otra parte, captar los principios organizadores de las cosas, se proponía expresar la estructura del universo, al mismo tiempo que creaba un lenguaje rigurosamente cifrado pero que nunca se fijó en una mera sucesión de signos abstractos” en Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, p. 60.

<sup>11</sup> Josefina García Quintana, “¿Traduttore o traditore?”, en Elsa Cecilia Frost (comp.), *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, UNAM, México, 1992. El texto al que se refiere es de la obra de Chimalpain cuya traducción literal sería la siguiente: “Este año tuvieron comienzo los antiguos chichimeca. Ya están abandonando su tierra en *Aztlán*, vienen de allá, están saliendo en grupos de allá, del interior de la cueva, la de siete lugares agujereados que se llama *Chicomóztoc Quinehuayan*. Aquí ya vienen por grupos, aquí ya vienen a colocarse. Precisamente vinieron a salir en *Chicomóztoc*... e inmediatamente después de que comenzaron en el año mencionado, ya está saliendo la diversidad de gentes de nosotros los que somos macehuales...” p. 77.

(compuesto entre 1525 y 1528), un esfuerzo por adaptar los dibujos de la “escritura” prehispánica para expresar la fe cristiana. Sin embargo, si bien estos libritos utilizan algunos glifos prehispánicos, ellos no son adecuados para representar todos los temas que atañen a la fe cristiana, por lo que o se introducen dibujos de origen europeo o se hace una adaptación de los glifos existentes, con los riesgos que ello implica.<sup>12</sup> De ello resulta una expresión híbrida: dibujos europeos e indígenas pero con un tema bien definido, la doctrina cristiana. En este caso el problema es lo extraño que pudieran resultar al indio esos nuevos dibujos, las confusiones que pudieran seguirse de la utilización de sus antiguos glifos en un contexto ajeno y la incomprensión de una manera diferente de representación. Los religiosos no pudieron prescindir de los indios para utilizar estos libritos: hay que recordar que éstos servían para ayudar a la memoria del catequista, quien señalaba los dibujos y los “leía” a los indios, por lo que se necesitaba de un intérprete que supiera leer los códices indígenas y, a su vez, estuviera lo suficientemente enterado de la doctrina cristiana y sus formas de representación iconográfica<sup>13</sup>. Tanto en este caso, como en el anterior, existe el

---

<sup>12</sup> De hecho, los textos consultados para este tema coinciden en que “las imágenes que ilustran los catecismos de fray Pedro de Gante son la mayoría de origen europeo y representan escenas bíblicas y evangélicas, ...hay también grabados que expresan simbólicamente los misterios de la fe e imágenes representativas de obras de misericordia” Concepción Cárceles Laborde, “Los catecismos iconográficos como recurso didáctico”, en *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología vol. II, edición dirigida por Josep-Ignasi Saranyana et al., Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona, 1990, p. 1378. Citlalli Bayardi Landeros, en su tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos 2004, *Relaciones de la figura del mundo durante la etapa temprana del periodo novohispano: los catecismos pictográficos como proceso de racionalización*, ofrece interesantes ejemplos sobre las analogías usadas en estos textos (ver por ejemplo la p. 133, donde hace notar la correspondencia entre el concepto *Mictlán* con el de *Infierno* y el dibujo de una persona en la parte inferior de una escalera con tres rayas rojas frente a ella) para adaptarlos a la expresión de la doctrina cristiana. Sin embargo, ello no era siempre posible aunque pudiera existir alguna analogía, sobre todo cuando podía haber confusión, por ejemplo en la p. 150: “En el catecismo en pictogramas de Gante el Bautismo como sacramento se representa en dos partes, la primera se trata de un niño que tiene en la frente dos círculos azules pequeños, a éste se refiere literalmente *Necuatequiliztli*, o lavatorio de cabeza; en el segundo pictograma se observa a un hombre vuelto a su derecha en cuyo hombro se encuentra el Espíritu Santo, a éste corresponde el *Baptismo*.”

<sup>13</sup> Bayardi Landeros, *Relaciones de la figura de mundo...*, p. 135: “Los códices testeterianos se sitúan en un momento en el que aún se emplean los manuscritos tradicionales indígenas mientras la evangelización se consolida; de ahí la originalidad de que se trate de documentos de contenido cristiano con forma prehispánica. El catecismo de fray Pedro de Gante es un documento manufacturado a imitación de los prehispánicos con el fin de presentar de primera vez la doctrina cristiana. Tanto la forma como el contenido de la expresión del Catecismo en pictogramas de Gante son alterados para dar lugar al aculturamiento que ostenta; un punto donde no sólo se encuentran dos tradiciones, sino que se mezclan para integrar un nuevo catecismo que ya es interpretación de un *tlacuilo* cristiano quien nos entrega su versión de la doctrina; pudo dar lugar a equívocos y a cierto tipo de imprecisiones, pero éstos pudieron ser resultado de una evangelización deficiente. El *tlacuilo* es posible que conociera el concepto *Mictlan*, sin embargo es su instructor religioso el responsable de

problema de la equivalencia entre la imagen y la palabra, sobre todo para el receptor de la traducción, y en ambos la comprensión depende también de la mediación de un intérprete: el indígena que lee en náhuatl el códice para los religiosos, el indio que leía el catecismo, también en náhuatl, para los naturales.

La segunda clase de traducción es la que se da entre el castellano y el náhuatl y tiene dos fases. La primera es la versión castellana de los discursos nahuas obtenidos de códices y recuerdos indígenas: su tradición oral; en ella se expresa lo prehispánico en una lengua que nunca antes lo había expresado, con pérdida del sentido original al no acomodarse del todo los conceptos indígenas a los del castellano. Aquí se interpreta lo prehispánico según la mentalidad española y resulta que los indios tienen capitanes, reyes, templos, infierno, etc. Por otro lado, los franciscanos, también deliberadamente, solían cambiar palabras o hacer añadidos, como dice Zorita a propósito de los *Huehuehlatolli*:

E que los escribieron e ordenaron en su lengua sin estar él [fray Andrés de Olmos] presente, y los sacaron de sus pinturas, que son como escritura e se entienden muy bien por ellas, e que no se mudó letra de lo que le dieron, más que dividirlo en párrafos...Y que los nombres que había de sus dioses les avisó que los quitasen e pusiesen el nombre del Dios verdadero y Señor Nuestro.<sup>14</sup>

A veces, como en el caso de Sahagún, se añade a cada mención de los dioses algo como “por no decir demonios” o “más bien diablos que no dioses”. Recuérdese, no obstante, que con estos cambios y añadidos los religiosos pretendían borrar el recuerdo de las antiguas divinidades y evangelizar con estos mismos discursos.

En este sentido tenemos otro aspecto de la segunda traducción, cuando discursos latinos o castellanos se traducen al náhuatl. Los religiosos traducen a las lenguas indígenas fragmentos de las epístolas y evangelios, horas de nuestra Señora y vidas de Santos<sup>15</sup>, a su

---

señalar ambos términos como análogos dando lugar al error.” Sobre los intérpretes y los conceptos Mictlan-Infierno se hablará en el siguiente capítulo.

<sup>14</sup> Referido en el estudio introductorio de Miguel León-Portilla a los *Huehuehlatolli*, p. 12.

<sup>15</sup> Ver un catálogo muy completo de las obras de los franciscanos en lenguas indígenas en Manuel Castro y Castro OFM, “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI”, en *Actas del II Congreso Internacional de los Franciscanos en el Nuevo Mundo (s. XVI)*, La Rábida, 21-26 de Septiembre de 1987, V Centenario del Descubrimiento de América, Ed. DEIMOS, S.A., Madrid. (p. 485-571).

vez componen discursos en náhuatl, copiando el modelo de los *huehuehtlahtolli*<sup>16</sup> por ejemplo, pero con temas de la doctrina cristiana. Estamos, en este caso, en la recontextualización del cristianismo en lo prehispánico: mediante la utilización de conceptos y frases nahuas quieren expresarse los *significados espirituales* de los temas cristianos. Por ejemplo, en los *huehuehtlahtolli* de Bautista, encontramos “mojamiento de cabeza” o “la respetada agua que pertenece a las cosas divinas” en lugar de “bautismo”, con la gran dificultad de que éste es mucho más que mojar la cabeza, puede confundirse el bautismo con los lavatorios prehispánicos y lo divino difiere en una y otra cultura.

Tales dificultades, el poner textos nahuas en castellano y viceversa, dan como resultado que los textos prehispánicos *suenen* muy cristianos:

Si vos, señora, no cognosciérades y agradecieres a los dioses la honra y estado en que os puso, vuestra será la culpa, afrenta y perdición; pero si lo cognosciéredes y por ello sirviéredes a los dioses, daros (han) mucho bien y mucha honra.<sup>17</sup>

Y que los textos cristianos tengan mucho de prehispánicos:

Y cuando lo disponga Dios, entonces os arrojará en manos del hombre tecolote de la región de los muertos, el guardián de Dios de la casa de madera de la región de los muertos, si no tomáis bien lo que de Él viene...<sup>18</sup>

Se puede decir que los religiosos, al usar de esta manera los conceptos, vieron en el náhuatl una lengua adecuada para expresar la doctrina cristiana<sup>19</sup>. Aún más, identificaron entidades del mundo indígena con otras del mundo cristiano, de tal manera que decidieron llamar “región de los muertos” al infierno y “hombre tecolote” al diablo. Es difícil determinar lo que pasaba por la mente de los indígenas cuando escuchaban todo eso, ¿cuánto se trastocaba el sentido del cristianismo en expresiones como éstas? ¿Qué tanto

<sup>16</sup> En los inicios del cristianismo también se usaron formas literarias griegas con fines cristianos, tal es el caso de la epístola, la praexis, la didaqué, el apocalipsis y el sermón. Ver Jaeger, *Cristianismo primitivo...*, p. 17 y ss.

<sup>17</sup> *Apologetica historia*, p. 441

<sup>18</sup> *Huehuehtlahtolli*, p. 192. Recordemos que los religiosos usaron la palabra “hombre tecolote”, *tlacatecolotl*, para significar demonio y *Mictlán* o “Lugar de los muertos” para decir infierno. En el capítulo siguiente trataremos estos casos con mayor detalle.

<sup>19</sup> Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia...*, p. 38-39, dice: “Comparativamente hablando, el mexicano ofrece facilidad para expresar conceptos espirituales y los nombres de las cosas están puestas en ella muy racionalmente, de suerte que definen la esencia de ellas”. Alude a la facilidad para hacer palabras compuestas en náhuatl, aunque también señala que sus “infinitos metaplasmos... no obedecen a reglas constantes”.

prevalecía el mundo prehispánico en los textos nahuas de evangelización?<sup>20</sup> Hay palabras nahuas que deben ser explicadas en su sentido correcto<sup>21</sup>, si queremos entender y expresar correctamente; si no se logra tendremos una deficiente comprensión del texto náhuatl o, aún peor en un siglo de reformas y cismas, se pueden falsear las ideas expresadas.

El tercer aspecto de traducción es entre el cristianismo y lo prehispánico. Esto sucede, por una parte, cuando los franciscanos reconocen en los discursos prehispánicos temas afines al cristianismo y, por otra, cuando modifican deliberadamente palabras y frases de esos discursos, e incluso componen textos acordes a ese modelo, para evangelizar en náhuatl. Por una parte, las pláticas prehispánicas se vuelven cristianas; estamos ante una *recontextualización* del discurso prehispánico en el castellano y latín, en los cuales las divinidades indígenas poseen características que nos hacen recordar los atributos del Dios cristiano<sup>22</sup>, los indios deploran los mismos vicios que la Iglesia y tienen también seres demoníacos (*tzitzimitl*, *tlacatecolotl*). Por otra parte, los discursos cristianos se hacen indígenas; estamos ante su *recontextualización* en el náhuatl: la doctrina cristiana se pone en el contexto prehispánico, se alude al Dios cristiano con las denominaciones *Tloque Nahuaque* (Dueño de la cercanía y la proximidad), *Ypalmemoani* (Aquel gracias a quien se vive) y otras, reclamando casi la misma reverencia y devoción prehispánicas pero ahora a Jesucristo, reafirmando la moral indígena pero intentando darle una nueva orientación.

Los problemas de traducción en este caso provienen de la distancia cultural entre los indios y los españoles en el siglo XVI: dos grupos de personas que se encuentran por vez

<sup>20</sup> La mayoría de los traductores coinciden en que hay, de por sí, pérdida del sentido original en la traducción: ésta, a fin de cuentas, no dice lo mismo al receptor original (alguien de la tradición cristiana, por ejemplo) que al nuevo receptor (el indígena, en este caso). Así Tomás de Mercado: “Cuan frecuentemente lo que en una lengua se dice clara y esplendorosamente, trasladado a otra, escapa a la comprensión”, citado por Mauricio Beuchot, en Elsa Cecilia Frost (comp.), *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, UNAM, México, 1992, p. 33.

<sup>21</sup> Por ejemplo, León Portilla nos dice en su estudio a los *Huehuetlahtolli*, p. 41: “Son *macehualtin*, ‘merecidos’ por obra de la acción divina. Y lo que tal vez no tomaron en cuenta algunos de los frailes que tanto ponderaron el valor de estos textos, al hacerse en ellos referencia al carácter humano de *macehualtin*, los merecidos, la sabiduría antigua estaba evocando un sacrificio primordial de los dioses. Ese sacrificio había tenido lugar en una Teotihuacan anterior a la que existió luego en la tierra. Allí, para restaurar a los seres humanos, los dioses hicieron merecimiento (*tlamacehuah*), sacrificio de sangre... Por eso, los poseedores de rostro y corazón, los hombres y mujeres, somos hoy todos *macehualtin*, merecidos. Nuestro destino y obligación es pagar a los dioses, ‘haciendo merecimiento’ con nuestros sacrificios.”

<sup>22</sup> Por ello no debe resultar extraño que algunos religiosos consideren la posibilidad de una predicación previa a la del siglo XVI. Ver por ejemplo a fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. IX, p. 199 y ss.

primera, el dominio de uno por otro, la evangelización como intención primera del intercambio cultural, el uso de las lenguas nativas para ello. La mezcla de elementos prehispánicos y cristianos era inevitable: los indios reciben de los extranjeros discursos en náhuatl, sus antiguas frases son trastocadas; los religiosos, admirando el mundo prehispánico pero deplorándolo por no ser cristiano, aceptan algunas cosas de los indios pero quieren darle un sentido diferente, el que tendrían dentro del cristianismo, un sentido más allá de la palabra, un *sentido espiritual* como lo pide Mendieta:

En muchas partes de esta tierra tuvieron los indios en su infidelidad una manera como de bautismo para los niños, y era que a los ocho o diez días después de nacidos los bañaban, llevándolos a las fuentes, donde las había, o al río, y después de bañado el niño, al varón poníanle una rodela pequeña en la mano izquierda, y una saeta en la mano derecha, dando a entender que como varón había de ser valiente y pelear varonilmente contra sus enemigos. A la niña le daban una escoba pequeña en la mano; significando que su oficio había de ser barrer la casa y tenerla limpia. **Y si lo aplicaran al espiritual y verdadero significado**, con harta propiedad les pudieran poner en el bautismo de la Iglesia estas mismas insignias, significando que los bautizados habían de pelear varonilmente contra los enemigos del ánima, y habían siempre de barrerla de cualesquiera inmundicias, y tener aparejada a Cristo morada limpia en sus corazones.<sup>23</sup>

Sabido es que los religiosos quisieron preservar mucho de lo indígena, sólo Sahagún vio la imposibilidad de conservar fragmentos de cultura; pero también abundaron quienes pensaron hacer *tabula rasa* de los indios. Sin embargo, ninguna de estas opciones se puede lograr en su totalidad y el bautismo, como otros sacramentos, debía hacerse de tal manera que no hubiera duda de su sentido cristiano, como lo señala la Bula *Altitudo divini consilii*:

Y para que estos nuevos cristianos no ignoren de cuanta dignidad es este bautismo de regeneración y cuan diferente es de los lavatorios que usaban en su infidelidad, establecemos que, en lo sucesivo *excepto en el caso de*

---

<sup>23</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XXXV, p. 423. Subrayado mío. En *Memoriales* p. 121, tenemos: “En muchas partes de esta tierra bañaban a los niños recién nacidos a los ocho o diez días, y en bañando al niño poníanle una rodela pequeña en la mano izquierda, y una saeta en la mano derecha; y a las niñas daban una escoba pequeña. Esta ceremonia parecía ser figura del bautismo, que los bautizados habían de pelear con los enemigos del ánima, y habían de barrer y alimpiar sus conciencias y ánimas para en que viniese Cristo a entrar por el bautismo.”

*necesidad urgente*, al administrar el santo bautismo se observen las ceremonias que observa la Santa Iglesia....<sup>24</sup>

Las confusiones y errores son los mismos para los intérpretes indígenas que para los religiosos nahuatlatoles, unos y otros no tienen otra opción que echar mano del vocabulario que está a su alcance, sea éste náhuatl o latino, y de las estructuras gramaticales que han alcanzado a conocer. Todo esto sólo podrá perfeccionarse conforme logren comprender mejor el náhuatl para elegir las equivalencias más adecuadas y conforme se conozcan mejor las costumbres indígenas para evitar errores.

### **3. Intérpretes y religiosos que aprendieron náhuatl.**

Este panorama prevaleció en América durante el siglo XVI, los problemas de traducción comportaron graves problemas epistemológicos dadas las diferencias culturales y lingüísticas. Es tan difícil enseñar latín a los niños indígenas como querer aprender el náhuatl los religiosos. Éstos últimos juegan con los niños, aprenden de ellos y “a la tarde juntábanse los religiosos y comunicaban los unos a los otros sus escritos, y lo mejor que podían conformaban a aquellos vocablos el romance que les parecía más convenir. Y acontecíales que lo que hoy les parecía habían entendido, mañana les parecía no ser así.”<sup>25</sup> La investigación de la lengua mexicana debía proveerlos no sólo de un vocabulario sino de las reglas gramaticales con las cuales podrían combinar las palabras. A esto hay que sumar la dificultad que encontraban en la pronunciación y lo diferente que era la gramática náhuatl a la latina.

La evangelización por medio de palabras comienza con intérpretes, los niños indígenas educados en los conventos. ¿Cómo comunicarse con ellos? Era difícil enseñarles latín o castellano ya que “no alcanzaban los términos de la gramática, ni les podían dar bien

---

<sup>24</sup> Bula *Altitudo divini consilii*, de Paulo VI, 1° de junio de 1537. En Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista*, p. 173. En efecto, la polémica entre las órdenes religiosas sobre la administración del bautismo tenía que ver con el adoctrinamiento previo y el cumplimiento de cada una de sus ceremonias.

<sup>25</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3°, cap. XVI, p. 366. Volveremos sobre este tema en el cap. “Distancia cultural y Lingüística”.

a entender las reglas gramaticales, ni los discípulos entenderlos”<sup>26</sup>. Se usó pues, el náhuatl, pero ¿cómo traducir “Trinidad”? ¿Cómo explicar el concepto “Dios” en un contexto donde no hay un Dios que se hizo hombre? ¿Cómo lograr en los indios la equivalencia de “dioses” con “demonios” sin quedarse en el puro nivel de las palabras?

Imaginemos este panorama cuando, al principio, los franciscanos usan intérpretes en la evangelización. Los niños indígenas aprenden latín, tal vez también castellano, vierten la doctrina cristiana al náhuatl y predicán en lugar de los religiosos, quienes, como narra Mendieta:

... no se atrevieron a predicar en la lengua de los indios hasta perfeccionarse en ella, y viéndose cercados de tantas gentes a quien doctrinar, y conociendo que muchos de sus discípulos **entendían muy de raíz las cosas de nuestra fe** que les habían enseñado, y se mostraban muy hábiles en todo lo que ponían mano, quisieron aprovecharse de su ayuda y probar para cuánto eran en el ejercicio de la predicación, pues en su lengua podían decir propia y perfectamente lo que los frailes les propusiesen.

...[dichos discípulos] eran muy fieles y verdaderos, y en extremo hábiles: que **no solamente decían lo que los frailes les mandaban, mas aun añadían mucho más**, confutando con vivas razones que habían deprendido,...<sup>27</sup>

¿Verdaderamente un niño indígena entendía “muy de raíz” las cosas de fe? ¿Qué añadían al predicar en nombre de los religiosos? Por supuesto, esto nunca lo sabremos. Los religiosos sólo podían orar para que la fuerza de la Palabra llegara a los indios, así nos cuenta Motolinía de fray Martín de Valencia quien

ya que no podía predicar en la lengua de los indios, holgábase mucho cuando otros predicaban, y poníase junto a ellos a orar mentalmente y a rogar a Dios que enviase su gracia a el predicador y a los que le oían.<sup>28</sup>

Al parecer no había otra posibilidad que usar intérpretes, predicar con el ejemplo y rogar a Dios para que todo saliera bien en los primeros años de la evangelización. Se usaron intérpretes a pesar de los opositores a quienes “parecía mal y murmuraron de que los indios

<sup>26</sup> *Memoriales*, p. 238.

<sup>27</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XIX, p. 372-373. Subrayado mío.

<sup>28</sup> *Memoriales*, p. 183. En *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XXXIII, p. 416 se lee: “El padre Fr. Martín, como no sabía la lengua para hablar en ella, dada la bendición a su compañero, púsose en oración (como lo tenía siempre de costumbre) rogando íntimamente al Señor fuese servido que su santa palabra hiciese fruto en los corazones de aquellos infieles, y los alumbrase y convirtiese a la luz y verdad de su santa fe”.

predicasen, y lo contradecían, no estribando en otro fundamento sino en el que estriban los que los aniquilan, diciendo son indios, no acordándose de lo que dirán cuando vean y miren con más claros ojos.”<sup>29</sup>. Ante estos se oponían ejemplos de la historia, los convertidos por san Pablo que predicaban y sobre todo los resultados de la evangelización novohispana, cuando el optimismo prevalecía.

Posteriormente los religiosos comienzan también a evangelizar en náhuatl. Motolinía señala que luego de medio año de tratar a los indios ya podían “hablar y entenderse razonablemente” con ellos<sup>30</sup>, aunque preferían usar intérpretes. Muchos fueron los que destacaron por su manejo de las lenguas indígenas y la composición de vocabularios y gramáticas; basta ver el libro quinto de la *Historia eclesiástica* para saber de todos ellos. Al principio algunos como fray Luis de Fuensalida y fray Francisco Ximénez tradujeron lo principal de la doctrina cristiana al náhuatl con la ayuda de los indios educados en los conventos, después hubo quienes eran capaces de predicar en dos o más lenguas. Sin embargo, no debemos olvidar al más célebre de los conocedores de la lengua mexicana, a fray Alonso de Molina. Se dice de él que aprendió el náhuatl desde niño y fue donado a los franciscanos para auxiliarlos, luego él mismo se convirtió en fraile menor. Su vocabulario náhuatl es muy importante todavía para quienes estudian esta lengua actualmente; podríamos decir que él conjunta las condiciones necesarias para hacer una buena traducción de la doctrina cristiana para los indios: sabe bien de las cosas de fe y conoce muy bien el náhuatl. Esto lo lleva a componer obras, como su confesionario, con el objetivo de que

...los dichos ministros sepan los propios y naturales vocablos que se requieren para preguntar y entender en la administración del sacramento de la penitencia (a ellos tan necesario), es menester y se requiere saber el verdadero conocimiento y fuerza del vocablo y modo de hablar que tienen (de lo cual muchos carecen) aunque hablan la lengua y sean doctos.<sup>31</sup>

Alonso de Molina conocía bien la lengua mexicana, sus vocablos y modos de hablar, pero no era indígena, ni su educación fue la de un niño indígena común y corriente,

<sup>29</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XIX, p. 373.

<sup>30</sup> *Memoriales*, p. 189. Lo mismo se lee en *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XIX, p. 372.

<sup>31</sup> Citado en la introducción de Roberto Moreno al *Confesionario mayor*, p. 12.

menos la de uno educado en el *calmecac* o en el *tepochoalli* prehispánicos; su educación era la de un niño, y posteriormente la de un sacerdote, cristiano. Su conocimiento del castellano y del latín no chocaba con el cristianismo, por supuesto, pero ¿con el náhuatl? ¿Hasta qué punto Molina se había apropiado del mundo prehispánico con la lengua mexicana? ¿Hasta dónde era capaz de conservar el sentido cristiano en el náhuatl? No cabe duda de que el fraile Molina es un caso excepcional, difícilmente alguien podría expresar el cristianismo en el idioma mexicano mejor que él. Sin embargo, sobre todo en las primeras décadas que siguieron a la conquista, la gran mayoría de los indios no habían sido educados en familias cristianas.

Algunos ven la ayuda de los intérpretes y la donación del niño Alonsito como un milagro. Los religiosos tienen confianza cuando logran sus primeras traducciones al náhuatl, cuando logran que los indios canten preceptos cristianos en náhuatl. Así describe Motolinía con optimismo:

Las fiestas en que hay procesión es cosa muy de ver cómo vienen los caminos llenos, cada parroquia por sí con su cruz y bandera, cantando, unos *Te Deus laudamus*, otros, himnos de Nuestra Señora, otros el himno del Espíritu Santo, otros, *pater noster* y el *ave maría*. Otros, vienen cantando los mandamientos en su lengua.... que parece que ya por toda esta tierra *omnis spiritus et omnis lingua laudat Dominum*.<sup>32</sup>

En todas las lenguas se alaba a Dios, pero hay buenas razones para creer que las traducciones no eran del todo afortunadas, como veremos en el siguiente capítulo. A esto sumemos el hecho de que, aunque los indios repetían oraciones y cantos en latín y lengua mexicana, no hay manera de saber si entendían todo lo que decían y aunque lo entendieran podemos preguntar todavía si creían todo lo que recitaban en sus oraciones, si estaban convencidos de ello. En un siglo de cismas estos son asuntos de suma importancia, los misioneros deben ser muy cuidadosos en sus enseñanzas, en el seguimiento de las mismas

---

<sup>32</sup> *Memoriales*, p. 156-157. Traduzco la frase latina: “todo espíritu y toda lengua alaba al Señor”. En *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XIX, p. 372: “Y con esta inteligencia y con ayuda de los más hábiles de sus discípulos, que estaban ya muy informados en las cosas de la fe, tradujeron lo principal de la doctrina cristiana en la lengua mexicana, y pusiéronla en un canto llano muy gracioso que sirvió de un buen reclamo para atraer gente a la deprender.... por doquiera que iban de día y de noche no decían ni se oía otra cosa sino el canto de las oraciones, artículos y mandamientos de Dios: que era para darle a ese mismo Señor que lo obraba infinitas gracias, con que se despertó entre los indios gran fuego de devoción.”

por parte de los neófitos para evitar nuevas herejías. Sin embargo, las discrepancias del cristianismo americano no vendrán de desacuerdos con la doctrina cristiana, sino de errores en su expresión náhuatl y de las mezclas con elementos prehispánicos.

La evangelización por medio de palabras involucra muchas dificultades. La correcta traducción de la doctrina cristiana al náhuatl y su comprensión por parte del indio tienen que ver con los vocablos que se emplearon para expresar los conceptos cristianos en los textos de evangelización. Pasemos entonces a describir algunos casos.

### 2.3. PALABRAS Y CONCEPTOS

Según las crónicas franciscanas, los primeros estudios de la lengua náhuatl fueron arduos, “porque ellos [los indios] son muy parcos en el hablar y en este género de docencia muy inexpertos, de tal suerte que, con muchos rodeos y con una gran multiplicidad de palabras, acercándonos a los secretos de esta lengua e inquiriendo de ellos, a penas, como dicen, pudimos sacar algún vocablillo de su lengua. Por lo cual, como alucinados, olfateamos o adivinamos qué piensan o quieren pensar”<sup>1</sup>. Los primeros religiosos adivinan, los siguientes, como Alonso de Molina, se percatan de que muchos evangelizadores, aunque doctos, carecen del “verdadero conocimiento y fuerza del vocablo y modo de hablar que tienen” los indios. Sahagún ofrece textos sobre las cosas de la naturaleza y de la guerra, con el fin de familiarizar a los religiosos con las maneras indígenas de hablar. Después, fray Juan Bautista logra hacer algunas correcciones en los términos nahuas usados para evangelizar.

El mejoramiento en el conocimiento del náhuatl es notorio, comienza la predicación con palabras, la composición de textos en náhuatl para evangelizar. La tarea es entonces escoger la mejor manera de expresar la doctrina cristiana: conceptos y frases con qué decir “Dios” y expresar cada uno de sus atributos, la creación, la resurrección, la salvación, la humanidad, el pecado, el castigo, el infierno, etc. Algunos temas podrán expresarse en náhuatl, otros tendrán que mezclar palabras castellanas y latinas porque en el náhuatl no existen conceptos adecuados y porque el uso de la sola palabra indígena puede confundir. En este capítulo hacemos un somero recuento de algunas palabras y conceptos usados para dar a conocer la doctrina cristiana a los indios y trataremos sobre el problema de su empleo en los textos de evangelización.

---

<sup>1</sup> Fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, Concluido en el convento de San Andrés de Ueytlalpan en la provincia de la Totonocapan que es en la Nueva España el 1° de enero de 1547. Edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León-Portilla, UNAM, México, 2002, p. 8.

## 1. DIOS.

El interés de evangelizar hace que el concepto *Dios* sea el más importante. Por una parte, los médicos de almas debían saber si los indios adoraban a uno o varios dioses y sus características, para poder atacar esa “falsa religión”. Por otra, debían predicar la doctrina cristiana, darles a conocer la existencia de un Dios único verdadero. Tenemos aquí dos conceptos claves: los indios llaman a sus divinidades *teotl*, los cristianos deben decidir si esa denominación es adecuada para referirse a su propio dios o no. El nombre de Dios debía estar acompañado por descripciones de los atributos divinos en náhuatl, para lo cual los misioneros usaron fórmulas que los indios empleaban para referirse a sus propios dioses, la diferencia vendrá de la característica del Dios uno que es tres, pero esta noción también tiene dificultades en su expresión lingüística.

### 1.1. *Teotl*.

Ante los grandes cúes, sus estatuas y las ceremonias prehispánicas que en ellos se realizaban, los españoles dedujeron que los indios tenían muchos dioses, *teules*, como ellos decían. Sin 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<sup>2</sup>. Sahagún 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, *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

---

<sup>2</sup> “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 [los dioses] tenían por mayor y más poderoso al sol. Y a este dedicaban el mayor y más suntuoso y rico templo.” *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. VIII, p. 196. Uso indistintamente *teult* y *teotl* en este trabajo.

conjeturar que **este vocablo *teutl* quiere decir “cosa extremada en bien o en mal”**.<sup>3</sup>

*Teutl* quiere decir *dios* y, sin embargo, a cualquier ser extremado en bien o en mal se le llamaba así también. Quizá el mejor ejemplo de este concepto, y con él de la concepción prehispánica de la divinidad, lo encontramos en la llegada de los españoles, cuando los indios creen que Cortés es Quetzalcóatl<sup>4</sup>, 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 nombre, 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.<sup>5</sup>

Los indios también midieron al extranjero según sus propias categorías culturales: los españoles eran *teutl*. Los conquistadores se apropian de ese nombre, les da jerarquía, infunden temor y veneración en los indios: son seres “extremados” (¿en bien o en mal?), son manifestaciones de antiguas divinidades. La concepción indígena de la divinidad se enfrenta

<sup>3</sup> *Historia general*, prólogo al lib. 11°, p. 983. Subrayado mío. En su versión de los *Coloquios*, nota 3 al cap. XIII, p. 189, Miguel León-Portilla señala “En náhuatl al mar se le nombra *teoatl*, ‘aguas divinas’. *Teo-* como adjetivo, significa también, ‘genuino, muy grande’” y 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”. En 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].” p. 95. Es interesante la diferencia entre lo que dice el texto náhuatl y lo que quieren decir los Doce.

<sup>4</sup> “Este *Quezalcovatl* (*Quetzalcouatl*) decían los indios fue natural de un pueblo que se dice Tulla, y salió a edificar las provincias de *Tlaxcalla*, *Huexucinco*, *Chololla*, &c., y después fue hacia la costa de *Covazacualco* (*Couatzacualco*), a do desapareció, y siempre le esperaban que había de volver; y cuando parecieron los navíos de don Hernando Cortés, y de los españoles que esta tierra conquistaron, viéndolos venir a la vela, decían que ya venía su dios Quezalcovatl, y que traía por la mar teuales [templos]; pero cuando desembarcaron decían que eran muchos dios(es) (que) en su lengua dicen *quiteteuh*.” *Memoriales*, p. 83.

<sup>5</sup> *Memoriales*, p. 171. En *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, por lo que le mandan el atuendo de sacerdote y se refieren a él como “señor y dios”. En Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, p. 59, tenemos: “...al principio, los indios confundieron a Cortés con el dios Quetzalcóatl de regreso al seno de los hombres, y clasificaron a los extranjeros entre los *teúles*, en una categoría ‘divina’, designándolos con el nombre que reservaban a sus ‘ídolos’. Desde los primeros tiempos cubrieron al invasor con su propia concepción de la representación y de lo divino. Otros indicios corroboran esta actitud: Cortés y sus hombres fueron alojados en México entre los ídolos de Moctezuma, en el palacio de su padre Axayácatl; la cabeza de un conquistador capturado fue ofrecida a los dioses fuera de México-Tenochtitlán; hasta tal punto atemorizaba a Moctezuma.”

con la cristiana, los religiosos se escandalizan: para ellos sólo había un *teutl*, sólo al Dios único de los cristianos correspondía este nombre y eso debía aprenderlo el indígena, como dijera Sahagún: hay que enseñarles “el verdadero valor de las cosas”.

Los indios tenían un concepto muy diferente de divinidad al de los cristianos. La naturaleza en el mundo prehispánico tenía un carácter divino, en ella se manifestaban los dioses, más bien, los seres de la naturaleza era epifanías de las divinidades<sup>6</sup>. Estas divinidades tenían atributos varios, algunas eran consideradas creadoras de los hombres, lo que las acerca a la concepción cristiana, y todas requieren del servicio del hombre para nutrirse, lo cual hace que sean limitadas e imperfectas desde la perspectiva cristiana<sup>7</sup>. Hay una dependencia recíproca entre hombres y dioses en el mundo indígena: el indígena hace sacrificios de sangre para los dioses de igual manera que ofrece alimentos y sangre a los conquistadores. Los españoles son *teutl* en este contexto.

Cuando los religiosos quieren restringir esta palabra a su Dios, deben enseñar a los indios un nuevo concepto de él. Así, o bien usan el término *teutl*, para lo cual tienen que cambiar su significado contextualizándolo en la tradición cristiana, o bien dejan de usar este vocablo, que al fin y al cabo trae consigo una serie de concepciones prehispánicas que hay que hacer olvidar, y usan el castellano *Dios*. El primer caso origina confusiones, quizá por eso los indios incluyen al Dios cristiano en el panteón prehispánico. El segundo suscita incompreensión, una palabra desconocida por sí misma no dice nada, debe enseñarse su significado, el contexto donde tiene sentido, requiere la enseñanza de la doctrina cristiana.

---

<sup>6</sup> “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 malélicas que provocan enfermedades.” Mercedes de la Garza, *El universo temporal...*, p. 157.

<sup>7</sup> “La idea de los dioses que se desprende de esta cosmogonía es la de unos seres sobrehumanos y capaces de crear, pero imperfectos, ya que requieren ser venerados y alimentados; esta concepción de lo sagrado fue la base del complejo ritual de los nahuas y los mayas, que tuvo como centro el sacrificio sangriento, porque la sangre fue considerada como el principio vital por excelencia, en el que reside el espíritu, ‘lo que hace a los seres estar vivos’. Y al ser el líquido sagrado con el que los dioses crearon al hombre, éste debe retornarlo a los creadores para que continúen vivos e infundiendo vida al universo. 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.” Id., p. 166. Hay que recordar también lo que en el cap. “Darse a entender” se dijo sobre el vocablo *ixiptla*, ver sobre todo la nota 20 de ese capítulo.

Según Ricard hubo discusiones acerca del uso de las palabras nativas americanas para designar a Dios. Con respecto al uso del vocablo náhuatl dice

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.<sup>8</sup>

Es curioso que no quisieran usar *teutl* y sin embargo se ocuparan de decir a los indios, como Motolinía, que ese nombre sólo le corresponde a Dios. De los autores que se han consultado para este trabajo, sólo encuentro una ocasión en que los *Huehuetlahtolli* llaman *teutl* a Dios:

...ca **teutl**, ca tlahtoani, ca huey macoche, mamalhuace, ca huey tepotze. Ca yehuatzin **Dios** huel monantzin, mottatzin;...  
 ... pues es **Dios**, es Señor, es un gran protector, es amparador, es poderoso. Porque Él, **Dios**, es tu misma madre, tu padre, ...<sup>9</sup>

aunque hay que observar que en la siguiente frase ya se usa el castellano *Dios*, la combinación tal vez tiene por objetivo que los indios identifiquen ambas nociones al mismo tiempo que aprecian la diferencia entre las divinidades prehispánicas y la cristiana. También en sus *Advertencias*, fray Juan Bautista usa el vocablo *teotl* al aclarar las preguntas que se hacen sobre la Santísima Trinidad:

Item si les preguntan (para sacarles la verdadera confesión deste mysterio) *Inin personasme quezquintin teteu*: pocos responden, *Ey inteutl*, o *Eintin inteteu*, que es heregia, y contra lo que enseña la verdad Católica. Audi Israel D. Deus tuus vnus est. Otros responden, *In Dios, ca Tettatzin, Tepiltzin, Spiritu sancto: ey personas, can ce huel nelli teutl Dios Tlahtohani*.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 131-132. En la nota 78 a esta parte señala que hubo en Guatemala una discusión entre “los franciscanos, partidarios del nombre español *Dios*, y los dominicos, que usaban el término indígena *Cabovil*...”

<sup>9</sup> *Huehuetlahtolli*, p. 51. Subrayado mío. No hay que descartar otros casos como éstos en el mismo texto; debo aclarar que la edición que he consultado sólo contiene versión bilingüe de la primera plática.

<sup>10</sup> *Advertencias*, fo.51. Subrayado mío. Más adelante repetiré esta cita, aunque con más elementos, porque ella trata de problemas de traducción al enseñar el misterio de la Sma. Trinidad a los indios. La traducción de las frases en náhuatl es más o menos la siguiente: “¿cuál de estas personas son dioses?” “Los tres son dios” o “los tres son dioses”. La siguiente frase tiene problemas de traducción según las explicaciones del mismo Bautista, las cuales prefiero presentar más adelante; obviamente, es interesante que el autor junte *Teotl*, *Dios* y *Tlahtohani*.

Tenemos el mismo caso que el anterior, se mezcla el vocablo náhuatl con el castellano en el texto destinado a indígenas; hay que señalar que la obra de Bautista es de finales del siglo XVI y persiste en ella el uso del náhuatl para evangelizar y el uso del vocablo *teotl*.

Sahagún si bien se ocupó de aclarar que *teutl* quiere decir *Dios*, parece que no lo emplea<sup>11</sup> en otros casos para referirse a él; sólo lo usa cuando señala que los indios tenían a Cortés por dios, según se apuntó antes. Fray Alonso de Molina es un caso interesante, 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 *tlahteochiualli* por “santificado, bendecido”<sup>12</sup>.

Ante tales combinaciones, se explica que hayan querido emplear exclusivamente el vocablo nahua para referirse a Dios: para que sólo se considerara divino lo que tuviera relación con el dios cristiano. Pero persiste la necesidad de aclarar bien la diferencia entre éste y los *teotl* prehispánicos, para no confundirlos. Si esto no quedó claro, cabe sospechar que los indios creyeran que *teotlamatiliztli*, por ejemplo, es la “sabiduría divina” de sus dioses antiguos.

Una manera de evitar confusiones fue la de no emplear el vocablo náhuatl, aunque usarlo en palabras compuestas pudiera prolongar la incompreensión. Sin embargo, el uso del término castellano exigía también explicación y la dieron.

<sup>11</sup> Esto se puede deducir de la siguiente cita: “... porque el propio nombre de la madre de Dios, Sancta María, no es *Tonantzin*, sino *Dios inantzin*.” *Historia general*, lib. 11°, cap. XII, p. 1144.

<sup>12</sup> *Confesionario mayor*, fo. 3v, 5, 5v, 22v, respectivamente, aunque estas palabras se repiten a lo largo de todo el texto. Según Rémi Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, trad. Josefina Oliva de Coll, Col. Nuestra América, 16° ed., Siglo XXI, México 2002, *teotlatolpan* viene de *teotlahtolli* “palabra divina”, *teotlamatiliztli* significa “sabiduría o ciencia divina”, *icelteotl* viene de *icel* que quiere decir “él solo” y *tlahteochiualli* quiere decir “bendecido, consagrado”. Hay que señalar también que, en la fo. 22v, el texto náhuatl tiene el vocablo *tlateochiualli* y el castellano “agua santificada”, en el texto español se lee “y aunque haya agua bendita [*tlateochiualli*] por el sacerdote, la cual se llama y nombra agua santificada con crisma...”. Ver otros ejemplos de las variadas formas en que Molina expresa los conceptos cristianos para los indígenas en Pilar Máynes, “La incidencia de hispanismos en los ‘confesionarios’ mayor y menor de fray Alonso de Molina, un análisis contrastivo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* no. 30, Inst. de Inv. Hist., UNAM, México, 1999. (p. 275.284).

## 1.2. Dios y Jesucristo.

Todos los autores consultados 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 *Totecuiyo Jesucristo*, “nuestro Señor Jesucristo” o bien sólo *Jesucristo*<sup>13</sup> de igual modo lo hace Olmos<sup>14</sup>. Molina usa la composición *totemaquizticatzin Jesu Christo*, “Nuestro señor Jesucristo” según el texto castellano<sup>15</sup>. La ventaja de usar el castellano para 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. Para salvar esta dificultad los misioneros procedieron a explicar y detallar el significado de la palabra con otras que fueran conocidas por los indios.

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 *totemaquizticatzin* quiere decir *salvador* ellos debieron explicar que Dios salva al hombre, de qué, por qué, etc., otra vez: mostrar todo el horizonte cultural cristiano. Así lo asumieron los mismos franciscanos, como se ve en los *Coloquios* de 1524, donde dice:

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

<sup>13</sup> *Huehuetlahtolli*, p. 138, 140 y 52 respectivamente. En sus *Advertencias para los confesores*, como vimos en la nota 10, usa la fórmula *teutl Dios Tlahtohani*, según Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España, Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, trad. María Dolores de la Peña, FCE, México, 1996, p. 99-100: “Los dioses mexicanos tienen funciones, pero ninguno tiene poder. Eso se puede verificar fácilmente. La sociedad azteca no conoce más que un solo título para designar al poseedor del poder político supremo, el de *tlatoani*. Al que en las crónicas se llama indistintamente señor, rey, o emperador, es en realidad ‘el que habla’, ‘el que tiene la palabra’. Es un monarca soberano.... el poder político en definitiva no tiene más que un solo depositario: un hombre, el *tlatoani*. Todos los demás personajes del régimen no son sino dignatarios; tienen influencia, fuerza, pero no ejercen el poder. Con sutileza, los franciscanos van a aplicar a Dios el título supremo de *tlatoani*. El Dios cristiano se le denominará siempre por el binomio *in teotl in tlatoani*, es decir, ‘Dios soberano’, lo que es a la vez una traducción fiel que tiene en cuenta la doble dimensión de la Iglesia, espiritual y temporal, y una manera decisiva de quitar a Dios la marca de sus ‘competidores’ mexicanos.”

<sup>14</sup> *Tratado de hechicerías*, p. 6, dice: *to tecuiyo iesu christo* (sic). Y en p. 36: *yn Totecuiyo Iesu Christo*.

<sup>15</sup> *Confesionario mayor*, fo. 6v. Según el *Diccionario de la lengua náhuatl*, significa “nuestro salvador Jesucristo”, pues *totemaquixticatzin* viene de *temaquixtiani*, “Salvador, liberador”.

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.<sup>16</sup>

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<sup>17</sup>. 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. Además, decir “Dios verdadero” 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,/

<sup>16</sup> *Coloquios*, cap. IV, p. 129, sigo la traducción de Miguel León-Portilla. En el texto castellano dice: “Quizá querríades saber ¿este soberano y verdadero Dios cómo se llama? Si preguntáis su nombre sabed que su nombre es admirable, es nombre que tiene virtud de saluar, llámase Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, dador de ser y vida, redemptor y saluador del mundo; en quanto Dios es in principio, es eterno: él hizo el cielo y la tierra y el infierno; él nos hizo a todos los hombres del mundo y también hizo a los demonios, a los quales vosotros tenéis por dioses y los llamáis dioses. Este verdadero Dios está en todo lugar, todas las cosas vee y todas las sabe, es sumamente marauilloso, y en quanto hombre está en el cielo, que es su palacio real y acá en la tierra tiene también su reyno, el qual comenzó desde [sic] principio del mundo y quiere os incorporar en él agora, de lo qual os abéis de tener por bienauenturados.” p. 83-84.

<sup>17</sup> Así en *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. VI, p. 191: “Algunos de los indios daban a entender que sus dioses eran o habían sido primero puros hombres; pero puestos después en el número de los dioses, por ser señores principales o por algunas notables hazañas que en su tiempo habían hecho. Otros decían que no tenían a los hombres por dioses, sino a los que se volvían o mostraban o aparecían en alguna otra figura, en que hablasen o hiciesen alguna otra cosa en que pareciesen ser más que hombres.”

mucho provocan el miedo;/ sus imágenes, sus hechicerías,/ son muy negras, muy sucias,/ muy asquerosas.<sup>18</sup>

Dioses falsos, pero dioses al fin. Aquí también chocan otras concepciones culturales: 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, etc. Por eso los religiosos tienen que aclarar enseguida que las divinidades prehispánicas no son dioses sino diablos, otra noción que hay que explicar y cuyas complicaciones se verán más adelante.

Hay otras nociones en el texto náhuatl que seguramente confundieron a los indígenas; mucho más si concedemos que esta plática sucedió en los inicios de la evangelización. Por ejemplo, la palabra *macehuales*, que se toma como equivalente de *hombres*, los que fueron creados. 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” tiene que ver también 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<sup>19</sup>. Por lo que lo dicho al final de la cita anterior, Dios “os ha hecho [a los indios] merecimiento”, no era una noción extraña a los indios, como no lo era la de ser *macehual*, pero, su sentido es muy diferente al aceptado por los cristianos: en la concepción indígena ser *macehuales* remite a haber sido creados de la sangre, materia, de la divinidad. Nada que ver con la creación *ex nihilo*.

El mismo problema ocurre en los discursos de fray Juan Bautista, quien en sus *Huehuetlahtolli* también trata de 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

<sup>18</sup> *Coloquios*, cap. IV, p. 123-124. El texto castellano dice así: “...y si ellos son dioses dadores del ser y de la vida, ¿porqué son engañadores y burladores? ¿Porqué os atormentan y fatigan con diversas afflicciones?... Demás desto demandauan os vuestra propia sangre y vuestros corazones en ofrenda y sacrificio. Sus imágenes y estatuas son espantables, suzias y negras y hediondas...” p. 83. Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, trata sobre el tema del “verdadero dios” *nelli teotl*, en la tradición prehispánica, p. 51 y ss.

<sup>19</sup> Como se señaló en el capítulo anterior, “Sobre la traducción”, nota 21.

padeció, murió en la cruz; así nos abrió el cielo que estaba cerrado en razón de las culpas.<sup>20</sup>

Así en español 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-nacayotti-tzin-co*, ‘vino a hacerse reverenciada carne’ y *mo-macehual-nexti-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”.

Todo esto surge de explicar los vocablos *Dios* y *Jesucristo*. Si bien estos conceptos no tienen resonancias prehispánicas, sigue habiendo confusión ya que, forzosamente, hay que usar nociones prehispánicas: palabras familiares a los indios para hacer inteligible el significado de estos vocablos.

Hasta aquí parece que la elección de algunos términos no ha sido afortunada, podemos decir que tal vez se deba al desconocimiento inicial del náhuatl, hasta ahora hemos hablado casi exclusivamente de los *Coloquios* de 1524, y al uso de intérpretes a quienes no podían supervisar los Doce, en ese momento completamente desconocedores del náhuatl. Sin embargo, la medición del mundo prehispánico con las categorías cristianas los llevó a ver en los atributos de los *teteu* características del Dios bíblico, reminiscencias del Evangelio, tal vez de una predicación previa. Así, se utilizaron fórmulas prehispánicas para referirse al Dios cristiano.

### 1.3. Designaciones nahuas de Dios.

Otras formas de designar a Dios son las descripciones, a través de las cuales se pueda enseñar quién es. Los franciscanos buscaron frases nahuas adecuadas para expresar los atributos divinos y las encontraron en algunas fórmulas prehispánicas con las cuales el indígena se refería a sus dioses. Así, por ejemplo, Sahagún señala que el principal dios indígena es *Tezcatlipoca* y presenta varias oraciones que se destinaban a él, en ellas

---

<sup>20</sup> *Huehuetlahtolli*, p. 211.

encontramos variadas formas de referirse a esta divinidad, las cuales muchas veces coinciden con lo que se puede decir del Dios cristiano:

Pues, ¿qué es agora, señor nuestro, valeroso, piadoso, invisible, inpalpable, 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.

¡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 inpalpable, 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.<sup>21</sup>

No podemos dejar de lado que la “divinidad prehispánica principal” difiere según los autores de las crónicas. Cortés, por ejemplo, siempre menciona a *Huitzilopochtli* (Vichilobos); otros autores conceden primacía a *Quetzalcóatl*; no es raro encontrar también la referencia al Sol como primera divinidad, lo mismo que las historias sobre el dios dual *Ometéotl* o el dios viejo *Huehuetéotl*. Por eso conquistadores y religiosos afirmaron que los indios eran politeístas<sup>22</sup>. Sin embargo, Miguel León-Portilla, de la mano de documentos antiguos, llega a la conclusión de que los indígenas identificaron y diferenciaron con el tiempo a varios de estos dioses, de tal manera que siempre terminan en parejas de divinidades: Señor y Señora de la dualidad, Señor y Señora de nuestro sustento, Madre y Padre de los dioses, Astro que hace lucir las cosas y Faldellín luminoso de estrellas, nuestra Madre y nuestro Padre, etc.<sup>23</sup> Por ello se inclina a pensar que los sabios *tlamatinime* (no necesariamente el común del pueblo) lograron la concepción de una divinidad principal que

<sup>21</sup> *Historia general*, lib. 6º, cap. I, p. 478, cap. II, p. 481 y cap. VI, p. 497. Como en el capítulo anterior se había señalado, son discursos que suenan muy cristianos. Ver también al respecto, la descripción que hace de la confesión indígena al sacerdote de Tecaztliipoca, lib. 6º, cap. VII, p. 500 y ss., y algunas partes en donde habla de ser hijos de Dios o menciona la misericordia divina, lib. 6º cap. XVI, p. 546 y cap. XXIII, p. 587.

<sup>22</sup> Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 176: “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.”

<sup>23</sup> Sigo el capítulo III de la *Filosofía náhuatl*, p. 129 y ss. Los nombres nahuas correspondientes son, respectivamente: *Ometecuhtli* y *Omecihuatl*, *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl*, *in teteu inan* y *in teteu ita*, *Citlallatónac* y *Citlalinicue*, *in Tonan* y *in Tota*.

conjunta los principios masculino y femenino: *Ometéotl*. Los demás dioses prehispánicos son, en esta concepción, manifestaciones del dios dual, nombres que toma según sus diversos aspectos y funciones<sup>24</sup>.

No quiero entrar en la discusión de si había o no politeísmo en el mundo prehispánico. Lo que importa ahora son algunos de los diferentes nombres que usaban los indios para referirse a sus dioses, sea éste el dios dual o *Tezcatlipoca* o cualquier otro, ver su significado y su aplicación prehispánica. Presento, pues, un resumen de ellos según la obra de Miguel León-Portilla:

- ***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 considera que es un atributo de *Tezcatlipoca*. León-Portilla advierte que otras fuentes dan este nombre a *Quetzalcóatl*<sup>25</sup>.
- ***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”. Garibay traduce como “el que está junto a todo, y junto al cual está todo”. Con este título se entiende que la divinidad (según León-Portilla, *Ometéotl*) es “multipresente” dando fundamento primero al universo (*cemanáhuac*, el circuito rodeado de agua): todo es posesión suya, todo es un efecto de su acción generativa, el *Tloque Nahuaque* da “verdad”: cimiento a cuanto existe.
- ***Ipalnemoani***, significa literalmente “Aquel por quien se vive”. Garibay traduce como “Dador de la vida”. Sahagún lo atribuye a *Tezcatlipoca* y Mendieta al Sol.

---

<sup>24</sup> Esto coincide con lo que Mercedes de la Garza, “El universo temporal...”, p. 157, nos dice: “En las ideas nahuas y mayas sobre el mundo y los dioses rige una concepción de simultaneidad y alternancia de los contrarios. Los espacios cósmicos son positivos y negativos, fuentes de vida y de muerte, y los seres que los pueblan también reúnen dos contrarios o se mueven cambiando a su contrario. Tanto la alternancia como la simultaneidad de los contrarios se deben a la temporalidad. Por ello, *si preguntáramos a un indígena las características de alguna deidad, él formularía a su vez otra pregunta para poder responder: ¿cuándo?*”. Subrayado mío.

<sup>25</sup> En concreto se refiere a la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” contenida en los *Anales de Cuauhtitlán*. Sigo a Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl...* op. cit., p.164 y ss.: “Atributos existenciales de *Ometéotl* en relación con el ser de las cosas”.

- *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, significa que la divinidad influye en ellos.
- *Moyocoyani*, “Señor que a sí mismo se piensa o se inventa”. Mendieta presenta este título con otros complementos, como veremos adelante, y lo atribuye al Sol. 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*.

Algunos de estos títulos han sido mencionados antes en citas de Sahagún, los *Coloquios* de 1524 y los *Huehuetlahtolli*. Lo que ellos describen es muy parecido a lo que se dice del Dios cristiano, por lo que los religiosos vieron en ellos vestigios de una predicación o de un conocimiento previo del cristianismo. Así Mendieta:

.... sobre todos ellos [los dioses] tenían por mayor y más poderoso al sol. Y a este 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.<sup>26</sup>

Mendieta sospecha que los nombres de los dioses prehispánicos obedecían a un antiguo conocimiento del verdadero Dios, pues dicen cosas que sólo a él corresponden. ¿Por qué no utilizarlos pues para referirse al Dios cristiano, para mostrar quién es él y lo que ha hecho?

<sup>26</sup> *Historia eclesiástica*, lib 2º, cap. VIII, p. 196. Subrayado mío.

El náhuatl ofrece frases aptas para adoctrinar, tal vez por eso hay quien habla de la riqueza de la lengua mexicana para expresar cosas de fe<sup>27</sup>.

Los *Coloquios* de 1524 es el primer texto que incluye estas fórmulas para designar al Dios cristiano. Dios es llamado ahí *ypalnemoani* “Dador de la Vida”, *tloque nahuaque* “Dueño del cerca y del junto”, *teyocoyani* “Inventor de la gente” y *totecuiyo in ilhuicahua in tlalticpaque* “Dueño del cielo, de la tierra”<sup>28</sup>. Incluso se utilizan estos títulos 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*”<sup>29</sup>. El uso de estas frases trajo mayores equívocos pues su referencia inmediata son los dioses prehispánicos. El trabajo fue pues convencer a los indios de que sólo aplicaran esos títulos al Dios de los conquistadores, más aún, lo difícil fue lograr que el indígena se remitiera con ellos a la divinidad cristiana y no a sus antiguos dioses.

Los religiosos usaron estos títulos desde el principio para referirse a su Dios y afirmaron que los indios desconocían al “Dador de la vida”, al “Dueño del cielo y de la tierra”. Los sacerdotes indígenas, ante el uso de sus palabras para referirse a los dioses, respondieron: “Vosotros dijísteis/ que nosotros no conocíamos/ al Dueño del cerca y del junto,/ a aquel de quien son el cielo, la tierra.”<sup>30</sup> y procedieron a narrar desde cuándo lo conocían, cómo lo conocían y cómo lo veneraban. Ambos usaban las mismas palabras pero no se referían a lo mismo. Es probable que por eso los sacerdotes indígenas reconocieron a los Doce como representantes de la divinidad: “A vosotros os hace ojos suyos,/ a vosotros os hace labios suyos el Dueño del cerca y del junto.”<sup>31</sup> Y sin embargo se escandalizaron ante

<sup>27</sup> Ver nota 19 del capítulo “Sobre la traducción”.

<sup>28</sup> *Coloquios*, cap. V, p. 131: “El que es solo Dios verdadero, señor,/ *el inventor de la gente*, el que la hace libre, Jesucristo,...” El traductor señala que *teyocoyani*, “el inventor de la gente”, es aplicado al Dios Dual. Obviamente, se usa aquí para decir “creador”. El texto castellano dice: “Este universal Dios y Señor, redemptor y criador Jesucristo tiene un reyno acá en el mundo, que se llama reyno de los cielos, y por otro nombre yglesia católica y llámase reyno de los cielos, porque ninguno yrá al cielo a reynar si no se sujetare a este reyno acá en el mundo”, p. 85. Ya desde el cap. II, p. 111 dice: “...para que así vosotros conocierais,/ venerárais,/ y obedecierais,/ al Dador de la vida,/ al dueño del cielo, de la tierra.”

<sup>29</sup> *Coloquios*, p. 121. Subrayado mío. El texto castellano sólo dice “Capítulo nueue, donde se tracta quién es el verdadero Dios”, p. 91.

<sup>30</sup> *Coloquios*, cap. VII, p. 149. El texto castellano dice: “Auéisnos dicho que no conocemos a áquel por quien tenemos ser y vida y que es Señor del cielo y de la tierra.”, cap. VII, p. 88.

<sup>31</sup> *Coloquios*, cap. VII, p. 147.

las palabras de los religiosos, afirmaron su conocimiento del “Dador de la Vida” y rechazaron que sus dioses fueran falsos, que no fueran el “Dueño del cerca y del junto”.

Las confusiones son manifiestas. Sólo queda 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 *ipalnemoani* 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 bienaventurado y glorioso;...<sup>32</sup>

El Dios de los cristianos es **el verdadero Dios, el verdadero dador de la vida, el verdadero señor del cerca y del junto**, etc... 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.

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*). Fray Andrés ya no se ocupa de aclarar la diferencia entre su dios y las divinidades prehispánicas. El *Tratado de hechicerías y sortilegios* es interesante al respecto, pues se ocupa principalmente de enseñar a los indios quién es el Diablo, narra la historia de los ángeles caídos y las cosas que el maligno suele hacer. 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.**<sup>33</sup>

No sólo usa las fórmulas nahuas que se han expuesto, además advierte que el demonio quería igualarse al “Dador de la vida”, al “dueño de la cercanía”. Si los indios consideraron

<sup>32</sup> *Coloquios*, cap. IX, p. 91. Subrayado mío.

<sup>33</sup> *Tratado de hechicerías*, p. 13. Subrayado mío.

que estos títulos se referían a sus divinidades, probablemente pensaron que el demonio se quería igualar a ellas. Si comprendieron que los cristianos llamaban de la misma manera que ellos a su Dios, entonces tal vez creyeron lo que Olmos quiere decir. Pero, no hay que olvidar que los religiosos identifican a los dioses prehispánicos con el demonio y este texto de Olmos intenta enseñar quién es éste. ¿Entenderían los indios que el diablo quería “igualarse a aquel que es Dador de la Vida”, esto es, a alguno de sus dioses prehispánicos? O ¿entenderían que sus dioses quisieron igualarse al “Dador de la vida”, por lo que son demonios engañosos?

Fray Juan Bautista, al componer discursos a la manera de los *Huehuehtlatolli*, designa a Dios como “Dueño de la cercanía y la proximidad” y “Aquel por quien se vive”:

¿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 **Aquel 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 **Aquel 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.

Y puesto que has venido a comer, ¿ya no recuerdas de dónde viene lo que comes, quién lo hace visible, quién te lo da? ¿Acaso tu madre, acaso tu padre? Pues no, porque es Él, **Aquel por quien se vive**, el que es digno de súplica.<sup>34</sup>

Esto procede de la “Exhortación a los que se educan en la Iglesia; cómo pueden servir a Dios, cómo se confesarán, y cómo se dispondrán para comulgar”. Frases enteras copia Bautista de los *huehuehtlahtolli* prehispánicos, con ello hace que quienes se educan ya en el cristianismo conserven la tradición indígena a través de sus palabras y maneras de hablar, la capilla cristiana se vuelve la casa del *ypalnemoani* y del *tloque nahuaque*, quienes laboran en el “hogar de Dios” son los intérpretes del mismo, los sacerdotes, los religiosos franciscanos. ¿Hasta dónde comprendieron el “sentido cristiano” de las palabras nahuas? ¿Habrán entendido que se referían a los sacerdotes indígenas y a los antiguos cúes?

<sup>34</sup> *Huehuehtlahtolli*, p. 202 y 204 respectivamente. Subrayado mío.

Como se ve, el uso de nombres nahuas para referirse al Dios cristiano probablemente ocasionó equívocos, confusiones. La referencia inmediata eran los dioses prehispánicos, cambiar de referencia comporta comprensión y convencimiento de que sólo al Dios cristiano corresponden estos nombres; comporta la aceptación de que los dioses prehispánicos son falsos, son demonios, la aceptación de que se había vivido en el error. Es para nosotros un misterio cuándo se percataron de que los religiosos hablaban de un dios diferente, que nada tenía que ver con las divinidades prehispánicas antes reverenciadas con esos títulos.

#### 1.4. La Santísima Trinidad.

El recuerdo de las antiguas divinidades a través de los nombres nahuas prolonga la idolatría. El rechazo o digresión de alguna verdad cristiana ocasiona la herejía. Sin embargo, en el caso de América, más que el rechazo explícito de alguna verdad cristiana o la reformulación de algún dogma por parte de los indios, fue la incomprensión lo que ocasionó herejías. Tanto Bautista como Molina en sus confesionarios consideran pecado no aceptar todos los artículos de fe<sup>35</sup>, entre ellos el de la Santísima Trinidad. El dogma de la Santísima Trinidad es muy complejo, la tradición se ha servido de conceptos filosóficos griegos para explicarlo y la creencia en ella ha sido uno de los más grandes problemas del cristianismo; esta cuestión ha originado las herejías más complejas y el dogma más difícil de aceptar por los judíos y moros conversos (los cuales abundaban en el siglo XVI).

Las confusiones en la enseñanza de la Trinidad a los indios proviene de varios factores. Por una parte, la segunda persona de la Trinidad es hombre y los indígenas tenían dioses con manifestaciones humanas. Por otra parte, entre los indios hay también un dios que es dos<sup>36</sup>, *Ometéotl*; con esto volvemos a la misma pregunta: ¿hasta qué punto los indios

<sup>35</sup> *Confesionario en lengua mexicana*, fo.41r, p. 710: “¿Crees perfectamente en Dios, y todos los catorce artículos de la fe, y todo lo que cree y tiene la Santa Madre Iglesia Católica Romana?” *Confesionario mayor*, fo. 20: “Hijo, crees verdaderamente en nuestro señor Dios, y crees todas aquellas cosas que pertenecen a su fe o por ventura alguna vez dudaste en ellas”.

<sup>36</sup> Mercedes de la Garza, “El universo temporal...”, p. 161-162: “Y sobre el plano terrestre se encuentran los cielos: trece estratos donde moran distintos dioses, por lo general astrales, y que está regido (para los mayas) por *Oxlahuntiku*, ‘Trece Deidad’, dios uno y trece al mismo tiempo. El estrato más alto es el sitio de la deidad suprema, *Ometéotl*, ‘Dios Dos’ (masculino y femenino: *Ometecuhltli* y *Omecihuatl*) para los nahuas.” La variación de estos dioses que son uno y varios se debe a los distintos aspectos que tiene la divinidad, son las diferentes caras que pueden presentar los dioses en periodos sucesivos de tiempo; no hay una distinción, como

atribuyeron a la Trinidad cristiana una naturaleza parecida a la de sus dioses? El tercer problema, que es el que ahora nos ocupa, proviene de las palabras que se usaron para enseñar esta noción a los indios: palabras castellanas y palabras nahuas.

Los indios tuvieron los mismos problemas que han existido desde los inicios del cristianismo acerca de la Santísima Trinidad. Como advierte fray Juan Bautista:

A lo que muchos han visto del trato de los Indios, en dos cosas yerran notablemente algunos dellos acerca del mysterio de la SS. Trinidad. La vna es acerca de la vñdad de la esecia, y la otra acerca de la distincion real de las tres diuinas personas.<sup>37</sup>

La diferencia es que, para los indios, este equívoco proviene de problemas con el manejo del náhuatl, como se ve en la obra de Bautista de Viseo. Tenemos que los religiosos acuñaron una palabra en náhuatl para designar a la Santísima Trinidad: *meteihttotica*. Cuando los religiosos preguntan sobre este misterio, cuenta Bautista que, los indios

...responden (y es el segundo error) *ca ce Dios tlahtohuani, imme teihttotica*, y algunos de sus ministros les ha parecido el *meteihttotica*, vn vocablo en si diuino, y el mas acomodado para declarar bien el misterio de la sanctissima Trinidad, creyendo que, *meteihttotica*, quiere decir **Trino**, y que la sobre dicha proposición conforme a esto quiere dezir que **no ay mas de vn Dios que es Padre, Hijo, y Spiritu sancto trino en personas y vno en esecia**. Y si esta fuera la Etimología del nombre, no auia mas que pedir. Pero bien considerada y las partes de que esta compuesto, *meteihttotica*, no quiere dezir trino, sino **dizese de tres maneras**: por ser compuesto de quatro vocales, que son mo, ey, mihtohua, ca, y assi, *meteihttotica*, quiere dezir, o nombrase de tres maneras. De lo qual se puede entender **no hauer mas de vna persona de tres nombres, que se llama Padre, Hijo, y Spiritu sancto**: lo qual es manifiesta heregia de Sabelio contra la verdad de la fee...<sup>38</sup>

---

en el cristianismo, de tres personas. Otra diferencia es que los indígenas representaban a sus dioses en sus distintas fases con figuras zoomorfas, lo cual es idolatría para los cristianos.

<sup>37</sup> *Advertencias*, fo. 51. En lo siguiente citaré esta obra y las fojas 51 a 54.

<sup>38</sup> *Advertencias*, fo. 53. Conservo las separaciones de palabras del texto original. Subrayado mío. La cita continúa así: "...que confiesa la distincion real de las tres diuinas personas entre si, con vñdad de esecia. *Tres sunt qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus: & hi tres vnum sunt*. Y san Athanasio dize en su Symbolo. *Alia est enim persona Patris, alia Filij, alia Spiritus sancti. Sed Patris, & Filij, & Spiritus sancti, vna est diuinitas: aequalis gloria, coaeterna maiestas*." Por supuesto, el latín es más claro en la expresión del misterio de la Santísima Trinidad, traduzco: "Tres son quienes dan testimonio en el cielo: Padre, Verbo y Espíritu Santo; y estos tres son uno" "Pues una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo; con todo, una es la divinidad, igual gloria y majestad coeterna..."

La herejía de Sabelio, profesada por los indios sin intención expresa, debida al uso de un término que los religiosos creían que “quiere decir trino”, con el cual quisieron enseñar a los indios tan alto misterio. Bautista advierte el error en la composición de la palabra, con ella se había enseñado que el Dios cristiano es uno y tiene tres nombres, por lo que había que corregir el error:

procurando desterrar tan maldito vocablo, como es el *meteihttotica*, y enseñando que en ninguna manera lo digan y que si acaso les preguntaren. *In totecuiyo Dios cuix meteihttotica?* Que respondan. *Ca niman ahmo meteihttotica in itocatzin: yehica ca ey personasme cececniquizticate in ceceme personas. Ca in Dios Tettatzin mutquitica, macitica, yhuan mixcahuitica inic persona, yc ipampa can iceltzin motenehua Tettatzin. Auh in Dios Tepiltzin, can iceltzin motenehua Tepiltzin, yehica mutquitica, macitica, y huan mixcahuitica inic ce persona. Auh in Dios Spiritu sancto, can no iceltzin motenehua Spiritu sancto: yehuica mutquitica, macitica, yhuan mixcahuitica inic ce persona. Auh inimeixtin personasme, ca can ce in totecuiyo Dios, huel imeix tintzintzin, yehica ca can huel ce inin teoyelitzin inimeixtintzintzin.*<sup>39</sup>

Esto es, debe advertirse a los indios que el nombre (*in itocatzin*) de Dios no es “de ninguna manera” (*ca niman ahmo*) *meteihttotica* y señalar cada una de las personas de la Santísima Trinidad, aclarando cada vez que se trata de una sola persona (*inic ce persona*), entera y perfecta (*mutquitica, macitica*), la cual se llama (*motenehua*), según el caso, Dios Padre (*in Dios Tettatzin*), Dios Hijo (*in Dios Tepiltzin*) y Dios Spiritu Sancto, y que las tres personas (*inimeixtin personasme*) son una en Nuestro Señor Dios (*ca can ce in totecuiyo Dios*). Para esto, vemos la introducción de la palabra castellana *persona* y la especificación de cada una de las tres: “Padre” *Tettatzin*, “Hijo” *Tepiltzin*, y Spiritu Sancto, y el añadido de que cada una de ellas es dios: *in Dios Tettatzin, in Dios Tepiltzin, in Dios Spiritu Sancto*.

Para Bautista de Viseo es mejor no usar el náhuatl para decir Santísima Trinidad, es preferible el castellano. Las frases nahuas de Bautista dejan ver el uso general de algunas formas que ya habíamos señalado anteriormente y la especificación de las personas de la Trinidad para los indios. Esas palabras fueron usadas ya desde antes por los franciscanos, de hecho sólo en Bautista encuentro el uso del náhuatl *meteihttotica*. Así, fray Andrés de

<sup>39</sup> *Advertencias*, fo. 53-54. Subrayado mío.

Olmos mezcla el náhuatl con el castellano para referirse a las personas de la Santísima Trinidad; por ejemplo cuando habla de moros y judíos quienes no creen en ella:

*yn Dios tetatcin yn Dios tepiltcin yn Dios Spiritu Sancto, amo quineltoca yn iceltcin nelli Dios uno y trino.*

...en Dios padre, en Dios hijo, en Dios Spiritu Sancto, que no creen en un solo verdadero Dios uno y trino.<sup>40</sup>

Usa el náhuatl para decir hijo y padre, el castellano para decir Dios, Espíritu Santo, uno y trino. Como otros autores, añade *iceltcin*, que quiere decir único, y *nelli* que quiere decir verdadero. Lo mismo hace fray Alonso de Molina:

*Ca ynitocatzin sctissima trinidad, tetatzin, tepiltzin, yuan spiritu sancto.*

En el nombre de la sanctissima trinidad, padre, hijo y espíritu sancto.<sup>41</sup>

Sin embargo, los malentendidos continuaron. Fray Juan Bautista, el confesor, se dio cuenta de que los indios entendían las palabras que les enseñaban los padres de una manera distinta de lo que indicaba la doctrina cristiana, ello se hacía evidente cuando detallaba más esas preguntas:

Porque si les preguntan. *Cuis ticmoneltoquitia in toteciyo Dios* responden *Ca quemaca*. Item, *In totecuiyo Dios queq personas*. Responden *In totecuiyo Dios ca ey personas*. *Inic ce persona Dios Tet tatzin, Inic vme persona Dios Tepiltzin, In ic ey persona Dios Spiritu sancto*: hasta aqui bueno va. Item si les preguntan (para sacarles la verdadera confession deste mysterio) *Inin personasme quezquintin teteu*: pocos responden, *Ey inteutl, o Eintin inteteu*, que es heregia, y contra lo que enseña la verdad Católica. *Audi Israel D. Deus tus vnus est*. Otros responden, *In Dios, ca Tettatzin, Tepiltzin, Spiritu sancto: ey personas, can ce huel nelli teutl Dios Tlahtohani*. Los que les han dado esta doctrina, y enseñado esta respuesta quiere decir. No hay mas de vn Dios, el qual es Padre, Hijo, y Spiritu sancto, tres personas, vn solo Dios. Y este sentido no ay dubda, sino que es verdadero y católico, y si todos los naturales tomaran la dicha proposición en este sentido, no hauia mas que tractar: pero es cosa manifiesta que es proposición amphibologica, y tiene otro sentido, y es. **Dios es padre, Hijo, y Spiritu Sancto. tres personas una sola dellas verdadero Dios**. La qual es proposición heretica, y casi todos los indios la han entendido assi. Porque preguntados *inimeixtin personasme, ac yehuatzin nelli Dios*. Qual destas tres personas son el verdadero Dios? Y auiendo de responder. *Ca huel imeixtintzi tzin*. Todas tres personas son el verdadero Dios: responden por la mayor parte. *Ca yehuatzin*

<sup>40</sup> *Tratado de hechicerías*, p. 22 –23.

<sup>41</sup> *Confesionario mayor*, fo. 3.

*in Tepiltzin, o cacan iceltzin in Tepiltzin.* Que solo el Hijo es el verdadero Dios.<sup>42</sup>

Los indígenas aprendieron que nuestro Señor Dios (*In totecuiyo Dios*) es tres personas (*ey personas*) y saben nombrar en su lengua a cada una de ellas. Sin embargo, cuando el confesor preguntaba, “para sacarles la verdadera confesion deste mysterio”, cuáles de estas personas son dioses (*Inin personasme quezquintin teteu?*), respondían o bien que los tres son dios (*ey inteutl*) o bien que los tres son dioses (*Eintin inteteu*). A la misma pregunta los frailes les enseñaron a contestar “*In Dios, ca Tettatzin, Tepiltzin, Spiritu sancto: ey personas, can ce huel nelli teutl Dios Tlahtohani*”, lo cual tiene dos traducciones, la que los frailes consideraban era la correcta, a saber que “No hay mas de vn Dios, el qual es Padre, Hijo, y Spiritu sancto, tres personas, vn solo Dios” y la segunda, que descubre Bautista y que resultó ser herética: “Dios es padre, Hijo, y Spiritu Sancto. tres personas una sola dellas verdadero Dios.” Desafortunadamente, la mayoría de los indios entendían esto último, a pesar de la intención de los frailes. Ello es así, como advierte Bautista, porque si entonces el confesor volvía a preguntar “Qual destas tres personas son el verdadero Dios?” (*inimeixtin personasme, ac yehuatzin nelli Dios*), los indios respondían que sólo el hijo es el verdadero Dios (*Ca yehuatzin in Tepiltzin, o cacan iceltzin in Tepiltzin*), en lugar de responder que las tres son el verdadero Dios (*Ca huel imeixtintzi tzin*).

Los indios habían aprendido bien la respuesta que les enseñaron los religiosos. Los misioneros no sabían, cuando construyeron esas frases, que las expresiones usadas por ellos podían tener un sentido diferente del que ellos pretendían transmitir. Bautista explica el malentendido originado por la expresión en lengua náhuatl:

La amphibologia de dicha proposición, nace de que este nombre numeral, *ce*, como no tiene mas de vna terminacion indifferente se aplica a genero masculino, faemenino, y neutro. De manera que tambien queda dicho vna persona como vn Dios y si se toma por vna persona como comúnmente la toman los naturales, es possicion heretica, y si el *ce* se toma por vna essencia, como lo tomaron los que ordenaron la dicha propossicion es catholica.

---

<sup>42</sup> *Advertencias*, fo.51-52. Las siguientes citas son la continuación de ésta, proceden del mismo lugar. Los subrayados son míos.

El problema es el uso de un numeral, *ce*, que pasó inadvertido para quienes compusieron la frase “*In Dios, ca Tettatzin, Tepiltzin, Spiritu sancto: ey personas, can ce huel nelli teutl Dios Tlahtohani*”. La diferencia de categorías es manifiesta: una persona o una esencia, “solamente una (de las personas) verdaderamente Dios” o “solamente un Dios verdadero”. Por supuesto, los religiosos no pensaron en náhuatl cuando compusieron esa frase, sino en latín, como fray Juan bien dice:

Esta amphibologia no ay en latin, por ser diferente la terminacion: de la qual parece quando se toma por persona, y quando por naturaleza, como parece manifiesto en las palabras de S. Ioan, que dize. *Tres sunt qui testimonium dant in coelo Pater, verbum, & Spiritus sanctus & hi tres vnum sunt.* I Ioan. vltimo.

Lo que queda, para nuestro franciscano, es recomendar la modificación de la frase para remediar el error y reforzar el adoctrinamiento:

Por lo qual deuen ser instruidos y enseñados, que todas tres diuinas personas son vn Dios verdadero: o reformado la sobre dicha proposición, y añadiendo esta palabra ***In huel ime ictintzintzin***, con que se quita toda amphibologia y duda diziendo. *In Dios ca Tettatzin Tepiltzin, Spiritu sancto, ei personas, can ce huelnelli teutl Dios in huel imeictintzintzin.* quiere decir Dios es Padre, Hijo y Spiritu sancto tres personas, vn solo Dios verdadero todas tres, con la qual reduplicación se quita toda la dubda. Tambien se quita con todas estas proposiciones. *In DIOS, ei Tettatzin, Tepiltzin, Spiritu sancto, can huel icteltzin teutl Dios tlahtohuani. In Dios, ca Tettatzin, Tepiltzin, Spiritu Sancto, imeixtin personas can huel icteltzin Dios tlahtohuani inhuel icteltzin teutl Dios tlahtohuani in huel imeixtin.*

El añadido *ime ictintzintzin* significa “los tres”, la segunda modificación *can huel icteltzin teutl Dios* se entiende como “solamente un único Dios”, con el enlace de *Teotl* y *Dios*. Y la tercera reúne las dos anteriores “las tres personas son solamente un único Dios” (*imeixtin personas can huel icteltzin Dios tlahtohuani*).

Bautista de Viseo se empeñó en que este tema se entendiera bien, por ello recurrió a las preguntas detalladas y a la construcción y repetición de frases nahuas que expresaran claramente la doctrina acerca de la Trinidad. Sin embargo, a pesar de todos estos cuidados, la doctrina acerca de la Santísima Trinidad parece no quedar clara pues, como señala el mismo Bautista

aunque muchos predicadores han predicado y enseñado la pureza de la fee contra estos dos errores y manifiestas heregias, con todo esso, ay muchos indios que no acaban de entender y responder como conuiene a la verdad y pureza de nuestra sancta fee católica.

Con esto volvemos a lo que antes (en el capítulo sobre la racionalidad indígena) hemos mencionado en este trabajo: ¿es una cuestión de racionalidad solamente? ¿Los indios no responden como quieren los sacerdotes porque no entienden o porque la expresión de la doctrina cristiana en náhuatl se topa con obstáculos culturales y lingüísticos? Por supuesto: los indios no entienden, pero la causa de ello no es necesariamente su baja capacidad racional, sino el horizonte de comprensión indígena y el manejo del náhuatl por parte de los frailes; después de todo, la traducción empobrece el discurso original y la distancia cultural aumenta las dificultades de comprensión.

## **2. DIABLO.**

Otro de los conceptos clave para evangelizar es el de la contraparte de Dios: el Diablo. Así como es importante dar a conocer a Dios es necesario también advertir sobre el diablo, su naturaleza, sus argucias, su origen. La gran diferencia con la enseñanza de Dios es que, mientras que los religiosos querían evitar que los indios identificaran a Dios con sus dioses, en este caso sucede lo contrario: quieren que se identifique al diablo con las divinidades prehispánicas. La confusión del demonio con los dioses es algo que se busca expresamente, por lo que el uso indistinto de nombres nahuas y castellanos no es problemático, lo difícil es lograr que los indios llamen demonios a sus dioses y que esto no sea un mero cambio de nombres.

Los religiosos franciscanos, para referirse a este ser, recurren también a palabras castellananas y nahuas. A las primeras para decir sus varios nombres, a las segundas para descubrirlo a los indios pues, según la tradición cristiana, “todos los dioses de los pueblos son demonios” (Salmo 95,5): el demonio mantuvo a los indios engañados con falsos cultos y desconocedores del verdadero Dios. Tenemos pues dos formas de enseñarlo a los indios, la primera usando palabras castellananas, para mostrar a los indios que el demonio es un ser

maligno, enemigo del hombre, que se rebela ante Dios y se le quiere igualar. La segunda consiste en la identificación del diablo con divinidades prehispánicas, por lo que se usan los nombres de esas divinidades para referirse al demonio. Hay que destacar sobre esto, sin embargo, que inicialmente los religiosos buscaron divinidades prehispánicas parecidas, desde su perspectiva cristiana, en algún aspecto al demonio cristiano, a las que calificaron como demonios indígenas, y después añadieron la identificación de todos los dioses prehispánicos con el diablo. En los textos franciscanos tenemos el uso indistinto y conjunto de palabras castellanas y nahuas para hablar del demonio, aunque a veces predomina alguna; por lo que se ha preferido la exposición ordenada por autores.

Generalmente, para hablar del demonio los religiosos comienzan por contar la historia de la rebelión de los ángeles y su caída al infierno, de aquí pasan a su identificación con dioses indígenas de parecidas características. Los *Coloquios* de 1524 narran que 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 cáe de cabeza”, *Piyoché*,/  
*Tzonpachul*, “el de los pelos colgantes a modo de heno”, *Cuezal*.<sup>43</sup>

Vemos aquí que los Doce reconocen al demonio en divinidades prehispánicas: en los *tzitzimimeh*, los *culeletin* y *Piyoché*, porque son seres nocturnos que causaban temor, y en otras deidades porque tienen que ver con ámbitos demoníacos desde el punto de vista cristiano, tal es el caso de *Tzontémoc*, que es uno de los nombres de *Mictlantecuhtli* el “Señor de la región de los muertos” y *Cuezal*, que es un título de *Xiutehtecutli*, el “Señor del fuego”. Esta primera identificación introduce otros elementos ajenos al mundo indígena: iguala la “región de los muertos” con el infierno y valora al fuego como cosa demoníaca. El demonio se manifestó a los indígenas bajo seres que causaban temor y, evidentemente para los religiosos, en la forma de seres que tienen que ver con el inframundo.

Uno de los nombres nahuas más usados para referirse al demonio es el de *tlacatecolotl* “hombre tecolote”. Olmos, por ejemplo, usa éste término desde la “Exortación al indiano lector”:

<sup>43</sup>*Coloquios*, cap. X, p. 173. La versión castellana p. 92, dice: “...fueron hechos diablos horribles y espantables. Estos son los que llamáis *tzitzizimi*, *culetei*, *tzuntemuc*, *piyoché*, *tzumpachpul*,”.

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.<sup>44</sup>

El *Tratado* muestra quién es el demonio para advertir sobre él: al no estar en la morada de Dios se corre el peligro de ser arrastrados por el demonio. La identificación del diablo con los “hombres búhos” es inmediata e incuestionable para el franciscano quien, sólo para advertir que se habla de lo mismo, usa otros sinónimos:

Vosotros habéis de saber que este **hombre-búho** se nombra, se llama verdaderamente por una multitud de nombres: mal ángel, Diablo, Demonio, Sathán.<sup>45</sup>

*Tlacatecolotl, Diablo, Demonio, Satán*, todos son nombres del maligno, quien también tiene sus ministros entre los indios, “la nahual llamada bruja” y cualesquier otros que no pertenezcan a la “iglesia catholica”, entre ellos por supuesto los sacerdotes prehispánicos, cuyos llamados a las antiguas costumbres tomarán desde esta perspectiva el sesgo de demandas demoníacas<sup>46</sup>.

Fray Alonso de Molina usa conjuntamente alguna palabra castellana con el náhuatl *tlacatecolotl*. Por ejemplo, en la “Amonestación al penitente” dice:

Señor mío...haziendo y obrando en mi cosas cosas maravillosas, librando me de las manos y poderio del **gran diablo lucifer [tlacatecolotl lucifer]**, y de todos los demás **demonios [tlatlacatecolo]**...<sup>47</sup>

<sup>44</sup> *Tratado de hechicerías*, p. 7. Subrayado mío.

<sup>45</sup> *Tratado de hechicerías*, p. 13. Subrayado mío. En la p. 29 se lee: “Él, el Diablo, aquí sobre la tierra, reina sobre otros diablos, se llama Beelzebub, 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>46</sup> Así se ve en las apariciones que narra Olmos, sobre todo en la que “el demonio” se apareció a un hombre y le mandó que llamara a algunos en secreto; para que allá, a la entrada del bosque fueran, para que en su presencia cumplieran con él; y de este modo lo hicieron.” *Tratado de hechicerías*, p. 43.

<sup>47</sup> *Confesionario mayor*, fo. 118 v.

Aquí se ve ya que la identificación de ambos términos es plena. Sin embargo, *tlacatecolotl* no es sinónimo de *lucifer*, si bien para los religiosos ambos son lo mismo para los indígenas no es así necesariamente. Identificar las dos palabras comporta atribuir al *tlacatecolotl* prehispánico acciones propias del demonio cristiano, como la de mover a pecar para arrastrar al hombre al infierno<sup>48</sup>, pero la identificación no excusa una explicación, de ahí la reiterada narración de la historia de los ángeles caídos.

Debemos tomar en cuenta también las características del *tlacatecolotl* prehispánico, pues los indios, sobre todo en los comienzos de la evangelización, pudieron quedarse con su antigua concepción sin llegar a adoptar el concepto cristiano; en otras palabras, los indios pudieron pensar que el “hombre tecolote” y el “demonio” eran lo mismo, esto es, lo que la tradición prehispánica les había enseñado y no lo que los religiosos querían significar. Mendieta es quien nos habla de la naturaleza de este personaje:

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 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...<sup>49</sup>

Tal parece que el *tlacatecolotl* prehispánico sólo es un ser que espanta de noche y anuncia desgracias con el canto del tecolote, carece de varias características para reemplazar al demonio cristiano, quien hace mucho más que sólo asustar. La explicación de esta nueva realidad, el demonio, es necesaria si atendemos al hecho de que los religiosos vieron la presencia del maligno en la mayoría de las cosas de indios y asumieron que su deber era advertir al indígena sobre sus intenciones, su manera de engañar al hombre y su poder. Todos los autores tratados en este trabajo mencionan al demonio y advierten su presencia

---

<sup>48</sup> *Confesionario mayor*, fo. 12v : “...y no diras hizo me fuerza, o prouoco me el demonio, a que pecasse...” En *Huehuetlahtolli*, p. 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>49</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. XII, p. 206.

entre los indios; seguramente por eso los misioneros empalman varias nominaciones del diablo y reiteran una y otra vez su peligro.

Parte de la gran amenaza que encarna el demonio y que los religiosos deben advertir a los indios, es que el demonio los dominaba sin que ellos lo advirtieran. Así se ve claramente en los discursos *huehuehtlahtolli* compuestos por Bautista:

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 *tzitzimitl* 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...<sup>50</sup>

Se reúnen tres nominaciones del demonio. El “hombre tecolote”, por otro nombre el *tzitzimitl*, ya no es únicamente un ser maligno que espanta de noche y trae malos augurios; según la perspectiva cristiana, ahora parece que se encuentra en todas partes: el *tlacatecolotl* dominaba a los indios y los conducía a un lugar de penas, sólo el bautismo pudo remediar eso porque, como afirma Bautista,

cuando fuiste enaltecido con el humedecimiento de la cabeza, estabas dañado, maleado, eras *tzitzimitl*, *Satanás*; y dentro de ti estaba el *tzitzimitl* en tu alma; y además tu alma estaba en la oscuridad, en tinieblas, y con sufrimiento os consolabais, aguantabais la enfermedad.<sup>51</sup>

Esto es, todo cambia de valor si se identifica al diablo con esos seres prehispánicos, éstos tienen más poder del que hayan podido imaginar los indios, quienes deben reconocer que antes del bautismo y del reconocimiento del poderío de estos seres todo era sufrimiento. El cristianismo es la lente con que los indios podrán reconocer al demonio y ver la miseria de su vida pre-bautismal<sup>52</sup>. Hay dos posibilidades, o se aumenta el poder del *tlacatecolotl* y el *tzitzimitl*, y los indios logran ver lo que los religiosos quieren que vean, o se “disminuye” el poder del demonio al nivel del “hombre tecolote” y el *tzitzimitl*, adoptando así sus

<sup>50</sup> *Huehuehtlahtolli*, p. 133.

<sup>51</sup> *Huehuehtlahtolli*, p. 227.

<sup>52</sup> Algo cercano a esto decíamos a propósito de los errores del indio en el cap. “La racionalidad y los errores del indio”, sobre todo en cuanto a la cita de Sahagún, *Historia general*, apend. del lib. 1º, p. 116: “La verdadera lumbre para conocer al verdadero dios, y a los dioses falsos y engañosos, consiente en la inteligencia de la Divina Escritura...”

cualidades, con lo cual estaremos sólo ante un cambio de palabras y no de conceptos<sup>53</sup>, use el indígena palabras castellanas o nahuas para referirse al maligno.

Ya se ha hablado del “hombre tecolote”. Sobre el *tzitzimitl*, otro que los religiosos consideraron equivalente del demonio, encontramos noticia en los *huehuetlahtolli* compilados por Sahagún:

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.... la 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.<sup>54</sup>

Los *tzitzimites* son destructores, se presentan hacia el fin del mundo, su acción es atribuida al “dios del infierno” -seguramente es más correcto decir “dios de la región de los muertos”, pues no parece que el “infierno” mencionado sea un lugar de pena y castigo ya que puede llegarse a él con viandas-. Los religiosos, al identificar a estos seres con el demonio cristiano, también extienden su poder: los *tzitzimites* no necesariamente llegarán hacia el fin del mundo. En la cita también se nota la diferencia entre los *tzitzimites* y otras deidades, las que ayudan al ser humano. Es necesario tener esto en cuenta: el indígena tenía deidades que ayudaban y deidades que destruían, según sus fases o el tiempo en que actuaban; para los cristianos todas ellas son malas. Esto sigue a la enseñanza de quién es el diablo, en los *Coloquios* de 1524, para hacer creer a los indios que todos sus dioses son demonios:

Vosotros pensabais/ que gracias a ellos vivíais,/ 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

<sup>53</sup> Duverger, *La conversión de los indios...*, p. 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 encontrado eco entre los interlocutores de los Doce. El argumento no es de ninguna manera pertinente en el marco del pensamiento nahua.”

<sup>54</sup> *Historia general*, lib. 6º, cap. VIII, p. 507.

daño,/ los que os hacen miserables,/ porque son engañadores, malvados,/ de la gente hacen burla,/ los **inhumanos diablos**.<sup>55</sup>

y, sin embargo, los franciscanos no usaron los nombres de las demás divinidades para referirse al maligno.

### 3. INFIERNO.

Las regiones de ultratumba son esenciales en la enseñanza del Evangelio: la promesa de una vida después de ésta. Queda dicho que el diablo engaña, es malo y busca arrastrar a los hombres a la perdición y castigo en el infierno, ahora los misioneros deben buscar formas de explicar lo que es éste. Tenemos aquí, como en los otros casos, la utilización de un término castellano, *infierno*, y uno náhuatl, *mictlán* “región de los muertos”. Aquel requiere de la descripción del infierno cristiano para que los indios sepan de qué se habla; éste implica la identificación del infierno con un lugar de ultratumba prehispánico, parecido en algunos aspectos pero con implicaciones diversas.

La mayoría de los autores consultados usan indistintamente *mictlán*, “región de los muertos” e *infierno* en sus textos, a pesar de que saben cuales eran las características de cada uno y sus diferencias. Para los franciscanos parece obvio que se trata del mismo lugar, por lo que la identificación no es problemática. Así Mendieta:

Verdad es que según el vocablo que en su lengua usan los mexicanos para lo que nosotros llamamos infierno, que es lugar de los dañados, y ellos dicen Mictlán. Bien podemos inferir que a la parte del norte (por ser lugar umbroso y oscuro que no lo baña el sol como al oriente y poniente y mediodía) ponían ellos el infierno, porque **Mictlán propiamente quiere decir “lugar de muertos”, y es (como se ha dicho) lo que nosotros llamamos infierno, que es lugar de los que para siempre mueren;** y a la región o parte del norte llaman los indios Mictlampa, que quiere decir “hacia la banda o parte de los muertos”; de donde bien se infiere que hacia aquella parte ponían ellos el infierno.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> *Coloquios*, cap. XI, p. 181. El texto castellano, p. 93, dice: “Notad esto, amados amigos, que estos a quienes vosotros adoráis y tenéis por dioses, señores y gobernadores, os engañan, aborrecen y destruyen; pensáis que ellos os dan la vida y las cosas necesarias a vuestro mantenimiento y todos los bienes temporales, y no es ansí verdad, que antes son vuestros capitales enemigos, vuestros engañadores, que siempre procuran vuestro mal y daño porque son demonios pésimos.”

<sup>56</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. XI, p. 204-205. Subrayado mío.

La identificación es plena, a pesar de las diferencias, en fray Jerónimo: “lugar de los que para siempre mueren” se toma como equivalente de “lugar de los muertos”. Resuenan aquí algunas cuestiones propias e importantísimas del cristianismo: todos morimos (sólo Dios es eterno), pero luego de morir en este mundo se va a otro: al cielo, donde se renace nuevamente en la gloria, o al infierno, donde se “muere” a causa del castigo eterno; sólo los que van al infierno mueren para siempre en el castigo, los otros “pasan a mejor vida”.

Según la tradición indígena, 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 (primera diferencia con el infierno), 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:

...el Infierno, donde estaba y vivía un diablo que se decía *Mictlantecuhtli*, y por otro nombre *Tzontémoc*, y una diosa que se decía *Mictecacíhuatl*, que era mujer de *Mictlantecuhtli*. **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 *Mictlantecuhtli*. 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>57</sup>

La conducta moral y religiosa, en la tradición prehispánica, nada tiene que ver con ir a la “región de los muertos” o a otro de los lugares de ultratumba, como en la tradición cristiana. Desde esta perspectiva, decirle a un indígena que si no cree en Dios y actúa mal al morir irá al *mictlán*, no implica problema ni temor alguno pues, según sus creencias, si muere de determinada manera claro que irá al *mictlán* y allá las penas duran sólo cuatro años. El problema aquí, como en los otros casos, es que el indígena conozca la naturaleza y función

---

<sup>57</sup> *Historia general*, apend. Lib. 3º, p. 327 y 329. Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl...*, se refiere a los varios nombres que se le daban al infierno, es interesante que ellos significan solamente que todos van a parar a ese lugar y no salen de él. 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 *Chiconamictlán* (noveno lugar de los muertos) se acababan y fenecían los difuntos.’” p. 204-206.

del infierno y que cuando le digan *mictlán* entienda el infierno cristiano y no la “región de los muertos” prehispánica.

En los *Coloquios* se usó el término *Mictlán* únicamente para decir que Dios está en todas partes: “de suerte que pudierais conocer,/ a él, Dios verdadero,/ señor que gobierna,/ en todas la partes, en el cielo, en la tierra,/ en la región de los muertos.”<sup>58</sup> Lo cual no es una idea extraña para los indios si recordamos que *Totecuiyo in Ilhuicahua in Tlalticpaque in Mictlane*, “Señor nuestro, dueño de los cielos, de la tierra y de la región de los muertos”, es uno de los títulos de la divinidad prehispánica.

Los demás autores se ocuparon de completar la identificación de las dos nociones, explicando la calidad del *Infierno* a los indios, bajo esta palabra o bajo el término *mictlán*. Así, en los *huehuehtlahtolli* cristianos, se 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 allá 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 allá recibirán su merecido, padecerán en vida, nunca terminará su tormento.<sup>59</sup>

La fría “región de los muertos” prehispánica se convirtió, para los misioneros, en el lugar donde “arderán” los muertos, esto es, en un lugar en llamas. El lugar a donde van los que mueren de enfermedad se volvió el lugar donde se castiga a los que obran mal en esta vida. Olmos estableció el paralelo entre el castigo con el fuego de la hoguera y el del infierno, más terrible éste para los malvados:

Y ella, la naual 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.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> *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*.

<sup>59</sup> *Huehuehtlahtolli*, p. 211-212.

<sup>60</sup> *Tratado de hechicerías*, p. 41.

Se enseña a los indios que deben temer al infierno, al fuego que abraza en “la región de los muertos”. Fray Alonso de Molina utiliza indistintamente ambos términos, *infierno* y *mictlán* están plenamente identificados en su *Confesionario mayor*; por ello señala que es una grave falta no creer en la existencia del infierno-mictlán y en que éste es el destino de los pecadores:

O dijiste alguna vez: y creyeste que nuestro señor Dios, no te condenaría eternalmente, y que no te echaría en el infierno [*mictlan*], aunque biuieses y estuieses en pecados.

O por ventura alguna vez dixiste y afirmaste públicamente (con tus palabras) que no había paraíso, ni infierno [sic] ni lugar de purgatorio.<sup>61</sup>

Se reprocha a los indios que no crean que el *mictlán* sea un sitio de condena para quienes vivieron en pecado; se recrimina los indios, a final de cuentas, que no pensaran en sus acciones como causa de ir al *mictlán*. Con esto volvemos a lo que antes tratamos en el capítulo sobre la racionalidad de los indios: los religiosos consideran que los indios tenían también un infierno, establecen la equivalencia entre éste y el *mictlán* a pesar de que cada uno tiene características propias, por lo que, una vez más, la diferencia del mictlán con el infierno cristiano es considerado también un error de los indios, un error debido a fallas en el conocimiento de este lugar de ultratumba.

---

<sup>61</sup> *Confesionario mayor*, fo. 108 y 105, respectivamente. El texto náhuatl usa el término “mictlán” y en el texto castellano usa el vocablo “infierno”. Ana de Zaballa Beascoechea en “El uso del náhuatl como medio de inculturación en la obra misional de Sahagún” [en Josep-Ignasi Saranyana et. al. (dir), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología, vol. II, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona, 1990], pretende mostrar el esfuerzo de Sahagún y sus ayudantes para adaptarse a la mentalidad indígena en el libro de los *Coloquios*. Esta autora concluye que la versión náhuatl es fiel, “con pequeñísimas excepciones”, a las ideas y conceptos castellanos, analiza algunas palabras y características de los modos de expresión nahuas y su aptitud para traducir en ella la doctrina cristiana; pero no analiza ninguna de las denominaciones prehispánicas que se aplican al Dios cristiano. Estoy de acuerdo 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 haya identificado tales nociones de manera correcta, esto es, dentro de la tradición cristiana.

#### 4. Paraíso Terrenal y Cielo Empíreo.

Los religiosos midieron la “región de los muertos” con cánones cristianos, de la misma manera que todo lo demás. Ello ocasionó que los religiosos encontraran la presencia del maligno en las cosas de indios y también, como señala Mendieta, no les parece raro que

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.<sup>62</sup>

Era natural para los religiosos que los indios, desconocedores del *verdadero Dios*, fueran todos a parar al infierno -que, como se ha visto, no es lo mismo que la “región de los muertos” aunque así lo consideraran- después de la muerte. Así pues, a la enseñanza del “abajo”, el demonio y el infierno, corresponde la enseñanza del “arriba”: Dios y el cielo. En términos generales, los religiosos franciscanos prefirieron el uso de palabras castellanas para referirse a los lugares celestiales; así en los *Coloquios*:

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.<sup>63</sup>

Sin embargo, como en los otros casos, relacionaron el Paraíso terrenal y el Cielo con sitios de alguna manera correspondientes en la tradición prehispánica. Sahagún es muy claro al respecto cuando describe las cosas de indios:

Esta gente venía en demanda del **Paraíso Terrenal**, y traían por apellido Tamoanchan, que quiere decir “buscamos nuestra casa”. Y poblaban cerca de los más altos montes que hallaban. En buscar hacia el mediodía a buscar el **Paraíso Terrenal** no erraban, porque opinión es de los que escriben que está debaxo de la línea equinoctial; y en pensar que es un altísimo monte tampoco yerran, porque así lo dicen los escritores quel **Paraíso Terrenal** está debaxo de la línea equinoctial y que es un monte altísimo que llega su cumbre cerca de la Luna.

<sup>62</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. VI, p. 190.

<sup>63</sup> *Coloquios*, cap. X, p. 169. El texto castellano, p. 92, dice: “... y quando determinó de hazer el mundo primeramente hizo una casa Real de marauillosa grandeza, hermosura y preciosidad, casa llena de todas riquezas y deleites (la qual se llama cielo empyreo) la qual deste [sic] acá deste mundo nadie la puede ver;...”

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 destes 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.<sup>64</sup>

Podríamos pensar que Sahagún sólo vio *una especie de* cielo y de paraíso terrenal en la casa del Sol y el *Tlalocan*, respectivamente, por lo 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 y al paraíso terrenal. Sahagún, como los demás misioneros, reconoció racionalidad a los indios, aunque con limitaciones, por lo que no sería raro para los religiosos que los indios llegaran a *cierto* conocimiento de los lugares de ultratumba. También tendríamos que explicar al respecto el hecho de que los indios creyeran que sus dioses habitaban el *Tlalocan* y el cielo, pues los dioses prehispánicos no son sino demonios ante los ojos españoles; con lo que o bien explican esa creencia diciendo que es engaño expreso del demonio, o bien, en tanto que morada de los

---

<sup>64</sup>*Historia general*, prol. al lib. 1º, p. 64, apéndice del lib. 3º, cap. II p. 330-331 y cap. III, p. 331, respectivamente. Subrayado mío. También en los *Coloquios*, cap. VII, p. 88 y p. 151 se señalan las características del *Tlalocan*, así en la versión castellana dice: “Estos nuestros dioses poseen deleytes y riquezas grandes, todos los deleytes y riquezas son suyas; habitan en lugares muy deleytosos 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;...”

“dioses-demonios”, se cree que todos estos lugares de ultratumba prehispánicos son una especie de infierno o, al menos, no son el cielo cristiano; así 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 manera 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 *tonatiuhizco*, que es faz del sol o el nacimiento en oriente.<sup>65</sup>

Con todo, los religiosos no usaron estas palabras nahuas para enseñar lo que es el cielo cristiano. Prefirieron el uso de las palabras castellanas *Paraíso*, *Cielo*, *Cielo empíreo* y *Gloria*. Sólo fray Alonso de Molina usa el náhuatl *ilhuicac*:

*Ma chihualo in tlalticpac in timonequiltia in iuh chihualo in ilhuicac /*  
Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.

...eres obligado a creer: que... assi como [Dios] esta alla en el cielo [ylhuicatlitic]: assi de la misma manera, esta en el sanctissimo sacramento....<sup>66</sup>

A veces juntando la palabra indígena con la castellana:

Los que recibieron el sacramento de la confirmación, seran sobre manera afamados y tendran mucha honra, alla en el **parayso** y gloria del cielo [*inilhuicatlitic*],...<sup>67</sup>

Aquí lo único que cabría preguntarse es hasta qué punto son iguales el cielo cristiano y el *Ilhuicatl* prehispánico. En todo caso, se requiere la enseñanza de una nueva realidad, el cielo cristiano y sus implicaciones; con lo que volvemos a la complejidad de la evangelización novohispana: la enseñanza del “arriba”, del cielo como morada de Dios, que no es visible, a donde van quienes mueren y han llevado una vida recta, un lugar de dicha eterna que nada tiene que ver con el *Tlalocan* o con la Casa del Sol.

<sup>65</sup> *Memoriales*, p. 306.

<sup>66</sup> La primera nota, por supuesto, es un fragmento del *Pater noster* de fray Alonso de Molina, tomado de su doctrina cristiana de 1546, en Duverger, *La conversión de los indios...*, p. 148. La segunda corresponde al *Confesionario mayor*, fo. 73. Según el *Diccionario de la lengua náhuatl*, *Ilhuicatlitic* quiere decir “empíreo o paraíso celestial” y viene de *ilhuicatl* “cielo”

<sup>67</sup> *Confesionario mayor*, fo. 91v-92.

## 5. Otras palabras y conceptos.

Estos son los conceptos primordiales que bien ilustran los malentendidos que pudieron surgir en la evangelización mediante la palabra. Por supuesto que existen muchos más. Algunos términos castellanos sólo fueron nahuatlizados como *ángel* (*angelome*), *padre* (referido a los sacerdotes: *padreme*) y *gracia* (*igraciatzin*). Otros se usaron completamente en castellano, como *Papa* o *Pontífice*, *Justicia original* y *ánima*. Con éstos se tiene la necesidad, como anteriormente se dijo, de la definición y descripción de estos conceptos para los indios, la enseñanza de una nueva realidad.

Otros conceptos de gran importancia para el cristianismo fueron completamente traducidos al náhuatl, por lo que permanece la duda de si se logró darlos a entender con todo su significado; tal es el caso de algunos que ya se mencionaron como, “palabra divina” *teotlahtolli*, y otros como *Itlachiualtzin*, que se usó para decir “criaturas”, *tlatacolli* “pecado”, *te-maquixtia* “salvación” e incluso frases enteras, por ejemplo, cuando se dice “mojamiento de cabeza” en lugar de bautismo. Por supuesto, el bautismo es mucho más que un simple “mojar de cabeza”, la salvación cristiana no sólo es huir o librarse, la creación divina implica cuestiones más allá de sólo hacer algo, los pecados no se limitan al adulterio o infidelidad y no son simplemente una suciedad como la basura o el estiércol<sup>68</sup> ... Esto es, el problema consiste en la diferencia que hay entre lo que podríamos llamar una definición de diccionario y un significado espiritual dentro de una tradición específica, la cristiana.

Sumemos a lo anterior las connotaciones de las palabras, la valoración que adquieren ellas y sus significados en el ánimo de quien las usa y de quien las recibe. Tenemos un caso grave y singular a este respecto: la palabra *cristiano*. Lo *cristiano*, para los franciscanos del

---

<sup>68</sup> Sobre este punto, no estoy de acuerdo con Duverger, *La conversión de los indios...*, p. 148: “Se advierte que la lengua náhuatl puede expresar casi exactamente el contenido de la oración cristiana (*Paternóster*) a pesar de la abstracción de los conceptos que se encuentran en ella. Los aztecas conocían las nociones de pecado (*tlatlacolli*), perdón (*popolhuia*), ofensa (*tlatlacalhuia*) o tentación (*yeyecoltiliztli*), en absoluto hay necesidad de recurrir a metáforas o aproximaciones.” Sin embargo, el autor hace algunas precisiones sobre este tema con referencia a otros conceptos, por ejemplo, dice que es sensato llamar *tlacatecolotl* al demonio “No obstante, la palabra apela exclusivamente al sistema de referencia de la religión indígena.” p. 150. Sobre este tema ver también a Ana de Zaballa Beascochea, “El uso del náhuatl...”, en p. 1525-1527 es interesante cuando distingue entre pecado como un mal en quien lo comete, pecado como ofensa a Dios y pecado como tentación, ello para describir el intimismo de las palabras nahuas y la manera en que son adaptadas en los *Coloquios*. Otros ejemplos también se encuentran en Pilar Máynes, “La incidencia de hispanismos...”.

siglo XVI, es lo mejor. Sin embargo, a los indios les es odioso este nombre, los que portan ese nombre; para ellos es una palabra que llega a ser despectiva, así lo señala Mendieta:

Antes por presumir y jactarse los españoles del nombre de cristianos, haciendo por otra parte las hazañas que hacían, fueron causa de que los indios abominasen de este nombre, como de cosa pestífera y perniciosa. Y aun hoy en día por la misma razón lo tienen por sospechoso los que no están muy doctrinados y enseñados de cómo entre los cristianos hay muchos malos que no guardan lo que en el bautismo profesaron, y que no por eso deja de ser santa y perfecta y necesaria a las ánimas la ley de nuestro Señor Jesucristo.

...dirá el indio con mucha ocasión y razón: “Si a éstos llamamos cristianos, viendo como viven y haciendo lo que hacen, yo me quiero ser indio como me llamáis, y no quiero ser cristiano”. Y de aquí viene tanto odio y aborrecimiento al nombre de cristiano, y por consiguiente al nombre de Cristo de donde se deriva, como de hecho lo han aborrecido al de cristiano en todas las partes de las Indias adonde aún no tenían perfecta noticia de la fe de Cristo.<sup>69</sup>

Ante tal situación, ¿querrán los indios adoptar el nombre de *cristiano*? ¿querrán hacerse cristianos? Por supuesto, aquí hay una tarea más: la de explicar lo que significa ser cristiano, la evangelización toda. Ante los problemas surgidos de las cuestiones culturales y lingüísticas, los religiosos recurren a la reiteración de la doctrina cristiana, la corrección de los “errores” en los neófitos y el mejoramiento de los textos de evangelización... hasta que los indios logren apropiarse de los conceptos cristianos, hasta que los religiosos cedan ante la particular manera indígena de profesar la religión cristiana.

---

<sup>69</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 1º, cap. VI, p. 129 y lib. 4º, cap. XXXIV, p. 187, respectivamente. En cap. XII, p. 153 dice: “...los españoles, que con sus inicuas obras daban forzosa ocasión para que los nuevos en la fe no sólo huyesen a los montes, mas aun tuviesen por enemigos capitales a todos los cristianos y por odioso el tal nombre; ...”

## **2.4. Conclusiones de la segunda parte: PREDICACIÓN DE “VERDAD Y FALSEDAD”**

*Así también vosotros, si con el don de lenguas no proferís un discurso inteligible, ¿cómo se sabrá lo que decís? Seríais como quien habla al aire. Tantas hablas como hay en el mundo, y no hay quien no tenga la suya. Pero si no conozco la significación de las voces, seré para el que me habla un bárbaro, y el que me habla será para mí un bárbaro.*

I Cor. 14

### **1. Incomprensión mutua.**

Los indios fueron tan bárbaros para los religiosos como éstos para aquellos: no se entendían al hablar. La incomprensión era cotidiana en los primeros años: los sonidos del náhuatl, sobre todo los cantos rituales, parecían a los religiosos alabanzas demoníacas; igualmente, los indios se preguntaban por qué los frailes daban voces y lloraban varias veces al día. Los misioneros fueron “*analfabetos*” ante las imágenes prehispánicas, al principio sólo podían ver idolatría en ellas: impusieron su valoración al suponer que los indios adoraban a las imágenes por sí mismas, al considerarlas feas las vieron como representaciones del demonio, al saber de las divinidades prehispánicas consideraron que los códices estaban llenos de fábulas y ficciones. Los destruyeron con la intención de que los indios olvidaran su idolatría y sus costumbres sangrientas.

No obstante, fue preciso hacerse de medios para comunicarse con los indios, para aprender su idioma, para saber de sus costumbres, para darles a conocer el Evangelio. La imagen era el medio ideal para entenderse con quienes desconocían la propia lengua, ella y las señas fueron el primer medio de comunicación entre indios y misioneros. Lo malo era que ambas atendían a convenciones culturales y estamos ante el encuentro de dos culturas distintas. Las señas fueron un medio pobre para expresar el Evangelio, por lo que los misioneros decidieron apoyar su uso con imágenes. La ventaja fue que los indios estaban habituados a entenderse por medio de dibujos, el inconveniente fue que éstos no eran del todo adecuados y suficientes para enseñar el Evangelio, por lo que los frailes debieron emplear imágenes europeas y, con ellas, enseñar otra manera de representación: los tipos, funciones, sentido y usos de las imágenes cristianas.

Los indios curiosos se acercaron, observaron admirados que los misioneros señalaban “el arriba y abajo” y atendieron a las imágenes que ellos les mostraban. Ante la atención, los religiosos aprovecharon para enseñarles a repetir algunas oraciones en latín: comenzó la evangelización por medio de la palabra. Los indios repetían, imitaban, atendían a los misioneros aunque no cesaban en sus antiguos ritos, aunque para ellos las oraciones que recitaban no pasaban de ser un cúmulo de sonidos ininteligibles, aunque tal vez no distinguían entre Dios y las imágenes cristianas. Los religiosos se maravillaron de la obediencia de los naturales, pero no tenían manera de amonestarlos para que abandonaran sus antiguas costumbres.

Los misioneros vieron la necesidad de proveerse de una manera más efectiva de comunicación, por lo que estudiaron las lenguas indígenas. Al principio éstas se resistieron al oído español, parecían un balbuceo continuo de sonidos sin sentido, muy difíciles de atrapar en el alfabeto latino: sus sonidos intermedios, sus pausas, su armonía, sus énfasis, todo se resistía; las variadas formas ortográficas en que llegaron a nosotros muchas de las palabras prehispánicas son testimonio de ello.... Pero era necesario realizar este trabajo. Para comprenderse mutuamente es menester hacerse de un vocabulario, ver cómo el otro llama a cada cosa, escuchar frases enteras e investigar los límites entre las palabras y su función; todo ello se hizo desde las letras que los religiosos utilizaban en su propio idioma, intentando atrapar en ellas los sonidos del náhuatl: *Ometochtli* o *Umothotli*, *teutl* o *teotl* o *teules*. Los religiosos escuchaban, jugaban con los niños de sus colegios, se acostumbraron al sonido de la lengua mexicana y corrían a escribir los vocablos que iban aprendiendo, vocablos que antes sólo habían sido expresados oralmente o mediante dibujos y cuyo significado al día siguiente dudaban haber comprendido.

Aquí entramos a una parte esencial del aprendizaje de una lengua, al establecimiento de una equivalencia entre conceptos, al reconocimiento de un concepto familiar en una palabra antes desconocida o, incluso, al reconocimiento en las palabras nahuas de palabras de idiomas conocidos anteriormente por la tradición cristiana. Los religiosos investigaron sobre la ascendencia de los indios y si habían tenido noticia del cristianismo; para ellos era un hecho que los naturales de estas tierras pertenecían a la estirpe de Adán, la cuestión era de cuál pueblo antiguo provenían. Encontraron en las lenguas indígenas mínimas semejanzas con el habla de los judíos, con la lengua de nórdicos

y la de los latinos aunque la apariencia física de los naturales desmentía cualquier filiación con ellos; también encontraron vestigios lingüísticos de que habían tenido noticia del Creador antes de la llegada de los españoles. Pero todo esto no dejaba de ser una vaga prueba de su procedencia adámica, en cuyo camino y transformaciones habían olvidado su procedencia y cualquier noticia que hubieran tenido sobre el Creador... si es que la habían tenido.

## **2. Dos culturas: problemas epistemológicos de traducción.**

Dos pueblos se encuentran por vez primera. Si atendemos a uno de los motivos de la conquista, la necesidad de comunicarse era la necesidad de dar a conocer el Evangelio. Los religiosos eligieron acercarse a los indios en su propia lengua, seguramente con el deseo de hacer accesible al indio el entendimiento del mensaje, tal vez con la convicción de que el cristianismo, religión universal, podía expresarse fielmente en cualquier idioma. Los misioneros se dieron entonces a la tarea de acostumar su oído a los sonidos del mexicano, de buscar equivalencias entre los vocablos y las maneras de expresión prehispánicas y castellanas, para poner el cristianismo en el marco conceptual de la lengua náhuatl: con sus conceptos, sus reglas, sus valoraciones y sus casos ejemplares; con los consiguientes errores y dificultades de quien se expresa en una lengua extraña por vez primera.

Probablemente así como al principio los religiosos asumieron que los indios tenían las mismas categorías culturales -pues encontraron entre los indios cosas parecidas a temas cristianos, como los sacramentos o algunas creencias, y consideraron que las diferencias eran errores-, así también asumieron que las categorías lingüísticas eran las mismas -esto es, que debía haber equivalencias y analogías entre ambos idiomas de modo que todo podía ser dicho fielmente en ellas- por ello encontraron semejanzas entre conceptos nahuas y la lengua hebrea, por ejemplo. Es así como tuvieron que desentrañar el significado de las metáforas y difrasismos nahuas, con las cuales expresaron después algunos conceptos cristianos: el “hombre búho” sustituyó a *demonio*, el “Dueño de la cercanía y la proximidad” tradujo algunas veces a *Dios*, el “merecido” o “macehual” al *hombre*, la “basura y estiércol” al *pecado*, “lo que está en el anillo” al *mundo*. Con esas equivalencias los misioneros prepararon a los primeros intérpretes y compusieron los primeros discursos

de evangelización; aunque tales paralelismos hayan sido, como hemos visto, poco apropiados.

Los primeros problemas de traducción surgieron de inmediato: además de que era difícil hacer una gramática náhuatl basada en la latina, los misioneros tenían muchas cosas que los indios desconocían y viceversa. Podemos ver las soluciones que los religiosos dieron a este problema en sus textos: aceptar equivalentes sin más, introducir palabras castellanas o latinas para nombrar realidades no existentes en el universo prehispánico y adecuar el significado de algunas palabras nahuas para expresar con ellas nociones cristianas. Las tres opciones fueron utilizadas en distintos casos, las tres presentan importantes problemas epistemológicos de traducción pues, para comprenderse, el significado de las palabras utilizadas debe ser compartido.

Hay varios ejemplos de la primera solución. Podemos decir en general que se opta por establecer equivalentes cuando una realidad existe en ambos universos culturales y está plenamente identificada y denominada en cada uno. Sin problema se podían usar las palabras nahuas para decir árbol, flor, animal, monte, etc., puesto que ambos pueblos conocían cada uno de estos objetos, estamos ante el uso referencial de las palabras. El problema surgió cuando alguna de ellas tenía un valor accesorio para alguno de los pueblos participantes del encuentro o cuando su significado iba más allá del uso referencial: *youalli* quiere decir noche y *ehécatl* significa viento, pero su conjunción, *youalli ehécatl*, “noche viento”, es uno de los nombres dados a la divinidad para señalar su carácter de ser invisible, como la noche, y no palpable, como el viento. La frase que aludía al “dios noche-viento”, *Tezcatlipoca* o *Quetzalcóatl* para los indígenas, fue empleado por los cristianos para significar al “dios espiritual” (este caso tiene que ver también con la tercera opción). El problema con el uso referencial de las palabras es que los indios, como bien se dieron cuenta algunos misioneros, daban valor divino a demasiadas cosas de la naturaleza: la noche es la noche como un monte es un monte, pero para los indios también eran una manifestación divina, una fuerza divina a la que se debía veneración. La conclusión en este caso: no hay equivalentes exactos, si dos palabras se usan como equivalentes debe cuidarse que sus valores accesorios no afecten, o afecten poco lo que se quiere decir; de no hacerlo surgen situaciones como algunas anteriormente mencionadas: los frailes tenían que amonestar a los indios para que no llamaran *teteu* (teules) a los españoles, se espantaban

porque los naturales “aborrecían el nombre de cristiano”, tenían que aclarar que “Santa María” no era todas las imágenes cristianas, etc... Por supuesto que la importancia de este problema dependía del contexto en que la palabra fuera usada, en el de la enseñanza del Evangelio era fundamental. Sahagún tenía razón: “hay que enseñar el verdadero valor de las cosas”, debían ser eliminadas las resonancias religiosas de las palabras prehispánicas, debía enseñarse a los indios que el viento no era nada más que viento y que la palabra *teotl* sólo correspondía al dios cristiano.

La segunda solución puede parecer la más adecuada para evangelizar: introducir palabras castellanas o latinas para referir realidades y nociones no existentes en el universo prehispánico. Con esto se evitaba el uso de alguna palabra inadecuada y, además, se prevenía la confusión de algún concepto prehispánico con el cristiano. Como se dijo en su momento, los misioneros usaron muchas palabras latinas y castellanas con este fin, algunas sólo fueron adecuadas fónicamente al náhuatl, otras fueron usadas tal cual: *Dios*, *Jesucristo*, *Spiritu Sancto*, *padre*, *igraciatzin*, etc. El problema aquí es que la introducción de nuevas palabras hacía incomprensibles los discursos de evangelización para los indios, porque ellos contenían palabras que les eran desconocidas. Con esta solución, los misioneros enfrentaron también un problema epistemológico: el de explicar esas nociones para que los naturales supieran de qué se les estaba hablando. Para evangelizar se introdujo una nueva palabra, pero con ella debía también incorporarse el conocimiento de una nueva realidad; si no era así, el trabajo evangelizador se reducía al mero nivel de las palabras, con lo que la recepción de estos textos no diferiría mucho de la temprana repetición de oraciones en latín por parte de los indios.

La tercera opción es también interesante: el empleo de palabras nahuas para designar conceptos cristianos, a veces con una mínima explicación de la variación de sentido. Hay muchos ejemplos de este caso: el uso de *mictlán* para decir *infierno*, de *teotl* en lugar de *dios*, de *tlacatecolotl* para referirse al *demonio* o el empleo de los compuestos *teotlatolpan* y *teotlamatiliztli* para decir *sagrada escritura* y *sabiduría divina*, respectivamente. Podemos resaltar varios problemas al respecto: los religiosos querían decir “sagrada escritura **cristiana**” y “sabiduría del Dios **cristiano**”, mientras que los indios habían usado estas palabras para referirse a la sabiduría de sus dioses y a los códices que daban testimonio de ella; *mictlán* es la denominación de un lugar muy diferente al infierno

cristiano, si bien son equiparables porque ambos son lugares de ultratumba; el *tlacatecolotl* prehispánico tenía menos poder e influencia del que puede tener el demonio cristiano; etc. En suma, la dificultad de esta opción es que, si bien bajo algún aspecto las nociones pueden ser equivalentes, cada una de ellas responde a una cultura diferente: nombran realidades culturales y tienen sentido en un contexto cultural definido. Los problemas epistemológicos de traducción se complican en este caso puesto que, además de que los religiosos nombraron sus propias nociones usando palabras nahuas, debieron asegurarse también de que los indios adoptaran el concepto cristiano y olvidaran el antiguo significado prehispánico; en otras palabras, si los misioneros querían ser bien entendidos debían lograr que los naturales al escuchar *tlacatecolotl*, por ejemplo, entendieran que se trataba del demonio cristiano y no de la persona con aspecto de búho que espantaba de noche. Incluso no sólo se trata de la adopción de un nuevo concepto bajo la antigua palabra, sino del conocimiento y aceptación de otra visión del mundo: el *mictlán* prehispánico, el lugar frío de los muertos al cual llegaban quienes morían de enfermedad, debía ser entendido como un sitio en llamas a donde iban todos los que obraban mal en vida, en donde recibirían el castigo por sus pecados. Los religiosos debían enseñar otros principios de organización del universo para darse a entender.

Hay que advertir, por lo tanto, que estos problemas de traducción rebasan el nivel lingüístico, tienen que ver con la diferencia de categorías lingüísticas, con que éstas están íntimamente relacionadas con las categorías culturales. Una cosa es comprender el nuevo mundo según las categorías de la cultura europea y otra muy distinta es querer que el indio entienda su mundo y actúe él según las categorías culturales del cristianismo; una cosa es que los religiosos establezcan equivalencias entre palabras nahuas y castellanas para componer textos de evangelización y otra muy distinta que los indígenas entiendan en sus palabras nahuas los conceptos cristianos. Los religiosos querían expresar un mundo ajeno a los indios en náhuatl, con este fin salpicaron sus discursos nahuas con palabras latinas y castellanas, compusieron nuevos vocablos y dieron un nuevo sentido a las palabras de la lengua mexicana. Ello hace que, si bien los discursos nahuas de evangelización tienen un contenido cristiano, en los oídos de los indígenas podía perdurar el sentido prehispánico, a pesar de la extrañeza que les haya podido causar la reformulación de sus discursos y la presencia de palabras desconocidas, pues, la sustitución de significados y de referentes no

es algo que se decida o se cambie con la sola intención de hacerlo al hablar. Si queremos comunicarnos el significado debe ser compartido, esto es, el que recibe el discurso también debe conocer los significados que el emisor otorga a los conceptos empleados; si no es así, aunque se usaran las mismas palabras cada uno estaría hablando de asuntos diferentes.

No está de más señalar que problemas similares se hubieran enfrentado si los franciscanos hubieran optado por la castellanización de los naturales, como lo hicieron en algunos casos y sobre todo hacia el siglo XVII. La labor franciscana entonces hubiera sido doble: enseñar el Evangelio y la lengua castellana a los indios, a millones de indios. Castellanizar al indígena hubiera sido también enseñarle un idioma muy diferente de los suyos, con el cual hubiera tenido dificultades en la pronunciación y en el uso de vocablos, pues también hubiera buscado equivalentes en su propia lengua para poder comprender. Para que los naturales se expresaran en castellano debían ser obligarlos a expresarse en categorías ajenas, con problemas similares de comprensión a los expuestos en este trabajo: los indios se habrían expresado con las palabras aprendidas de los religiosos, con las equivalencias conceptuales establecidas por ellos. De esta manera, preguntar a los indios sobre sus ídolos, sus pecados o sus costumbres morales era creer que los indios tenían algo que correspondía a las características y definiciones propias de “ídolo”, “pecado” y “moral”; esto es, las preguntas supondrían que el indio realiza las mismas distinciones entre las cosas y con los mismos criterios. Igualmente, al preguntar así, se esperaría de antemano un tipo de respuesta, para obtenerla se podría cercar al indio, detallar y precisar la pregunta hasta que respondiera aquello que se quisiera escuchar, pero tampoco así se tendría la certeza de que las respuestas de los indios fueran sinceras y las equivalencias y analogías adecuadas.

Conforme se comunicaban más con los indios y aprendían mejor el náhuatl, los misioneros se percataron de que habían cometido muchos errores en el uso de la lengua mexicana al principio de la evangelización y descubrieron que, por esta razón, los indios no comprendían bien algunos temas de la doctrina cristiana ni dejaban sus antiguas creencias. Lo primero se debió a que algunas fórmulas nahuas utilizadas por los misioneros eran inadecuadas -como el caso de la composición del término *meteitohtica* para referirse a la Santísima Trinidad-, o bien a problemas gramaticales -como la ausencia de una distinción de géneros en los numerales nahuas-, así como al desconocimiento inicial de los usos y

significados precisos de algunos conceptos de la lengua mexicana. Lo segundo, además de que los indios no querían o no podían abandonar sus antiguas creencias, probablemente se debió también al hecho de que persistía para ellos el concepto prehispánico de sus palabras: el diablo se debilitó al volverse *tlacatecolotl*, el infierno se volvió *mictlán*, por lo que los naturales siguieron sin darle importancia a las obras y a la búsqueda de la salvación en el más allá; asimismo Dios continuó siendo *Ipalnemoani* o *Moyocoyani* como antes de la llegada de los españoles. Para lo primero muchos religiosos se dieron a la tarea de corregir y revisar los textos de evangelización, para lo segundo no les quedó más que continuar con el adoctrinamiento.

### **3. Antiguos y nuevos conceptos, un horizonte común para entenderse.**

A pesar de todos estos problemas, el uso del náhuatl para evangelizar continuó al menos hasta finales del siglo XVI. Incluso se emplearon discursos prehispánicos con este fin aunque con mínimas modificaciones: pusieron el nombre de *Dios* o *Jesucristo* donde decía *Tecaztli-poca* o *Huitzilopochtli*, y añadieron frases de agradecimiento al Dios cristiano o a la virgen. Ello lo hicieron personajes como Olmos en la primera mitad del siglo XVI y Bautista de Viseo hacia finales del mismo. Aunque este último ya era capaz de identificar la dependencia de algunas frases nahuas con asuntos prehispánicos y se dio cuenta de la fuerza de la costumbre en los indios, persistió en la idea de lograr que los indios olvidaran sus antiguas creencias y pidió mayor empeño en el adoctrinamiento y en la observación de las cosas de indios para no cometer más errores. El trabajo de fray Juan Bautista, su conocimiento del náhuatl, los errores que logró advertir en las traducciones y, a pesar de ello, su opinión de que el náhuatl debía seguirse empleando para evangelizar, recuerda las palabras de Molina:

...la fe se alcanza oyendo, y lo que se ha de oír ha de ser la Palabra de Dios, y ésta se ha de predicar en la lengua que los oyentes entiendan, porque de otra manera (como lo dice el mismo San Pablo) el que habla será tenido por bárbaro. Y para declararles los misterios de nuestra santa fe, no basta saber la lengua como quiera, sino entender bien la propiedad de los vocablos y maneras de hablar que tienen, pues, por la falta de esto, podría acontecer, que habiendo de ser predicadores de verdad, lo fuesen de error y falsedad.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Prólogo al lector. Citado también por Juan Guillermo Durán, “Los instrumentos americanos de pastoral”, p. 757.

Muchos religiosos no habían alcanzado el manejo completo del náhuatl, de ello también da noticia fray Juan Bautista todavía hacia finales del siglo XVI, por lo que se habían convertido en predicadores de “error y falsedad”. Debemos tener en cuenta que los religiosos se empeñaron en el aprendizaje del náhuatl para “predicar la verdad”, sin embargo, mientras persistieron recovecos desconocidos de la lengua mexicana y, sobre todo, mientras los indios no olvidaran el significado prehispánico de sus vocablos, el resultado fue la “predicación del error”. Por supuesto que los misioneros debían aprenderse los vocablos y maneras de hablar, pero no olvidemos que, tanto con el uso de imágenes como con el de las palabras nahuas para evangelizar, se expresaba una nueva manera de ver el mundo, pues se intentaba expresar una realidad ajena a la prehispánica: la del universo cristiano. Los misioneros construyeron así un suelo común para establecer comunicación con los naturales del nuevo mundo: bajo la forma del náhuatl ofrecieron el contenido de la fe cristiana, un mensaje nuevo en un lenguaje familiar a los indios; pero la diferencia de categorías culturales y lingüísticas, la diferencia de mundos, ocasionaron confusiones en la comunicación.

Por supuesto que los religiosos aprendieron el náhuatl progresivamente y progresivamente también descubrieron errores y problemas de comprensión que fueron resolviendo. Del mismo modo, los indios fueron adoptando paulatinamente el mensaje de los religiosos, de tal manera que se les fue haciendo familiar aunque ello no implicara necesariamente el abandono de sus antiguas creencias. Si atendemos a las tres etapas de evangelización -que mencionamos en los antecedentes de este trabajo-, podemos decir que primero prevaleció el desconcierto de los misioneros ante la dificultad y variedad de las lenguas indígenas: los frailes sólo podían recurrir a rezos para apoyar la evangelización por medio de intérpretes y persistir en su intento por aprender el idioma de los naturales. El desánimo se presentaba cada vez que descubrían “que lo que un día habían entendido, al día siguiente parecía no ser así”, cuando se topaban con la apatía de los indios quienes eran parcos en hablar, por lo que no aprendían mucho de ellos y se sentían inseguros con sus progresos.

El optimismo surgió cuando contaron con la ayuda del niño Alonsito, cuando los primeros franciscanos lograron aprender algo de la lengua de los indios y se animaron a componer textos de evangelización en náhuatl. Probablemente fue entonces cuando los

religiosos creyeron que algunas palabras nahuas significaban lo mismo que algunos conceptos de la tradición cristiana: juzgaron que los indios tenían una noción de pecado, del paraíso, del infierno y de lo espiritual con mínimas diferencias respecto a las nociones cristianas. En consecuencia, su labor era tomar esas expresiones y usarlas para nombrar la noción cristiana, aunque en el discurso hubiera que precisar algunas de sus características propias dentro del cristianismo. Fue también en este periodo cuando usaron los *huehuehtlahtolli* prehispánicos para evangelizar, cuando se creyó que la simple sustitución de los nombres de las divinidades por el de Dios, o con la atribución de ellos a la divinidad cristiana, bastaba para usarlos en la evangelización. Hay quienes milagrosamente, aunque con mucho trabajo, en medio año se hicieron del náhuatl, según lo atestiguaron Motolinía y Mendieta. Olmos, Molina y Sahagún fueron los más grandes concedores de la lengua mexicana, de los primeros que realizaron vocabularios y gramáticas de la lengua náhuatl, aunque no por eso dejaron de señalar que fueron muchos los obstáculos que tuvieron que sortear y resolver. Estos misioneros conocieron las riquezas de la lengua mexicana, corrigieron algunos errores de quienes ya manejaban la lengua de los indios, propusieron otras maneras de decir, se adecuaron a los modos de hablar prehispánicos y se animaron a construir nuevas palabras para expresar algunas cuestiones de la fe. Sin embargo, ante las divergencias advertidas en las nociones prehispánicas con respecto a las cristianas y ante la frecuente falta de palabras adecuadas, emplearon también palabras castellanas, muchas veces acompañadas de sus *análogos* nahuas, con el fin de evitar una mala comprensión o confusión con la noción prehispánica: *iceltzin teutl Dios tlahtohuani*.

En esta época optimista los religiosos observaron la devoción de los indios que asistían en multitudes a las solemnidades de la iglesia. Sin embargo, los indios continuaban con sus antiguas creencias: el uso de sus textos antiguos, aunque con modificaciones cristianas, y la persistencia del significado prehispánico de sus conceptos les permitía incluir los temas cristianos en su visión del mundo. El indígena se había familiarizado con los rituales cristianos, con las palabras extrañas que salpicaban los discursos de los evangelizadores y con las equivalencias desafortunadas que establecieron los misioneros en las traducciones de la doctrina cristiana al náhuatl: los indios profesaron herejías sin saberlo cuando tomaron en un sentido lo que los misioneros pronunciaron con otro, persistieron en

sus ideas sobre el universo y la muerte porque les siguieron hablando del *mictlán* y del *Totecuiyo in ilhuicahua in tlaltipacque in Mictlane*.

Cuando los misioneros se dieron cuenta de todo esto comenzó la etapa de pesimismo, la de crítica de resultados; dudaron entonces de la sincera y completa conversión de los indios. Los misioneros descubrieron que los neófitos no habían comprendido cabalmente la doctrina, sus deberes cristianos y la función de los sacramentos. Descubrieron que muchas de estas dificultades se debían a problemas de traducción: era muy probable que si los indios no confesaban todos sus pecados, o confesaban asuntos que no eran pecados, era porque no entendían la noción cristiana de pecado, como advertía primero Alonso de Molina y Juan Bautista muchos años después.

Hay sin embargo temas más graves -como el de la Santísima Trinidad que tratamos en su momento- cuya dificultad para enseñarlos va más allá de la incompreensión por parte de los indios. Los frailes no habían advertido que algunas fórmulas compuestas por ellos en náhuatl, usadas para enseñar la doctrina cristiana, podían tener para los indios un sentido distinto del que ellos pretendían comunicar; por esta razón los misioneros enseñaban, sin saberlo, herejías a los indios: las herejías provocadas por los errores de los frailes en su manejo del náhuatl... la “predicación de la falsedad”. Quien sabe cuánto tiempo prevalecieron estos equívocos, lo único que sabemos es que durante el siglo XVI se prohibieron algunas obras en lenguas indígenas porque se descubrió que tenían errores de traducción<sup>2</sup> y que hacia finales del mismo siglo fray Juan Bautista describe algunos casos de errores en el náhuatl y propone soluciones.

Dado que el conocimiento de las cosas de indios y su lengua fue progresivo, podemos decir que no era que los indios hubieran reincidido en sus antiguas creencias hacia finales del siglo XVI, sino que hasta ese momento los religiosos se percataron de la

---

<sup>2</sup> Manuel Castro y Castro, “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI”, nos señala que la edición de 1546 de la obra de fray Alonso de Molina, *Doctrina cristiana breve traducida en lengua vulgar*, fue mandada recoger por la Inquisición hasta que se corrigieran errores (p. 499). Además, nos dice el mismo autor, que se retiraron algunas obras en náhuatl porque estaban prohibidas en lengua vulgar, tal es el caso de la traducción que hizo Molina de los “Evangelios de todo el año y las horas de Nuestra Señora” (p.498) y de la traducción de los “Evangelios y epístolas de las misas de todo el año traducidos a la lengua mexicana” de fray Arnaldo de Bassac (p. 510). Uno de los casos más conocidos y polémicos de traducción a las lenguas indígenas fue el de fray Maturino Gilberti, cuyo *Diálogo de doctrina Xpistiana en lengua michoacana* (prensa de Juan Pablos, 1559) fue objeto de una cuidadosa revisión por parte del Consejo de Indias. Ver una descripción detallada de los problemas de traducción en esta obra en Joseph Ignasi Saranyana, *Teología en América Latina*, p. 80-83.

sobrevivencia de lo prehispánico y de su refugio en el ámbito privado. Fue entonces cuando los religiosos aceptaron que los indios no eran “tabulas rasas” en las cuales se podía inscribir el Evangelio sin resistencia alguna. Un engaño o inadvertencia de tantos años hace sospechar o bien que los indios repetían una y otra vez lo aprendido de los frailes sólo por congraciarse con ellos y obtener así protectores, o bien que la conversión sólo abarcaba el *aspecto externo*, esto es, que los indios bien cumplían con las ceremonias cristianas en lo público, sin que eso afectase a su “espíritu idólatra”; en su corazón los indios seguían creyendo en las enseñanzas de sus antepasados. Así, a pesar de su optimismo, Mendieta nos dice:

Aunque estos siervos de Dios por una parte tenían hartos contento de ver cuán bien acudía la gente a sus predicaciones y doctrina, por otra parte les parecía que **aquel concurso de indios a la iglesia, más sería por cumplimiento exterior** por mandado de los principales para tenerlos engañados, que por moverse el pueblo por voluntad propia y buscar el remedio de sus ánimas, renunciando la adoración y culto de los ídolos.<sup>3</sup>

Al probable fingimiento de los indios en la práctica del cristianismo sumemos el hecho de que ellos también tenían creencias y costumbres antiguas que intervinieron en su aceptación de la fe, las cuales no podían ser olvidadas y abandonadas fácilmente. Los indígenas acostumbrados a su propia lengua continuaron con sus antiguos conceptos, inconscientemente o por conveniencia recitaban la doctrina cristiana pero no temían el castigo del otro mundo –sea porque no lo aceptaban o porque no comprendían que el mundo sobrenatural cristiano era diferente al suyo-, acomodaron en su mundo lo que se mostraba extraño en los discursos nahuas de evangelización, de la misma manera que tuvieron lugar para el dios y los santos de los vencedores en su antiguo panteón y en sus altares.

Ante todo esto, no es raro que haya habido dificultades en la evangelización y que haya persistido la sospecha de idolatría en el cristianismo profesado por los indios. Con todo, los religiosos siguieron adelante porque asumieron desde el principio que los indios estaban en el error: trataron a los indios como hombres dotados de razón, como españoles, como cristianos descarriados, como si la religiosidad indígena fuera una negación del Dios cristiano, una cosa del demonio de la tradición evangélica. Sin embargo, abandonar el *error*

---

<sup>3</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XX, p. 375. Subrayado mío.

cuando se comparte un mismo horizonte de sentido es viable; pero cuando no, cuando se trata de abandonar la tradición propia, sus presupuestos, en una palabra, la cultura propia, es otro problema. Mostrar la propia cultura no basta para que otro rechace la suya, para ello habría que convencerlo y lograr que rechazara y olvidara sus antiguas creencias. Sólo así aceptaría con mejores resultados lo nuevo, que en el caso que ahora nos ocupa es muy delicado pues “lo nuevo” consiste en **la** religión, en el cristianismo que se asume como la única fe válida que no admite discrepancias, que en el siglo XVI era objeto de fuertes críticas y cismas, razón por la cual los frailes debían ser muy cuidadosos en sus enseñanzas para evitar nuevas herejías.

Sin embargo, los indios no son *tabulas rasas* ni puede haber una traducción unívoca de los asuntos cristianos, por lo que siempre habrá problemas en su conversión. Así las cosas, los misioneros decidieron poner más empeño en la evangelización y aprendizaje de las lenguas indígenas para intentar salvar las distancias culturales y lingüísticas, se propusieron mostrar el ejemplo cristiano y repetir una y otra vez la palabra del Evangelio y, sobre todo, se mostraron dispuestos a aceptar que los resultados de esta labor sería una mezcla de elementos culturales y lingüísticos de ambas tradiciones.

### 3.1. DISTANCIA CULTURAL Y LINGÜÍSTICA

En la primera parte de este trabajo, *cultura*, se describió cómo la tradición de los evangelizadores y conquistadores determinó su interpretación de las cosas de indios y sus acciones en el nuevo mundo. En la segunda parte, *lenguaje*, se puso mayor atención a la cuestión de la diferencia cultural según la manera en que ésta se reflejó en el lenguaje y los problemas que surgieron en torno a la traducción de la doctrina cristiana al náhuatl. Pasemos ahora al tema correspondiente a esta tercera sección, *evangelización*, donde retomaremos lo dicho anteriormente sobre la diferencia cultural y lingüística, acentuando la cuestión de la **distancia**: la dificultad de comprender e interactuar con una cultura de la cual no se había tenido anteriormente noticia alguna.

Para ello, es necesario centrarse en lo que define a una cultura, en las categorías a través de las cuales se mide la realidad, a través de cuales se acerca y se mide a otra cultura. Veremos así que encontrarse con algo anteriormente desconocido requiere, por una parte, incluirlo en el mundo propio y, por otra, verbalizar esa realidad para asimilarla, aunque los cánones de los que se parte pudieran no ser del todo adecuados. Asimismo, veremos que la comunicación con un pueblo extraño requiere de la traducción para dar a conocer la doctrina cristiana -según el tema que nos ocupa-, aunque ello implique siempre pérdida de significado y una gran dificultad para descifrar el idioma desconocido.

La interpretación fue necesaria para salvar la distancia que separaba a los evangelizadores de los indios, aunque ella implicara no poder deshacerse completamente de las propias categorías. La convivencia continua entre ambos pueblos, a lo largo del siglo XVI, hizo que unos y otros se entendieran mejor, aunque siempre quedaron supuestos e intereses inamovibles. Así las cosas, los misioneros decidieron continuar con su labor evangelizadora, aunque no se lograra destruir completamente la religiosidad prehispánica.

#### 1. Cultura y lenguaje.

La cultura surge del contacto del hombre con el universo: el hombre imagina una explicación acerca de lo extraño, idea una organización de lo que parece caótico y busca

maneras de modificar y aprovechar lo que le es ajeno; así dota de sentido a lo que hay y siente seguridad ante lo que lo rodea: se forma ideas claras sobre lo que son las cosas, sobre lo que es él mismo y su lugar en el cosmos<sup>1</sup>. La cultura comprende todo lo que es *humano*: creencias, costumbres, valores, lenguaje, instituciones y prácticas, incluso las habitaciones en que se vive y los trastos en que se come son considerados cultura. Hablamos así de la cultura náhuatl, cuyos pueblos, según la versión de Motolinía, se asentaron en el *Anahuac*<sup>2</sup>, se consideraban procedentes del 5° Sol<sup>3</sup> y sabían la leyenda de los seres pertenecientes a las cuatro épocas anteriores, eran capaces también de contar el tiempo, inventaron modos de cultivo, tenían una organización social y moral determinada, se relacionaban con la naturaleza de manera religiosa, se comunicaban con sus divinidades por medio de los sueños y las alucinaciones provocadas con diversas sustancias naturales y creían que a través de cantos, bailes y otros rituales podían obtener de ellas, de la naturaleza, lo necesario: lluvia, mejores cosechas, victoria en las guerras, etc. La seguridad proviene del saber sobre el mundo, del cumplimiento para con los dioses y de la conservación del orden establecido.

Característica básica de la cultura es que pertenece a *una comunidad*. Ésta, ante un ambiente dado, inventa formas de subsistir en el entorno, ello implica tanto la creación de instrumentos para hacerse de lo necesario, como la conformación de ideas acerca de lo real, para clasificar la realidad que tiene ante ella, determinar la importancia y accesibilidad a las cosas, establecer maneras de relacionarse con ellas y con los demás miembros de su comunidad; todo esto deriva en los usos y costumbres, las instituciones y los rituales. Dado que hay ambientes diferentes -condiciones climáticas diferentes, flora y fauna distintas en

---

<sup>1</sup> José Ortega y Gasset, *Misión de la universidad y otros ensayos afines*, 5° ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1968. p. 29: “La vida es un caos, una selva salvaje, una confusión. El hombre se pierde en ella. Pero su mente reacciona ante esa sensación de naufragio y perdimiento: trabaja por encontrar en la selva ‘vías’, ‘camino’; es decir: ideas claras y firmes sobre el universo, convicciones positivas sobre lo que son las cosas y el mundo. El conjunto, el sistema de ellas es la cultura en el sentido verdadero de la palabra; todo lo contrario, pues, de ornamento. Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento.”

<sup>2</sup> *Memoriales*, p. 19-20: “...*Anahuac* [sic], que quiere decir ‘tierra grande cercada y rodeada de agua’ y más particular y especial interpretación quiere decir ‘mundo’”. Así pues, decir que “se asentaron en el *Anahuac*” es decir que “se asentaron en el mundo”.

<sup>3</sup> Sobre la leyenda de los 5 soles ver a Motolinía, *Memoriales*, p. 388 y ss. Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 163 y ss., cuenta de los “acabamientos y fines” de este mundo. Miguel León-Potilla, *La filosofía náhuatl*, p. 98 y ss., reúne varias versiones de esta leyenda.

cada región del planeta- hay también formas distintas de interactuar con el entorno y de explicarlo; añadamos a esto la complejidad de la inventiva humana, el contacto entre los pueblos y la antigüedad de las comunidades, por lo cual incluso en ambientes similares dos o más grupos humanos pueden tener ideas diversas acerca del mundo. Aceptemos, entonces, que hay culturas diferentes. En América central, por ejemplo, se han distinguido grupos culturales diversos, con lenguas diferentes y grandes divergencias en sus usos y costumbres; como se ve, por ejemplo, cuando comparamos a los mayas con los mexicas o con los zapotecas.

Así, la cultura está constituida por ideas y prácticas que se han conformado con el tiempo, que se comunican de generación en generación y se modifican según diversos factores. La conservación de ellas es lo que llamamos *tradicición*: los usos, las ideas, las costumbres que se conservan a través del tiempo y siempre influyen aunque no tengamos conciencia de ello<sup>4</sup>, porque son ideas vitales, porque son convicciones que se tienen de que las cosas y el hombre son así y de que se debe obrar de determinada manera, en ellas se fundamenta la existencia de un pueblo. De aquí el terror y posterior dejamiento de los indios cuando su tradición fue atacada, cuando los frailes destruyeron templos, estatuas y códices prehispánicos; de aquí también la conservación, no siempre oculta y frecuentemente mezclada con elementos cristianos, de las antiguas tradiciones que a veces parecía ser reincidencia en lo prehispánico. La tradición determinó también la manera en que los frailes describieron el nuevo mundo: encuentran en América infieles e idólatras, demonios diversos, milagros que anunciaron la evangelización y hechos históricos que la justifican.

---

<sup>4</sup> George Gadamer, *Verdad y Método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ediciones Sígueme, 9<sup>o</sup> ed, Salamanca, 2001, p. 348: “Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento.” En p. 349: “...al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamiento.... La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos.” Y p. 350: “...nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición.”

Lo más visible de una cultura son sus instituciones, sus ritos, sus herramientas, su idioma, sus construcciones. Sin embargo, el sentido que anima a cada uno de estos elementos no es evidente: ellos suponen un *marco conceptual*, un conjunto de categorías, conceptos, normas, valores y reglas gracias a los cuales se determina lo que es posible concebir, lo que es creíble, lo que puede hacerse, etc. Los conceptos determinan lo que hay, las categorías dicen cuáles y cuántos tipos de eventos y cosas hay, los valores los califican mientras que las normas y las reglas establecen las relaciones que existen o podemos establecer entre ellos. Así, los ritos religiosos dependen de una idea de la divinidad y de las relaciones que hay y podemos establecer con ella: no es lo mismo que dios sea concebido como inmanente a la naturaleza, a que se le considere trascendente al mundo; tampoco es lo mismo una divinidad material que una espiritual.

Tanto la tradición como el marco o esquema conceptual nos remiten al lenguaje. La relación entre el lenguaje y la cultura es íntima, tanto que la primera ordenación de la realidad se realiza a través del lenguaje: cuando se nombra la realidad se la divide, se distinguen objetos, se valora a cada uno de ellos (por ejemplo, otorgándoles la calidad de masculino, femenino o neutro), se distinguen unos de otros (las cualidades, adjetivos, son diferentes de las acciones, verbos) al mismo tiempo que se relacionan entre sí: en la lengua se manifiesta la organización del mundo<sup>5</sup>. En nuestro contacto con el mundo nombramos cada sensación, más bien, agrupamos sensaciones y, como si constituyeran un solo objeto, le damos un nombre; luego relacionamos de maneras diversas esas agrupaciones con otras, mediante los nombres que les hemos otorgado, conformando así nuestro mundo, *verbalizando* la realidad, otorgándole sentido, el cual será comunicado de generación en generación: mediante el lenguaje podemos transmitir las ideas, las creencias acerca del

---

<sup>5</sup> Wilhelm von Humboldt, *Sobre el origen de las formas gramaticales y sobre su influencia en el desarrollo de las ideas*, Carta a M. Abel Rémusat - Sobre la naturaleza de las formas gramaticales en general y sobre el genio de la lengua China en particular. Trad. de la versión francesa de A. Tonnelé, 1859, Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1972, p. 35: “Y la lengua, para adaptarse a las necesidades del pensamiento, debe, en la medida de lo posible, reproducir su organismo en su propia estructura. Si no, la lengua, que debe erigirse como símbolo en todo, sería un símbolo infiel e imperfecto de aquello a lo que se halla más inmediatamente unida. Mientras, por una parte, *la masa de las palabras que posee da la medida de la extensión del mundo que abarca*, por otra, *su estructura gramatical representa*, por decirlo así, *la idea que se forma del organismo del pensamiento.*” Subrayado mío. Humboldt dice que la palabra tiende inmediatamente a la representación de las cosas mientras que el pensamiento tiende a la forma, a las relaciones entre las palabras.

mundo, en suma, al lenguaje se debe la tradición<sup>6</sup>. De tal manera están relacionados que es difícil distinguir entre el lenguaje y lo que se nombra a través de él, pues *verbalizar* algo es darle existencia en nuestro mundo: diferenciarlo y separarlo de otros elementos, valorarlo como objeto, acción o cualidad, esto es, presentarlo como sustantivo, verbo o adjetivo<sup>7</sup>; por ello no hay una traducción exacta, palabra a palabra, tal parece que la única palabra adecuada a la idea o realidad que se expresa es la del texto original, el primero.

Hay también correspondencia entre una lengua y una visión del mundo: cada comunidad, en su encuentro con el exterior, agrupa sensaciones y las nombra de tal manera que todo lo que existe para ella, como todo lo que es posible concebir, tiene manera de ser expresado; pero esas agrupaciones pueden diferir de una comunidad a otra, lo mismo que los nombres que se les otorga<sup>8</sup> y las relaciones que se establecen entre ellos. Así por ejemplo, los difrasismos nahuas: lo que en castellano es la conjunción de dos palabras, dos objetos por medio de dos sustantivos como “flor y canto”, es para el hablante de la lengua náhuatl un solo concepto, la mención de dos aspectos de una sola cosa: “poesía”. Sobre esto es interesante que Miguel León-Portilla, cuando llega a la conclusión de que existe una sola divinidad para los antiguos mexicanos, *Ometéotl*, el “dios dual”, dice:

---

<sup>6</sup> W.V. Orman Quine, *Palabra y objeto*, p. 39: “Hemos reflexionado hasta ahora, de un modo general, acerca de cómo las irritaciones de la superficie sensible engendran, a través del lenguaje, el conocimiento del mundo. Uno ha aprendido a asociar palabras con palabras y con otros estímulos de tal modo que se produzca un algo reconocible como *discurso acerca de las cosas, indistinguible de la verdad acerca del mundo.*” Subrayado mío. Ver también p. 16: “Los verdaderos recuerdos son en su mayor parte huellas no de sensaciones pasadas, sino de pasadas conceptualizaciones o verbalizaciones.” Y la tradición es, a fin de cuentas, conservación: recuerdo y reactualización de esos recuerdos.

<sup>7</sup> Ya en sus *Categorías*, Aristóteles da un tratamiento de las cosas desde lo lingüístico. Es interesante que, en la traducción de Miguel Candel Sanmarín, Ed. Gredos, Madrid, España, 1994, p. 31, nota 5, dice: “Conscientemente respetamos la vaguedad del *légesthai* (‘decirse’, ‘llamarse’) aristotélico, pues ello responde perfectamente, creemos, a la triple ambigüedad de su referencia. En efecto, ¿denota expresiones lingüísticas, objetos extralingüísticos o, lo que es más probable, unos y otros a la vez: objetos extralingüísticos en cuanto expresados lingüísticamente? En segundo lugar, descartando la referencia exclusiva a objetos reales: ¿se refiere a las expresiones como tales, como meras palabras, o bien a sus contenidos conceptuales? Por último, ¿hay que ver en la propia expresión *légesthai* un uso *terminológico*, es decir, con significado restringido por una definición, o bien un término genérico, del lenguaje cotidiano? Dada esta triple ambigüedad (que Aristóteles no resuelve porque ni siquiera la percibe como tal), que recorre en su totalidad el tratado de las *Categorías*, hay que descartar traducciones rotundas y excluyentes como la Patricio Azcárate (‘palabras’) o la de Eugen Rolfes (‘Worte’), o incluso la de Tricot (‘expressions’): es preferible a todas ellas la de Ackrill (‘things that are said’: ‘cosas que se dicen’), que conserva el sentido pregnante genuinamente aristotélico.”

<sup>8</sup> George Steiner, *Después de Babel...*, p. 266: “Cada lengua selecciona, combina y ‘repudia’ ciertos elementos extraídos de la suma potencial de los datos perceptuales”

Quizá como una resonancia de un pensamiento anclado en la dualidad de *Ometéotl*, nos encontramos en la lengua náhuatl, como una especie de necesidad, el *difrasismo*. Los nahuas, cuando quieren describir más cabalmente cualquier cosa, mencionan siempre dos aspectos de ella, como para lograr que de su unión salte la chispa que permita comprender. Su tendencia intuitiva los llevó así a forjar designaciones especiales para suscitar en la mente humana la *visión* –no abstracta y fría como la *idea aristotélica*- sino rica en contenido, viviente, dinámica y al mismo tiempo de valor universal. Los siguientes ejemplos –clásicos difrasismos-, flor y canto, hablarán por sí mismos:

*in cuéitl in huipilli*: la falda, la camisa: la mujer vista en su aspecto sexual.

*in ahuéhuatl in póchotl*: el sabino, la ceiba: la autoridad, en cuanto ofrece protección.

*in atl in tépetl*: agua y cerro: el pueblo.

*topco petlacalco*: en morral y en caja: en secreto.

*tlilli tlapalli*: tinta negra y roja: escritura o sabiduría.<sup>9</sup>

Además de conceptos propios prehispánicos, tenemos aquí asociaciones, agrupaciones y selecciones propias de la cultura indígena: los religiosos descubrieron que al decir “agua y cerro” los indios se referían al pueblo -o al contrario: que la palabra utilizada para decir pueblo podía descomponerse en dos palabras-, pero ¿de qué manera se asocian el agua y el cerro con la noción “pueblo”? ¿Cómo expresa este difrasismo aspectos propios y, desde el punto de vista que constituyó este concepto, aspectos importantes de lo que es un pueblo? Mejor que este caso se ha explicado “tinta negra y roja” como sabiduría o escritura porque los antiguos sabios usaban estos colores en sus códices y eran ellos los que poseían el saber; sin embargo, no en todos los casos es tan clara, para alguien extraño, la asociación.

Tal parece que, si bien pueden modificarse en mayor o menor medida las ideas que tenemos acerca del mundo, no se cuestiona el propio esquema conceptual. Al menos así sucedió con los franciscanos del siglo XVI: ellos vieron lo que encontraron a su paso desde sus propias convicciones y conceptos y, aunque eventualmente cedieron ante alguna otra

---

<sup>9</sup> Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 177-178. La mayoría de estos difrasismos fueron también usados en los textos de evangelización compuestos por los franciscanos. Por supuesto, el problema es mayor en los difrasismos usados con fines religiosos, como el caso señalado páginas atrás: *yohualli-ehécatl*. Serge Grizinski, *La colonización de lo imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. Jorge Ferreiro, FCE, Cuarto Centenario 1492-1992, México, 1991, p. 161, advierte: “Una misma fórmula puede designar los referentes más diversos: de ese modo *xoxouhqui coacihuiztli*, ‘la fatiga verde oscuro de la serpiente’ es según los casos el dolor de hombro, de pecho, de estómago, la fiebre, el dolor de garganta, de muelas o de ojos, la fractura, los dolores de parto, etc. Así es como más de 10 expresiones distintas designan el fuego o el agua.”

idea que se les presentó y se maravillaron con las cosas de indios, las más de las veces trataron de explicar la novedad dentro de su propio esquema conceptual.<sup>10</sup> Si volvemos a los coloquios de 1524 y atendemos a la resistencia de los indios ante los discursos de los Doce, podemos decir también que los indios estaban completamente convencidos de sus propios saberes sobre lo divino, las palabras de los doce franciscanos no los iban a hacer cambiar de parecer tan fácilmente. Por supuesto, mayores problemas se presentan cuando el encuentro es entre dos comunidades que tienen ideas muy diferentes entre sí, por lo que también serán mayores las dificultades para comprenderse mutuamente.

## 2. Categorías culturales.

Se *categoriza* la realidad desde el momento en que se reúnen sensaciones y se las nombra, después esas unidades se agrupan según diversos criterios en otros rubros y así sucesivamente. Es lo que hemos venido llamando *categorías*: lo que el mundo nos ofrece es clasificado como objetos, relaciones, procesos, acciones, etc... y ellos, a su vez, son incluidos en otros grupos: real, natural, ficticio, sobrenatural, social, público, privado, científico, estético, erótico, moral, posible, falso, cierto, prohibido, bueno, malo, etc. Tenemos pues distintos tipos de categorías en una misma cultura. La cuestión reside en que diferentes pueblos tienen distintos criterios de agrupación: una comunidad resalta aspectos de la realidad que no son siquiera distinguidos por alguien ajeno<sup>11</sup> a ella, de tal manera que

---

<sup>10</sup> Dice Luis Villoro: “Sahagún puede admitir el discurso del otro hasta un límite: hasta el momento en que niega la creencia básica que otorga sentido a su propia vida y a la presencia de la cristiandad en América. No puede negar lo que el otro le muestra, pero tampoco puede negar su propia interpretación del mundo, que lo constituye. Tiene entonces que conjurar la visión del mundo que el otro le presenta para incardinarla en la propia.” En “Sahagún o los límites del descubrimiento del otro”, p. 22.

<sup>11</sup> No me refiero aquí a que en América, por ejemplo, existen frutas y animales que eran desconocidos en Europa antes del descubrimiento, sino a aquellos aspectos de la realidad que son fundamentales para un grupo humano, como la distinción de varias tonalidades del color blanco para los esquimales, y que pueden ser pasados por alto por quienes no vivimos en las mismas condiciones. De igual manera sucede cuando a elementos de la naturaleza, como el rayo o la lluvia, se les da carácter de divino, de tal manera que lo natural es también sobrenatural y existe en esa cultura, por una parte, la lluvia que moja y, por otra, el dios de la lluvia que la produce. Sobre esto ver Gadamer, *Verdad y método*, p. 522: “La articulación de palabras y cosas, que emprende cada lengua a su manera, representa en todas partes una primera *conceptuación natural* muy lejana al sistema de conceptuación científica. Se guía por entero *según el aspecto humano de las cosas, según el sistema de sus necesidades e intereses*. Lo que para una comunidad lingüística es esencial para una cierta

sus categorías pueden ser distintas a las de otra comunidad porque tiene más categorías, porque tiene menos categorías, porque los límites entre ellas es diferente al que establece otro pueblo, porque relacionan objetos y categorías de distinta manera, etc. Esto puede ocasionar que en una cultura “existan” seres desconocidos en otra y, por consiguiente, que carezcan de otros. De igual manera, el valor, posición y función de un objeto puede ser diferente de una cultura a otra y su relación con otros elementos del entorno puede incluso parecer extraordinaria para alguien extraño a esa comunidad. Ejemplo de ello son los cuatro rumbos del universo náhuatl, a los cuales se les asocian colores, símbolos y deidades.<sup>12</sup>

No es el objetivo de este trabajo enumerar todos y cada uno de los rasgos culturales indígenas y españoles, sino hablar de la distancia cultural, de las diferentes categorías culturales según las noticias que recibimos de los evangelizadores y cronistas. Es difícil exponer los rasgos principales de la cultura prehispánica náhuatl, en principio porque gran parte de ella fue destruida y ya era tarde cuando los religiosos se interesaron por describirla detalladamente en sus obras. A ello hay que sumar que los religiosos atendieron a la tradición prehispánica para mejorar sus maneras de evangelización y acabar con la religiosidad prehispánica, esto es, no les interesaba lo indígena por sí mismo. A pesar de ello, nos atenderemos a las noticias de los religiosos, quienes más cerca estuvieron de las cosas de indios al principio, quienes preservaron y tradujeron a nuestro alfabeto los códices prehispánicos, los primeros que se dieron cuenta de que los indios eran diferentes, pero iguales.

Cuando dos culturas se encuentran, la tendencia primera es suponer que el otro tiene las mismas concepciones sobre la realidad que nosotros; después las diferencias saltan a la vista, sobre todo si éstas son muy grandes, y nos encontramos entonces con una cultura diferente pero vista desde la nuestra: así, el mundo prehispánico según los religiosos franciscanos del siglo XVI. Ya en el capítulo “Racionalidad y errores del indio” decíamos que Mendieta descubre el “natural extraño” de los indios: la “simpleza” que los hizo creer que los conquistadores eran dioses y que las contezuelas de vidrio valían más que el oro.

---

cosa, puede reunir a ésta con otras cosas por lo demás completamente distintas bajo la unidad de una denominación, con solo que todas ellas posean este aspecto esencial.” Subrayado mío.

<sup>12</sup> León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 98 y ss., sobre todo p. 111.

Por su parte, también señalábamos que Sahagún veía la necesidad de enseñar a los indios “el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad”, esto es, enseñar que las cosas eran *criaturas* según la fe cristiana. Tenemos en estos casos dos problemas con las categorías: el primero, que los indios tenían una noción de la divinidad diferente a la cristiana –como se expuso en el capítulo “palabras y conceptos”- y el segundo, que muchas cosas de la naturaleza tenían para los indios categoría religiosa (*teutl*). Si observamos lo anterior, podemos afirmar que no es que los indios no supieran la verdad sobre las cosas, sino que sus criterios de valor, sus clasificaciones de lo natural y lo divino eran diferentes de los que tenían los cristianos.

Se plantea aquí un problema relacionado con los límites entre las categorías, sobre todo en cuanto a lo religioso. Lo divino está por encima de lo natural en la tradición cristiana: Dios es trascendente, ha creado el universo y puede actuar de manera extraordinaria (milagrosa) sobre él sin dejar de ser independiente y autosuficiente. En la tradición prehispánica el nivel religioso atraviesa lo natural casi hasta confundirse. Testimonio de esto es la obra de Sahagún, sobre todo cuando habla de las oraciones y las distintas ceremonias y ornamentos que remiten a alguna divinidad; tal parece que para los indios la divinidad estaba en todas partes o todo tenía un sentido religioso: templos, estatuas, danzas, cantos y códices, como en la tradición cristiana, pero también alucinógenos diversos, el sueño, un conjunto de piedras, alguna prenda de vestir, una serpiente que pasa o un ave que canta.

Sobre estos temas es fácil decir que se trataba de supersticiones, paralelas a las que se presentaban también en la cristiandad de la época; sin embargo, los religiosos novohispanos concedieron importancia a las abusiones y a los agüeros prehispánicos. Sahagún, por ejemplo, dice que los agüeros son una enfermedad que surge de querer saber por “caminos no lícitos y vedados” lo que “Dios no es servido que sepamos”, tanto de las cosas naturales como de las sobrenaturales, por lo que debía predicarse contra ellos.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Las frases entre comillas proceden del prólogo al lib. 5º, p. 435, de la *Historia general*. Sahagún distingue entre agüeros y abusiones: “Aunque los agüeros y abusiones parecen ser de un mismo linaje pero los agüeros por la mayor parte *atribuyen a las criaturas lo que no hay en ellas*, como es decir que cuando la culebra o comadreja atraviesan por delante de alguno que va camino dicen que es señal de que le ha de acontecer alguna desgracia en el camino, ..., la abusiones de que en este apendiz se trata son al revés, *que toman en mala parte*”

Bautista de Viseo, por su parte, no creyó que las abusiones probaran que los indios seguían siendo idólatras, pero sí que se debía predicar contra aquellas que eran manifiestamente idolátricas.<sup>14</sup> La cuestión fue, para los franciscanos, si las abusiones prehispánicas eran o no idolátricas; para nosotros el problema es si eran meras supersticiones o si ellas atendían a formas diferentes de categorizar la realidad. Esto último se nota ya en la obra de Sahagún, quien alertó sobre la atribución a las “criaturas” de lo que “no hay en ellas” y sobre tomar como malo lo que “es de suyo bueno”. Relaciones que parecen conexiones mágicas porque establecen una relación entre eventos que para nosotros no es manifiesta, o porque su fundamento es completamente distinto al que nosotros estableceríamos<sup>15</sup>. Así las describió Bautista:

Dezian que cuando nacia pollos, si algun amancebado entraua en la casa donde estauan, luego los pollos se cayan muertos los pies arriba, y esto llamaban *tlacolmiqui*. Y si alguno de la casa estaua amancebado, o la muger o el varon, lo mesmo acontecia a los pollos, y en esto conocían que auia algun amancebado en alguna casa. Y para que no muriesen los pollos, los que entraban estando amancebados les dauan o hechauan de comer.<sup>16</sup>

---

*las impresiones o influencias, que son buenas en las criaturas, como es decir que el olor del jazmín indiano, que ellos llaman umixúchitl, es causa de una enfermedad que es como almorranas...” Historia general, apendiz del lib. 5º, p. 459, subrayado mío. En p. 469, cap. XXXVII del apéndice al lib. 5º se lee: “Estas abusiones empecen a la fe, y por eso conviene sabellas y predicar contra ellas. Hanse puesto estas pocas. Aunque hay otras muchas más. Los diligentes predicadores y confesores búsquenlas para entenderlas en las confesiones, y para predicar contra ellas, porque son como una sarna que enferma a la fe.”*

<sup>14</sup> Fray Juan Bautista no distingue entre abusiones y agüeros, aunque se basa en la obra de Sahagún (*Advertencias*, fo 105 y ss.: “Siguense algunas abusiones antiguas que estos naturales tuvieron en su gentilidad, segun que escriue el Padre fray Bernardino de Sahagun, en el libro segundo de su Vocabulario Trilingue”). Presenta ejemplos de ellas para que los confesores entiendan lo que los indios quieren decir y distingue entre abusiones y abusiones idolátricas. Así en la fo. 111: “Personas ay que piensan que por que en algunas partes han quedado algunas destas abusiones que por esso los naturales son ydolatras, no mirando las muchas abusiones que han quedado entre los españoles y no por eso dexan de ser firmísimos y muy Catholicos Christianos, y aunque muchas vezes han oydo que es cosa de burla y que no ay por que hazer caso dellas, con todo eso se van con la costumbre antigua deribada de tatarabuelos a choznos. Conforme a esto no ay por que juzgar estas abusiones a idolatría, si no fuesse en caso que manifiestamente lo mostrasse.” Por supuesto, el problema es si los indios son idólatras, no si los españoles lo son.

<sup>15</sup> Es interesante al respecto lo que Bruno Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Ed. Razón y fe, Madrid 1965, p. 50 dice de los griegos: “¿Qué era, pues, la religión griega? ¿Era algo más que un culto? Pero el culto sin aquello que nosotros llamamos ‘fe’ es poca cosa más que magia, es decir, un esfuerzo para influenciar y dominar a la divinidad por medio de conjuros y encantamientos.” Y el indígena parece no tener fe en su propia religión en tanto que se bautiza en el cristianismo y acude a él paralelamente a sus antiguas prácticas religiosas y conserva sus creencias. No es pues raro que Olmos dedique un *Tratado de hechicerías y sortilegios* a las cosas de indios.

<sup>16</sup> *Advertencias*, fo. 108. En Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, p. 171-172: “El conjuro es el nexo entre las fuerzas, los seres y las cosas; verbaliza y pone en práctica otro de los ejes principales de la idolatría: la dependencia absoluta de las personas y del mundo. Contrariamente a la predicación cristiana que desde el

Se atribuía a los pollos un poder que, desde la tradición cristiana, ellos mismos no tenían. Sin embargo, recordemos que, según la tradición prehispánica, las acciones de los hombres podían tener repercusiones en el resto del cosmos, éste es el fundamento de los sacrificios humanos, por ejemplo. Lo que nos revela esta abusión prehispánica podría ser más que una relación mágica entre dos eventos, la interacción entre dos elementos del cosmos, un cosmos organizado de tal manera que cualquier trasgresión podía repercutir en otras partes del universo<sup>17</sup>: una acción humana no sólo se relaciona con hombres sino con los demás elementos del todo.

Los religiosos consideraron estos casos abierta y simplemente como conexiones erróneas, a veces pecaminosas; hay sin embargo otros casos más problemáticos: cuando hay elementos culturales que parecen ser los mismos en ambas tradiciones. Los religiosos en sus obras dicen que los indios tenían sacerdotes, templos, paraíso terrenal, infierno, demonios, brujos, bautismo, penitencia, confesión, agua bendita, canonizaban personas, etc.<sup>18</sup> Aquí surgió la cuestión de si hay que aprovechar esas semejanzas, dándoles únicamente a los indios el conocimiento de Cristo y cristianizando esas nociones, o había que desecharlas, hacer que los indios las abandonaran completamente y aprendieran, por

---

siglo XVI trataba de explicar el libre arbitrio y la responsabilidad personal ante Dios y ante los hombres, los eslabones de la idolatría se emplean, sin molestarse por el discurso, para vincular de manera inextricable a los individuos entre sí y a los hombres con las fuerzas cósmicas. Así lo revela en particular la amenaza de la mancha que cubre en náhuatl la idea de polvo, de suciedad, de basura. La desviación de un solo individuo puede poner en peligro la unidad doméstica o la de todo el grupo. El hombre o la mujer que mantienen relaciones ilícitas proyectan su mancha, su ‘suciedad’ sobre su entorno, el cónyuge, la esposa embarazada, los hijos, los animales y las plantas.”

<sup>17</sup> Mercedes de la Garza, “El universo temporal de los mayas y nahuas”, p. 165: “... el eje del proceso cosmogónico y el ser central del cosmos es el hombre de maíz, quien al alimentar a los dioses evita su muerte, la del mundo y la suya propia. Sin embargo, el nahua y el maya fueron siempre respetuosos ante la naturaleza; vivieron esta posición fundamentalmente como una responsabilidad, pues *hay una solidaridad esencial entre hombre y mundo por la cual ninguno es servidor del otro, sino que ambos se complementan para dar lugar al equilibrio universal*”. Subrayado mío. En Duverger, *La conversión de los indios...*, p. 95: “El principio del sacrificio humano es transmutar la muerte en vida. Se trata de captar el principio vital que se encuentra en cada ser con el fin de reciclarlo en beneficio de la comunidad de los vivos. Es necesario saber que los aztecas tienen una concepción entrópica de la energía. Ésta es percibida como *stock* y no como fuente. Puesto que toda cantidad finita tiende por fuerza a agotarse, el mundo está amenazado en un tiempo determinado por el desgaste de las fuerzas y el riesgo de desestabilización. Único alarde imaginado por los mexicanos, el sacrificio humano tiene como función restaurar la energía cósmica.”

<sup>18</sup> Se han tratado ya algunos de estos casos, los demás pueden encontrarse en diversos pasajes de las obras franciscanas. Ver por ejemplo, *Historia general*, lib. 1º, cap. X, p. 79: sobre la “canonización por diosa” de *Cihuapipilti*; lib. 1º, cap. XIX, p. 103: *calpulli* como “iglesia de barrio”; lib. 10º, cap. IX, p. 877: *nahualli* como “brujo”. También Cortés en sus *Cartas de relación* abunda en el uso de estos términos.

ejemplo, la confesión cristiana como algo totalmente nuevo. Generalmente se optó por eliminarlas y aunque los misioneros reconocieron que eran las mismas prácticas (esto es, que se debían a los mismos supuestos), vieron en ello la mano del demonio. Y cómo no verlo así si, como cuenta Sahagún, análogas a las procesiones cristianas -las peregrinaciones que ofrecen a Dios los fieles a cambio de favores- y la veneración de reliquias, los religiosos encontraron costumbres semejantes entre los indígenas, pero en las cuales intervenían sacrificios humanos:

En esta misma fiesta escondían en alguna cueva los cueros de los captivos que habían desollado en la fiesta pasada, porque ya estaban hartos de traerlos vestidos y porque ya hedían. Algunos enfermos de sarna o de los ojos hacían promesa de ir a ayudar asconder [sic] estos pellejos, porque los ascondían con procesión y con mucha solemnidad. Iban estos enfermos en esta procesión por sanar de sus enfermedades, y dizque algunos dellos sanaban, y atribúyanlo a esta devoción.<sup>19</sup>

Los sacrificios humanos eran parte de los deberes de los indios, su manera de mantener el universo, de alimentar a sus dioses, de llenarse de fuerza para combates posteriores y para curarse algunas enfermedades. Sin embargo, los religiosos no necesitaban más prueba del dominio del diablo en estas tierras, por ello prohibieron los sacrificios humanos y cualquier tipo de veneración a los dioses prehispánicos. Estas costumbres son evidentemente deplorables para los cristianos; pero había otras costumbres indígenas que bien podían equipararse con ritos cristianos, tal es el caso de los *excrementos*, los cuales no siempre tenían que ver con sacrificios humanos o cosas deplorables. Por ejemplo Mendieta da cuenta de que los indios:

...usaban alguna **manera de comunión o recepción de sacramento**, y es que hacían unos idolitos chiquitos de semillas de bledos o cenizos, o de otras yerbas, y ellos mismos se los recibían, **como cuerpo o memoria de sus dioses**. Otros dicen que una yerba que dicen *picietl* (y los españoles llaman tabaco), la tenían algunos por **cuerpo de la diosa**, que nombraban Cihuacóatl. Y a esta causa (puesto que sea algo medicinal) se debe tener por sospechosa y peligrosa, mayormente viendo que quita el juicio y hace desatinar al que la toma.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> *Historia general*, lib. 2º, cap. XXII, p. 186.

<sup>20</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. XIX, p. 224-225. Subrayado mío. La “comunión” de los totonacas, según Mendieta, sí era abiertamente deplorable, la cita continúa así: “Comunión tenían también los totonaques, en esta forma: que de tres en tres años mataban tres niños, y sacábanles los corazones, y de la sangre que de allí

Para intentar comprender esta “comuni3n” prehisp3nica recordemos varias cuestiones: la primera, que para los indios el 3mbito de lo religioso se extendía a las cosas naturales, por lo que muchas cosas de la naturaleza eran divinidades (*teutl*) y “las visiones provocadas por las plantas-dioses, así como las imágenes oníricas normales, fueron consideradas como otros 3mbitos de la realidad, tan auténticos como los que se perciben en el estado común de vigilia.”<sup>21</sup>; por lo que también tenemos que el 3mbito de lo real en la cultura prehisp3nica iba más allá de lo que se vivía en la vigilia y la sobriedad. Segunda, según la noción de *ixiptla* que coment3bamos en el capítulo “Darse a entender”, eran manifestaciones del Dios (no representantes ni imágenes, sino el “dios en persona”, por decirlo de alguna manera) tanto las diferentes efigies de él, como el sacerdote y el sacrificado vestido con sus insignias. Tercero, no es extraño que los indios “coman el cuerpo del dios” si recordamos que el hombre del quinto sol estaba hecho de la sangre de los dioses, se nutría de ellos y a su vez los sustentaba con sus rituales y su propia sangre.

Sin embargo, los religiosos supusieron que estas costumbres prehisp3nicas eran equivalentes a la comuni3n cristiana, que correspondían a la misma categoría religiosa, si no ¿por qué llamarles “manera de comuni3n” y decir que esos objetos eran tenidos por “cuerpo” de algún dios de la misma manera que llamaban “cuerpo de Cristo” a la comuni3n cristiana? La diferencia fue explicada atribuyendo carácter diab3lico a lo prehisp3nico: el eterno enemigo que desvi3 el correcto sentido de los sacramentos, haciéndolos execrables, pues para engañar mejor al hombre, proponía simulaciones de sacramentos<sup>22</sup>. No est3 de más señalar que esta explicaci3n deja de lado el esquema conceptual que suponen esas prácticas.

---

salía, y de cierta goma que llamaban *ulli*, que sale de un árbol en gotas blancas y después se vuelve negra como pez, y de ciertas semillas, las primeras que salían en una huerta que en sus templos tenían, hacían una confección y masa. Ésta tenían por *comuni3n* y *cosa santísima*, con orden y precepto que de seis en seis meses los hombres de veinticinco años habían de comulgar, y las mujeres de dieciséis. Llamaban a esta masa, *Toyolliaytlaqual*, que quiere decir: ‘manjar de nuestra alma’.”

<sup>21</sup> Mercedes de la Garza, “El universo temporal...”, p. 160. Notemos que la autora las llama “plantas-dioses”.

<sup>22</sup> Así Olmos, quien acorde con su idea de las dos iglesias dice: “Así como dentro de la Sancta Iglesia Católica, Nuestro Señor Iesu Cristo, verdadero Dios y verdadero var3n, otorg3 Sanctos Sacramentos, así también, él, el Diablo, ni más ni menos deposit3, encerr3 en su morada lo que se llama Execramentos, para embaucar, embrujar, desconcertar a la gente.” “Él, el Diablo, mucho quiere remedar en todo a la Sancta Yglesia, quiere falsificarlo todo; por eso él hace a menudo Execramentos que se hacen bajo forma de unciones. Como quiere hacerlos parecer, hacerlos aparentar a los Sanctos Sacramentos, contrahace las unciones benditas, porque Cristo significa ungido”. *Tratado de hechicerías*, p. 33 y 35 respectivamente.

Se trata pues de diferentes categorías culturales, de diferentes criterios de división entre categorías: no existen los mismos límites entre las categorías de la tradición cristiana y los de la tradición prehispánica. Aunque a primera vista pueda parecer que hay elementos culturales iguales, si atendemos al contexto de cada uno, a los supuestos que les dan sentido, vemos que son diferentes. Ya en los antecedentes de este trabajo señalamos algunos aspectos de la tradición cristiana: su fundamento es que hay un creador del universo quien es trascendente, es el único dios verdadero y vino al mundo para salvar al género humano; por ello, el hombre se debe a él y su historia es la historia de la salvación. La tradición prehispánica, en cambio, cumple con sus deberes religiosos buscando el bienestar aquí en esta vida, sus dioses son immanentes y sustentados mediante rituales y sangre. La función y sentido de los “sacramentos” en uno y otro contexto son diferentes. Las semejanzas culturales son, a fin de cuentas, diferencias inadvertidas; la distancia cultural es grande, por lo que la comunicación es problemática.

### **3. Categorías lingüísticas.**

Cuando dos comunidades han tenido un contacto tal que tienen las mismas raíces lingüísticas o comparten rasgos lingüísticos y elementos culturales, decimos que hay *parentesco* entre ellas. La comunicación entre dos comunidades emparentadas es más fácil que entre dos que no lo estén, puesto que pueden tener discursos y modos de ser comunes a través de los cuales logran entenderse.

Los indígenas y conquistadores del siglo XVI no comparten una misma lengua, tampoco han compartido aún una historia<sup>23</sup>. Existe pues una gran distancia cultural. Ello hace que la comprensión de las cosas de indios por parte de los españoles y del Evangelio por parte de los indígenas sea muy particular: deficiente e incompleta por la falta de fuentes

---

<sup>23</sup> Quine, *Palabra y objeto*, p. 89: “El hecho de estar ambas lenguas contenidas en el continuo lingüístico que es el bajo alemán facilitó la traducción del frisio al inglés, y el hecho de estar ambas lenguas contenidas en un continuo de evolución cultural facilita, por ejemplo, la traducción del húngaro al castellano. Al facilitar la traducción, esas continuidades suscitan una ilusión material: la ilusión de que esas sentencias nuestras tan fácilmente traducibles son diversas encarnaciones verbales de alguna proposición o significación intercultural, cuando en realidad es mejor verlas como meras variantes de un mismo verbalismo intracultural. La discontinuidad de la traducción radical pone a prueba nuestras significaciones, las contrapone en verdad a sus corporeizaciones verbales o, más definitivamente, no encuentra nada en éstas.”

accesibles comunes y, sobre todo, mediada por la tradición cultural de cada uno. Así, debemos atender a la distancia cultural para analizar preguntas como ¿qué vieron los conquistadores y franciscanos en los *cúes* para llamarlos “mezquitas”? ¿Por qué consideraron que los códices sólo trataban de idolatrías y los destruyeron? ¿Cómo asimilar y destruir enteramente la “religión” prehispánica, si ella alcanza ámbitos insospechados por los religiosos? ¿Cómo preguntar por la organización socio-política a quienes no tienen algo considerado bajo este rubro, o éste está íntimamente ligado a cuestiones de carácter religioso? ¿Cómo preguntar por sus pecados a quien desconoce la noción “pecado”<sup>24</sup>? ¿De qué manera se puede lograr que alguien trabaje por su salvación, si no sabe que requiere ser salvado? ¿Cómo expresar en lenguas extrañas la noción de un Dios desconocido?

La interpretación se hace necesaria por la distancia cultural: se entiende lo que nos resulta extraño a partir de lo conocido, le damos forma y sentido desde lo que nos es familiar. No se puede partir de cero para comprender, siempre echamos mano de los conceptos que, sabidos de antemano, parecen mejor acomodar. Los primeros religiosos y conquistadores para comprender lo que estaban atestiguando, para poder describirlo a quienes esperaban noticias en Europa, se vieron en la necesidad de *conceptualizar* la novedad echando mano de lo único que tenían: sus conocimientos sobre el mundo y sobre sus antiguas autoridades, sus palabras, sus formas lingüísticas, en suma, lo que les era propio y familiar. Su tradición actuaba en ellos insensiblemente, de tal manera que encontraron al demonio cristiano entre los indios y equipararon características prehispánicas con las de los infieles, moros, judíos o idólatras. Además, los religiosos se involucraron con el nuevo mundo, no pudieron ignorarse para comprenderlo, relacionaron a América con su propia situación: por ello pensaron que su descubrimiento tenía un sentido divino y, sintiéndose elegidos, consideraron su misión llevar la palabra de Dios hasta los últimos rincones del orbe. Los religiosos construyeron un sentido, el del descubrimiento y

---

<sup>24</sup> *Advertencias*, fo. 4: “Lo 3. es que haviendo dexado de confessar algunas muy graves culpas mortales por verguenga, o veniales, y otras vezes lo que no fue culpa, sino obra meritoria, la tienen por peccado mortal, y por tal lo dexan de confesar por veguenga, o por temor,...”. Tratamos sobre este tema en el capítulo “Sobre la virtud y el pecado”

evangelización de América, ajustando los hallazgos y sucesos que enfrentaban en una única historia<sup>25</sup>, la de la salvación.

Pese a que trabajos como el de Sahagún y otros conceden cierta diferencia cultural, los indios no dejan de ser medidos según los cánones cristianos: la evangelización es el motivo de la presencia de religiosos en América. Sin embargo, aunque ellos encontraron explicación para las cosas de indios en su propia tradición, requirieron mayor conocimiento de lo prehispánico para encaminar adecuadamente sus acciones y obtener mejores resultados en su labor. Tanto el conocimiento de las cosas de indios como la conversión se lograron progresivamente, ya que ambas culturas eran *inconmensurables*: no tenían los mismos criterios para determinar los distintos niveles de lo real, tampoco compartían los mismos criterios religiosos, éticos y políticos; esto provocó que los misioneros no pudieran ajustar completamente lo ajeno a sus categorías (para explicarlas, rechazarlas o preservarlas) y siempre encontrarán excepciones o rarezas difíciles de tratar y aceptar. La solución de los religiosos fue hacer que la Palabra, por su propia fuerza<sup>26</sup>, lograra imponerse en los indios, por eso había que predicarles en un lenguaje inteligible para ellos. Desafortunadamente para los religiosos, también sus lenguas eran inconmensurables: no había equivalentes lingüísticos exactos entre las lenguas europeas y las americanas nativas, por lo que la traducción era más problemática aún<sup>27</sup> que entre lenguas emparentadas.

---

<sup>25</sup> De este tema hablamos en el capítulo “Humanidad del indio e historia universal”. Gadamer, *Verdad y método*, p. 564: “Hay algo que al intérprete le parece necesario que se diga y se haga expreso. En este sentido toda interpretación es motivada y obtiene su sentido desde su nexo de motivaciones. Su parcialidad otorga a uno de los aspectos de la cosa una clara preponderancia, y para compensarla hay que seguir diciendo más cosas.” Al respecto, es interesante la noción de *aplicación* que Gadamer describe en esta obra (p. 578 y ss.) y cuando, respecto a la experiencia hermenéutica y la obra de Humboldt, dice: “El ejercicio de esta comprensión es siempre al mismo tiempo un dejarse captar por lo dicho, y esto no puede tener lugar si uno no integra en ello ‘su propia acepción del mundo e incluso del lenguaje’.” Id. p. 530.

<sup>26</sup> Gadamer, *Verdad y método*, p. 403: “Es verdad que en la predicación se trata de interpretar una verdad vigente. Pero esta verdad es mensaje, y el que se logre no depende de la idea del predicador sino de la fuerza de la palabra misma, que puede llamar a la conversión incluso a través de una mala predicación.” De ahí la fe de los religiosos en que los indios, al conocer lo cristiano, abandonarían sus antiguas creencias y los rezos de fray Martín de Valencia para ayudar a los intérpretes indios que predicaban en su lugar

<sup>27</sup> Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, p. 111: “La inconmensurabilidad lingüística se entiende como la no intertraducibilidad completa. Dos lenguajes son inconmensurables si en uno de ellos existe alguna oración cuyo significado no pueda recuperarse completamente en el otro lenguaje.” De lo cual hablamos ampliamente en el capítulo “Sobre la traducción”. En cuanto a la inconmensurabilidad cultural, Olivé dice: “Por ejemplo, dos visiones del mundo o dos marcos conceptuales, como también los llamaremos, son inconmensurables en el nivel epistemológico si no existe un patrón o criterios comunes para decidir cuáles de las creencias que se aceptan, según uno y otro marco conceptual, son correctas y cuáles incorrectas. Además, si dos marcos son

El aprendizaje de las lenguas indígenas fue más complejo que la asimilación de las costumbres prehispánicas, aunque también estuvo mediado por las categorías lingüísticas preconcebidas. Sin precedentes lingüísticos parecidos y sin intérpretes, las lenguas indígenas eran sólo balbuceos para los extranjeros, ruidos impronunciables fácilmente tergiversados por los conquistadores: *Huitzilopochtli* se volvió *Vichilobos* y *Quauhnahuac* sigue nombrándose hasta ahora *Cuernavaca*. El problema de cómo comunicarse surge de la distancia cultural entre dos pueblos que se encuentran por primera vez. La correspondencia entre diferentes idiomas es fundamental para la traducción: rara vez podemos encontrar equivalentes exactos, aun en los idiomas emparentados, menos todavía una correspondencia palabra a palabra; de igual manera es frecuente que lo que en una lengua pertenece a un género, en otra corresponde a otro. Y así hasta llegar a situaciones extremas en que o bien no existen las mismas categorías gramaticales en ambas lenguas (por ejemplo los tiempos verbales pueden no corresponder completamente o puede haber más formas verbales en una de las lenguas) o bien lo que para unos es un sustantivo (un objeto) para otro sea un verbo (una acción). Podemos hablar pues de grados de *inconmensurabilidad*, según el parentesco, según la dificultad de traducir, según la correspondencia de elementos lingüísticos y de categorías. No se puede hablar de inconmensurabilidad total porque, en principio, se supone que se puede traducir entre cualesquier lenguas, siempre se encuentran elementos equivalentes aunque sean mínimos<sup>28</sup>, siempre pueden idearse formas nuevas de decir en diferentes lenguas.

---

inconmensurables en el nivel epistemológico, algunas creencias aceptables desde un punto de vista pueden ser imposibles de representar desde el otro.”

<sup>28</sup> Steiner, *Después de Babel*, p. 270: “En cierto sentido toda traducción se empeña en abolir la multiplicidad y en reunir las distintas visiones del mundo bajo una congruencia única y perfecta.” Este autor trata también acerca de los universales lingüísticos, que son los que a fin de cuentas permiten la traducción aunque sea entre lenguas muy lejanas. Por su parte, hay que recordar que la distancia no anula la comprensión: “La hermenéutica no toca su fin allí donde la comunicación parezca imposible porque se hablan ‘distintos lenguajes’. Ahí, más bien, se plantea la labor hermenéutica justo en toda su seriedad, como el imperativo de encontrar un lenguaje común...”, Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, trad. e introd. Agustín Domingo Moratalla, 2ª ed, Tecnos, Madrid, 2001, p. 20. Sobre el supuesto, “todas las lenguas pueden traducirse entre sí”, ver también G. Steiner, “Un arte exacto”, en *Pasión intacta*, trad. Menchu Gutiérrez y Encarna Castrejón, Colección Vitral, Ed. Siruela, Madrid, España, 1997.

El aprendizaje de la lengua náhuatl por los franciscanos podría ser un ejemplo de lo que Quine llama *traducción radical*<sup>29</sup>: cuando este autor supone la existencia de un pueblo con el cual no se había tenido ningún contacto ni se cuenta, por la misma razón, con intérpretes, no hace sino construir un caso como el que seguramente vivieron los religiosos del siglo XVI en América. En un primer encuentro lo único que se puede hacer es intentar aprender por ostensión: escuchar palabras y fijarse a qué son aplicadas. Así lo narra Mendieta:

Y así fue, que dejando a ratos la gravedad de sus personas se ponían a jugar con ellos [los niños] con pajuelas o pedrezuelas el rato que les daban de huelga, para quitarles el empacho con la comunicación. Y tenían siempre papel y tinta en las manos, y en oyendo el vocablo al indio, escribíanlo, y al propósito que lo dijo. Y a la tarde juntábanse los religiosos y comunicaban los unos a los otros sus escritos, y lo mejor que podían conformaban a aquellos vocablos el romance que les parecía más convenir. Y acontecíales que lo que hoy les parecía habían entendido, mañana les parecía no ser así.<sup>30</sup>

Conformaban los vocablos nahuas “lo mejor que podían” al “romance” que más parecía convenir; pero los vocablos no coincidían y tenían que buscar algo más apropiado para hacerse de un diccionario o de un conjunto de frases para comenzar a comunicarse. Lo mismo sucede cuando los indios aprenden algunas palabras castellanas, recordemos el caso que se comentó en el capítulo “Darse a entender”, cuando Motolinía narra que los indios llamaban “Santa María” a todas las imágenes que les mostraban para venerar. Quine parte del mismo punto y describe, con mayor detalle que el franciscano, las consideraciones de su lingüista-investigador, quien observa un conejo correr y los nativos dicen, a ese respecto, *gavagai*. Sin embargo, repitiendo observaciones y diciendo a los nativos una y otra vez

---

<sup>29</sup>Quine, *Palabra y objeto*. Su punto de partida es que “Las palabras pueden aprenderse como partes de sentencias más largas, y algunas pueden aprenderse también como sentencias de una sola palabra, mediante ostensión directa de sus objetos. En cualquier caso, las palabras sólo significan en la medida en que su uso en sentencias está condicionado a estímulos sensoriales, verbales o de otra naturaleza.” (p. 30) Sus consideraciones se basan, pues, en situaciones de estímulo-respuesta, para determinar qué parte del lenguaje puede recibir sentido según las condiciones de estimulación (*significación estimulativa*) y qué parte varía según el esquema conceptual. Quine define *significación estimulativa* de una frase o palabra como “la clase de todas las estimulaciones...que provocarían su asentimiento” o su rechazo (p. 45) y *sentencia ocasional* como “aquellas que, como ‘Gavagai’, ‘Rojo’, ‘Choca’, ‘tiene la cara sucia’, no imponen el asentimiento o la discrepancia más que si se pregunta luego de una estimulación adecuada” (p. 49).

<sup>30</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XVI, p. 365-366. Ya se hablaba de esta cita en el capítulo “Sobre la traducción”.

“gavagai”, encuentra varias posibles traducciones de esa palabra o frase de la jungla: “conejo”, “estadios de conejos”, “partes constitutivas de conejos”, “cualidad de conejo” - además de otras, tomando en cuenta la posibilidad de que algo haya escapado a la percepción del investigador, como la existencia de una “mosca del conejo”, e incluso pensando en la posibilidad de que el lingüista y el informante hayan atendido a estímulos distintos: uno al conejo y otro a la hierba que se movió cuando salió el conejo o al color del mismo, etc...-. Como en el caso de los franciscanos, al lingüista-investigador lo que “hoy parecía que había entendido, mañana parecía no ser así”.

Después de describir cada caso, Quine concluye que hay equivalencia entre cada frase traductora en tanto que tienen la misma *significación estimulativa*, esto es, si nos basamos únicamente en la conducta, cualquiera de estas traducciones puede ser correcta: se puede usar *gavagai* para significar “conejo” o “cualidad de conejo” y obtener la misma respuesta en una situación dada, pero no se estará nunca seguro de lo que esa palabra quiere decir exactamente para el nativo, pues si bien “las sentencias ocasionales y la significación estimulativa son moneda universal; los términos y la referencia son locales, propios de nuestro esquema conceptual”<sup>31</sup>. Los criterios de semejanza y agrupación de estimaciones dependen de la cultura: los de la jungla y el investigador ven un conejo y dicen *gavagai*; pero mientras éste observa y refiere con esta palabra una unidad, un conejo, aquellos pueden estar observando la cualidad de ser conejo, todas y cada una de las partes que constituyen un conejo<sup>32</sup> o breves segmentos temporales de conejos<sup>33</sup>.

“Cuando, partiendo de la mismidad de significación estimulativa de ‘Gavagai’ y ‘Conejo’, el lingüista pasa a la conclusión de que un *gavagai* es un conejo con toda su consistencia, está suponiendo que el indígena es suficientemente parecido a nosotros como para tener un breve término general para designar conejos y ningún término general y breve para designar estadios o partes de conejos”<sup>34</sup>. En suma, buscamos en la otra lengua equivalentes de la nuestra, suponemos que en ella se procede igual que en la nuestra. Quine considera que el lingüista-investigador, luego de mucho observar, obtiene algunas hipótesis

---

<sup>31</sup> Quine, *Palabra y objeto*, p. 66.

<sup>32</sup> Id., p. 65.

<sup>33</sup> Id., p. 64.

<sup>34</sup> Id., p. 65.

analíticas<sup>35</sup> mediante las cuales puede corroborar y ampliar sus traducciones obtenidas por comportamiento lingüístico, sin embargo, el resultado es que “No hay duda de que sistemas rivales de hipótesis analíticas pueden satisfacer perfectamente la totalidad del comportamiento lingüístico, y pueden satisfacer también la totalidad de las disposiciones al comportamiento lingüístico, especificando, pese a ello, traducciones incompatibles de innumerables sentencias no susceptibles de control independiente”<sup>36</sup>. En resumen: la traducción de un lenguaje extraño depende de los criterios de quien observa y traduce. Por lo que, si bien podemos notar cuándo se usa un vocablo, no podemos lograr con plena seguridad y de manera infalible una traducción de las palabras y frases implicadas. Quien estudia una lengua extraña proyecta sus categorías lingüísticas previas, hasta que perciba que no son totalmente adecuadas. Así Olmos en su *Arte de la lengua mexicana* dice que no será “reprehensible si en todo no siguiere la orden de la *Arte* de Antonio” de Nebrija, pues:

...es de notar que en esta lengua [el náhuatl] no ay declinaciones de manera que haya variacion de todos los casos. Ay empero diferencia entre el singular y el plural...

Tampoco se hallan en esta lengua articulos distintos para denotar masculino o femenino, etcétera, como los hay en la *Gramatica*, ni los adjetivos tienen terminaciones diversas.<sup>37</sup>

Sólo el progresivo manejo del náhuatl podía servir para preguntar a los informantes y poder corregir sus traducciones. Por eso no es extraño que todavía Bautista, a finales del siglo XVI, tenga que seguir aclarando y corrigiendo expresiones

Aduierta el confesor que este verbo *tlahuana* propriamente no quiere decir beuer hasta perder el juycio, o emborracharse, sino lo que en latin, dezimos *bibere laute*, que es beuer en abundancia, aunque sin perder el juyzio. Mas estos verbos *Xocomiqui*, *inhuinti*, *nicpolohua intlalli*, *nicpolohua intlanexti*, propriamente quiere decir emborracharse perdiendo el juyzio. Yo he confessado India que se acuso que preguntandole el confessor, *cuix otitlahuan*, Respondio *ca quemaca*, y no dixo *onihuintic*. Por que se vea la diferencia que ay de lo vno a lo otro.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Id., p. 81.

<sup>36</sup> Id., p. 85.

<sup>37</sup> *Arte de la lengua mexicana*, 1ª parte, cap. Primero, p. 15 y 16. Recordar también lo que en el capítulo “Palabras y conceptos” señalamos de fray Juan Bautista respecto al numeral *ce*, a propósito del tema de la Santísima Trinidad.

<sup>38</sup> *Advertencias para los confesores*, advertencia 41, fo. 77.

La exactitud del significado de los conceptos es más o menos importante según el interés de la traducción o del intercambio de palabras; si tratamos de evangelización y de una religión como la cristiana debemos decir que es fundamental: en este caso se trata de un sacramento, importa mucho la calidad del pecado y si no se comprenden correctamente los conceptos se puede caer en un error (tanto al confesarlos como al disponer una penitencia). Por supuesto, esto se agrava en el caso de la doctrina cristiana, como se mostró en el capítulo “Palabras y conceptos”. En el caso de la confesión, las dificultades intentaron salvarse detallando las preguntas hasta obtener la respuesta deseada; sin embargo, ello supone un mayor manejo del náhuatl, por una parte, y el condicionamiento de la respuesta, por otra, ya que en la pregunta se incluye de antemano la calidad de la respuesta: los confesores cuestionaban hasta que el indio se acusaba, hasta que, preguntado por sus pecados, decía algo que era pecado (según el que pregunta) y recordemos que el indio acostumbraba contestar frecuentemente lo que el español quería escuchar.

Así la distancia cultural y lingüística, las características que ella confiere al encuentro entre indios y cristianos durante el siglo XVI. Así también la interpretación necesaria y mediada para mermar distancias entre ellos, para asimilar eso que novedosamente se presentaba. Sin embargo, la interpretación de lo extraño no fue igual para indios que para cristianos: éstos rechazaron la visión prehispánica del mundo, dominaron de tal manera que destruyeron los usos y costumbres indígenas e intentaron imponer su visión de las cosas. Tenemos pues un caso de imposición cultural, concretamente, un caso de imposición religiosa, en el cual si bien los misioneros contaron con algunas ventajas, su labor no fue fácil ni los resultados fueron los mejores: la conversión de los indios al cristianismo implicaba también la destrucción de lo prehispánico.

### **3.2. EVANGELIZADORES Y EVANGELIZACIÓN.**

El intercambio cultural acontecido entre indios y misioneros durante el siglo XVI involucró innumerables factores, algunos de ellos se originaron en que tal intercambio se dio entre un pueblo vencedor y otro que fue vencido. Por ello, las características del encuentro nos han sido narradas principalmente desde la perspectiva del vencedor y, substancialmente, de acuerdo con la labor de dominio que se efectuaba. Cuando digo “dominio” me refiero principalmente al dominio espiritual que intentaron los evangelizadores pues, a final de cuentas, fueron los religiosos novohispanos quienes efectuaron y justificaron la conversión de los indios al cristianismo, quienes si bien atacaron los excesos de los conquistadores y encomenderos también aprobaron el señorío sobre los indios para favorecer su propia labor.

Los misioneros tenían una idea clara de lo que, consideraban, debía ser su misión, de las razones de la misma, de las maneras en que debían lograrla, etc. Su convicción se basó, como señalamos en los antecedentes de este trabajo, en considerarse a sí mismos los únicos poseedores de la verdadera religión y en que el móvil de sus acciones fue hacer el bien a los indios. Sin embargo, el bien que querían realizar los misioneros y la verdad que deseaban transmitir tenían fuertes implicaciones culturales, puesto que evangelizar no era una simple enseñanza, tampoco consistía en hacer el bien así, sin más.

#### **1. Los evangelizadores y la predicación.**

Que los religiosos se asumieran como evangelizadores es consecuencia de las convicciones fundamentales que ellos tenían acerca del universo. Como vimos en la primera parte de este trabajo, los religiosos consideraron malas (demoníacas) las costumbres indígenas que diferían de las cristianas, sobre todo las que tenían fuertes implicaciones religiosas, de tal manera que aunque llegaron a admirar algunas cosas de indios, las rechazaron porque en ellas no intervenía el deseo de salvación. Los religiosos fueron bienintencionados: era natural que quisieran destruir las cosas de indios si a sus ojos ellas parecían malas. Igualmente, como los misioneros consideraron que el demonio dominaba al indígena se dieron a la tarea de liberarlo de la que consideraron era la mejor manera: enseñando el Evangelio para que así los indios abrieran los ojos y supieran de los errores que cometían, para que pudieran así advertir la presencia del demonio.

Los misioneros, por sus convicciones fundamentales, nunca cuestionaron si su proceder era el correcto, nunca dudaron de la verdad del Evangelio ni de la presencia del demonio entre los indios. Hubo variadas opiniones acerca de si debían destruir todo lo prehispánico o sólo partes de él, sobre si debían coaccionar a los indios para que aceptaran el Evangelio y en qué medida, sobre la conveniencia de utilizar elementos culturales prehispánicos para evangelizar, etc.,<sup>1</sup> pero nunca cuestionaron si debían proceder o no a la evangelización. Los misioneros creyeron sincera y firmemente que la evangelización traería más bien que mal a los indios.

Los franciscanos, influenciados por el renacimiento y las reformas, tomaron al cristianismo primitivo como su modelo, por lo que se consideraron a sí mismos seguidores de los pasos de Cristo y representantes de Dios y del Papa. Los autores franciscanos insistían en que la mayoría de los evangelizadores tenían “santidad de vida, verdad de doctrina y protección paternales” como los apóstoles y en que “pulirán como a piedras preciosas” a los indios.<sup>2</sup> Los evangelizadores eran bienintencionados, como se nota una y otra vez en los textos franciscanos: fueron enviados por caridad cristiana,<sup>3</sup> conservaron la conquista y a los indios<sup>4</sup>, habían venido para que el indígena “empuñara” lo bueno<sup>5</sup> y a liberarlo del demonio y sus señores<sup>6</sup>. Los religiosos asumieron la tarea misional por “caridad”, por el simple deseo de hacer el bien, porque consideraron que estas tierras

---

<sup>1</sup> De todo esto se habló en los Antecedentes de este estudio. Sobre esto ver a Villoro, “Sahagún o los límites del descubrimiento del otro” y a Federico Aznar Gil, “La libertad religiosa del indio en autores franciscanos del siglo XVI”. Asimismo, hemos hablado de estos temas en otras partes de este trabajo, como en el capítulo “Sobre la traducción” cuando tratamos del uso de los *huehuehlahtolli* para evangelizar.

<sup>2</sup> *Itinerario del misionero*, p. 26 y *Huehuehlahtolli*, p. 195, respectivamente. Las características de los franciscanos en América son descritas en casi todas las obras hasta aquí tratadas. El *Itinerario* de Focher en particular dedica bastante a los deberes y características de los evangelizadores y, por supuesto, Mendieta, sobre todo los datos biográficos que ofrece en la última parte de su *Historia eclesiástica*.

<sup>3</sup> *Coloquios*, cap. II, p. 113: “Y así nos ha enviado el que es gobernante en las cosas divinas en la tierra... No quiere vuestra paga, no metales preciosos, no otros bienes demanda, sólo por amor, por compasión, os hace el bien.”

<sup>4</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XXII, p. 380-381: “...la conservación de esta tierra, y el no haberse perdido después de ganada, se debe a los frailes de San Francisco...” “...que si no fuera por los frailes, no hubiera más desventurada y pobre gente en el mundo que los españoles vecinos de la Nueva España, como lo serán cuando se les acabaren los indios. Y éstos no los tuvieron si no fuera por el tesón que sobre ello tuvieron los frailes en volver por ellos: que de otra manera ¿cuántos años ha que los hubieran acabado como acabaron los de las islas?”

<sup>5</sup> *Huehuehlahtolli*, p. 203: “Y os lo dan, os lo dicen sus intérpretes del Dios único, quienes en su seno, en su garganta los jades, las turquesas han venido acrecentándose, los que han venido a haceros empuñar (sostener) lo bueno, lo limpio.”

<sup>6</sup> *Itinerario del misionero*, p. 374: “Por obra, pues, de los misioneros se han visto de una vez liberados de la tiránica servidumbre del demonio y de la de sus señores.”

estaban en manos del maligno y querían acabar con él, porque la imagen que se formaron del indio los llevó a sentir que debían comportarse como padres con sus hijos: alejándolos del mal, encausándolos en el bien. Esa bondad los llevó a defender a los indios de los conquistadores y a construirles escuelas; pero también fue esa misma caridad la que los movió a destruir el orden prehispánico para acabar con la idolatría, esto es, para desterrar al demonio de estas tierras.

Los misioneros creyeron que, como pretendían hacerle el bien a los indios, el indígena aceptaría incondicionalmente su ayuda y su doctrina. Por ello procedieron a enseñar de la misma manera que los primeros cristianos, de la misma manera en que el general de los franciscanos fray Francisco de los Ángeles encomendó a los Doce: a través del ejemplo cristiano y la palabra evangélica.

Los religiosos pensaron que su ejemplo de bondad atraería adeptos entre los indios, que el ejemplo movería al indígena a imitar la pobreza y virtud cristiana. A la imagen del indígena manso y obediente, siguió la importancia que los frailes dieron al ejemplo: el mal ejemplo de los conquistadores que incluso hacía deplorable para los indios el nombre de “cristiano” y el ejemplo franciscano que suplía la falta de milagros en estas tierras. Las innumerables conversiones de indios fueron adjudicadas a esta prédica, como nos cuenta Foher:

... en estos últimos tiempos muchos santos varones consiguieron la conversión de estos Indios por la santidad de sus vidas y la eficacia de su doctrina junto con la cooperación de Dios. En efecto, su santidad confirmada con milagros al estilo de los primitivos causábales admiración; y consideraban como algo prodigioso su santidad, pobreza evangélica, su mansedumbre y humildad. Al contemplar y admirar en ellos semejantes virtudes, comenzaron, por la misericordia de Dios, a conocer a Cristo, a admitir sus doctrinas y a pedir con toda prisa el bautismo.<sup>7</sup>

El franciscano supuso que los indios admiraban la forma de vida franciscana y que consideraban virtudes las acciones de los misioneros. Los religiosos creyeron que, ante la verdad de su doctrina y su modelo de santidad de vida, los indios no podían más que

---

<sup>7</sup>*Itinerario del misionero*, p. 80. En p. 305: “Nuestro único interés es asemejarnos a ellos [los padres antiguos] en todo, en la descalcez, en la pobreza, en el modo de viajar, solemos caminar a pie de un lado para otro. Así ocurre que nos aman estos Indios sobremanera, lo indecible, profesándonos un cariño sin límites.” En cuanto a los milagros, Mendieta es de otro parecer: “...será bien decir algo del ejemplo con que estos siervos de Dios y primeros evangelizadores vivían y trataban entre tanta multitud de infieles, que para su conversión fue una viva predicación, y suplió la falta de milagros que en la primitiva iglesia hubo, y en esta nueva no fueron menester.” *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap.XXX, p. 404.

admirarlos y convertirse. Esto supone que los indios tenían la misma noción de virtud y de santidad que los cristianos, por lo que los misioneros también consideraron que cuando los indios escucharan la doctrina cristiana serían capaces de reconocerla como verdadera y, en consecuencia, no tendrían argumentos en contra de ella, como señalábamos a propósito de la diferencia cultural en el capítulo “La racionalidad y los errores del indio” y puede verse en el tono general de los coloquios de 1524.

Los frailes creyeron que los indios tenían los mismos criterios de validez, de tal manera que, por ejemplo, no tienen reparos en comparar la pobreza de los indios con la suya propia. Los franciscanos cuentan que eran muy queridos por los indios, entre otras razones, porque eran “pobres como ellos”<sup>8</sup>. De igual manera, los religiosos vieron en la pobreza indígena una virtud evangélica. Sin embargo, se trataba de dos pobrezas, pues cada una tenía motivaciones diferentes: una era el modo de vida común de los indios desde antes de la llegada de los españoles y otra era renuncia a los bienes terrenales en virtud de la esperanza de salvación. Mendieta, por ejemplo, se refiere a la pobreza de los indios como si su motivación fuera cristiana:

La tercera cualidad [de los indios] es pobreza y contentamiento con ella, sin cobdicia de allegar ni atesorar, que es el mayor tesoro de los tesoros, mayormente para un cristiano,... **Esta doctrina ejercitaban aun siendo infieles, los indios, como si se la oviera predicado y metido en las entrañas el mismo Hijo de Dios**, que lo podía hacer. Y la ejercitan ahora la mayor parte del común, contentándose los más de ellos con su pan de maíz y el chile....<sup>9</sup>

Pero fueron los propios antepasados de los indios quienes les enseñaron esa humildad, como podemos verlo en los *huehuehtlahtolli*. La pobreza indígena persistió aun después de que se bautizaron porque los indios, los vencidos, no tenían otra opción que ser pobres y

<sup>8</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XXX, p. 406, cuando preguntan a unos indios por qué querían únicamente sacerdotes franciscanos, los indios responden: “Señor, porque los padres de S. Francisco andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asíéntanse en el suelo como nosotros, conversan con humildad entre nosotros, ámannos como a hijos; razón es que los amemos y busquemos como a padres”. Más adelante señala Mendieta que también los agustinos y dominicos “andaban pobres”.

<sup>9</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 4º, cap.XXI, 2º t., p. 108. Subrayado mío. En el mismo lugar, sin embargo, dice: “Y no se engañen los que piensan que los indios no usan de la pobreza, ni la conocen por virtud, sino a más no poder, porque un indio principal de Tlalmanalco dijo a cierto religioso, que los indios recibían grande ejemplo de ver a los frailes con hábitos remendados, porque sabían que los podían traer nuevos, y por amor de Nuestro Señor Jesucristo querían andar pobres.” La época optimista es muy clara en esta apreciación: “Cada día va creciendo la fe en estos naturales, y la muestran cerca del amor de Dios.... Y los dichos que ansí libertan sus esclavos, ya parece que por la vida eterna dejan y se despojan de lo que tienen y poseen y quieren ser pobres por no ir contra la ley de Dios y del prójimo.” *Memoriales*, p. 136.

porque ese era el modo de vida que les habían dejado sus antepasados. La persistencia de esta forma de vida también obedece a que los religiosos la identificaron con la pobreza cristiana, de tal manera que no la atacaron, antes bien pretendieron conservarla aunque cristianizándola<sup>10</sup>. Es difícil determinar si la pobreza prehispánica llegó a convertirse en pobreza cristiana, esto es, si los indios llegaron a ser pobres por considerar que era una virtud serlo y que ello los ayudaría a lograr la salvación.

Dadas las semejanzas, notemos que el ejemplo cristiano pudo haber sido tomado también como ejemplo prehispánico: tal vez los indios consideraron que la pobreza de los franciscanos obedecía a las mismas razones que la suya propia. Los mismos discursos de los evangelizadores, copia o modificación de los *huehuehtlahtolli*, pudieron prolongar esta opinión pues, aunque eran cristianos en su intención, reproducían las mismas palabras con que los antepasados indígenas educaban a los jóvenes. En este caso habría que preguntarse hasta qué punto los indios se remitían a sus antiguas creencias a través de los discursos nahuas de los evangelizadores y en qué medida entendían, y aceptaban, las motivaciones cristianas de determinadas situaciones, como la pobreza.

La vida franciscana llamó la atención de los indios, sobre todo si a su austeridad se rendía la gallardía de los conquistadores, pero es probable que el sentido de la pobreza que profesaban no fuera obvio, por ello los antiguos sacerdotes indios podían usarlo también para desacreditarlos<sup>11</sup>. Estamos, en este punto, ante una conversión que sólo alcanza el fuero externo: los indios iban a misa, recitaban oraciones, se bautizaban, buscaban a los sacerdotes, permanecían en un rincón hasta que se les ordenara algo... pero en su alma seguían siendo igual de idólatras que antes, como se puede deducir del hecho de que, todavía hacia finales del siglo XVI, los indios buscaran el perdón de sus faltas en el fuero externo y no les preocupara la salvación eterna sino el beneficio en esta vida<sup>12</sup>.

Como vimos en el capítulo “Darse a entender”, los misioneros no se limitaron a dar ejemplo cristiano a los indios para predicarles, ello fue acompañado por otros métodos que dieran cuenta también de la doctrina cristiana. Según los religiosos, así como el ejemplo

---

<sup>10</sup> Sobre la cristianización de las virtudes prehispánicas tratamos en el capítulo “Sobre la virtud y el pecado” y sobre la persistencia de las costumbres prehispánicas se hablará en el siguiente capítulo.

<sup>11</sup> Ver nota 7 del capítulo “La racionalidad y los errores del indio”.

<sup>12</sup> *Historia eclesiástica*, lib, 2º, cap. XI, p. 204: “Cuando oraban, dicen que no pedían perdón de la culpa, sino que no fuese sabida ni publicada por donde les viniese mal o daño; y esto precedía de temer solamente el castigo presente y temporal y no considerar el eterno del otro mundo; y así pedían también los bienes temporales y no la gloria, porque no la esperaban,...”

cristiano invitaba a ser admirado e imitado, igualmente la Palabra, la verdad de la doctrina cristiana, invitaba al abandono de lo antiguo, al rechazo de lo que ellos consideraban falso. Sin embargo, una cosa era imitar y obedecer a los frailes y otra muy distinta entender y creer, creer de corazón, lo que decía el Evangelio, lo que se recitaba en las oraciones que los indios habían aprendido de los frailes.

Como observábamos en la segunda parte de este trabajo, los frailes se toparon con muchos obstáculos para traducir la doctrina cristiana al náhuatl, para que los indios entendieran sus deberes cristianos. Es momento de resaltar otro aspecto relacionado con este tema: los virtuosos frailes protegieron a los indios, predicaron la doctrina cristiana y su modo de vida, pero también descalificaron y destruyeron lo prehispánico. La prédica de la doctrina evangélica implicó también el rechazo y destrucción de cualquier cosa que la contradijera o fuera diferente a ella.

Recordemos los *Coloquios* de 1524: desde el inicio los Doce hablaron de su misión, de quien los enviaba y de las grandezas del Dios cristiano al mismo tiempo que desacreditaban a las divinidades indígenas, las cuales fueron llamadas por ellos “grandes engañadores” y “demonios que buscaban el mal de los hombres”. Al principio, como se ve en el texto de los *Coloquios*, la reacción de los indios fue cortés, pero rechazaron la descalificación de sus antiguas creencias:

Nueva palabra es esta, la que habláis y por ello estamos perturbados, por ella estamos espantados. Porque nuestros progenitores, los que vinieron a ser, a vivir en la tierra, no hablaban así. En verdad ellos nos dieron su norma de vida, tenían por verdaderos, servían, reverenciaban a los dioses. Ellos nos enseñaron, todas sus formas de culto, sus modos de reverenciar.<sup>13</sup>

Más adelante, en el mismo escrito, parece que los indios se rendían ante los argumentos de los Doce, aunque bien se nota resistencia cuando advirtieron a los frailes que sus palabras eran escandalosas y podían motivar la oposición popular. No obstante, los Doce se creyeron vencedores en el coloquio con los *quetquetzalcóatl*, creyeron que los indios habían admitido la verdad de la nueva religión y que habían aceptado la maldad y falsedad de sus dioses. Los indios permitieron que lo creyeran, aunque claramente advirtieron, según el texto de los *Coloquios*, que ellos obedecían porque ya les habían quitado el mando:

---

<sup>13</sup> *Coloquios*, cap. VII, p. 150-151.

Es ya bastante que hayamos dejado, que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido, la estera, el sitial [el mando]. Si en el mismo lugar permanecemos, provocaremos que [a los señores] los pongan en prisión. Haced con nosotros, lo que queráis.<sup>14</sup>

Como se nota: la religión, la “norma de vida”, no es algo que se adopte o se abandone después de la exposición de un discurso; las convicciones y creencias no pueden ser olvidadas y rechazadas aún después de ser vencidos. Además de enseñar la doctrina cristiana, de que ella implica valores y verdades propios, los religiosos tenían aún la compleja tarea de lograr que los indios abandonaran los valores y verdades prehispánicas: ¿cómo convencer a alguien de que ha estado equivocado toda su vida? ¿Cómo anular la autoridad de los ancestros, quienes les enseñaron todo lo que saben? Es por esto que, pese a la observación del compilador de los coloquios de 1524, decimos que los indios no se convirtieron: los indígenas eran tan firmes en sus creencias como los franciscanos, aunque cedieran y obedecieran a los misioneros ello no quiere decir que rechazaran, ni mucho menos que olvidaran sus antiguas convicciones.

## **2. Implicaciones de la evangelización.**

Evangelizar es pues, enseñar un conjunto de verdades, valores y criterios a quienes tienen otras verdades y valores, con el fin de que estos últimos los acepten. En este sentido, los misioneros querían enseñar la doctrina cristiana a los indios para convertirlos en cristianos, para lograr que los indios abandonaran sus antiguas creencias y costumbres. Sin embargo, la evangelización no consiste en la enseñanza de proposiciones verdaderas a quienes tienen, seguramente sin saberlo, creencias falsas. En el siglo XVI se encontraron dos mundos: cada uno de ellos, como señalamos en el capítulo 3.1., tenía sus propias ideas, su manera de concebir la naturaleza y a sí mismos, cada uno tenía sus propios criterios para establecer y relacionar creencias, para determinar lo que es posible o no saber y hacer, en suma, cada uno tenía sus propias verdades, de las cuales estaba plenamente convencido.

---

<sup>14</sup>*Coloquios*, cap. VII, p. 155. Lo mismo puede deducirse de *Memoriales*, p. 87: “...y cuando los importunaban [a los indios] que dijese de los principales ídolos y de sus vestiduras, sacábanlo todo podrido, e no poco desto vi yo, y decían: ‘Cuando lo escondimos no conocíamos a Dios, y pensábamos que los españoles se habían de volver presto a sus tierras, e ya que venimos en conocimiento, dejámoslo ahí podrir, porque teníamos temor y vergüenza de lo sacar’.” Ya que se dieron cuenta de que no se irían, continuaron ocultándolo.

La evangelización, el dominio de los indios por parte de los cristianos, no se trató de una imposición cualquiera: consistió en una imposición religiosa, en el establecimiento de una fe cuyos seguidores consideraban que era la única verdadera y que, por lo tanto, junto a ella no podía existir otra. Por ello, la conversión implicaba que los indios aceptaran el universo cristiano y rechazaran el suyo propio: la evangelización se volvió así una guerra entre las verdades del cristianismo y las de la tradición prehispánica; una guerra en que los misioneros, si querían convertir a los indios, además de enseñar la doctrina cristiana debían convencerlos de abandonar sus antiguas costumbres. Por supuesto que el dominio político y económico de los españoles favoreció la imposición religiosa aunque, como veremos en el próximo capítulo, lo prehispánico no desapareció del todo.

La autoridad de los españoles sobre los indios para que éstos acudieran a los oficios cristianos no fue suficiente. Evangelizar no era solamente hacer que los indios repitieran unas cuantas oraciones y cumplieran con algunos rituales; éstos implican una serie de supuestos acerca de lo que son el mundo y las cosas, de lo que es el hombre y sus obligaciones. Acertó Mendieta cuando reconoció “cuan diferentemente íbamos fundados los cristianos en lo que creemos de lo que ellos y los demás gentiles habían creído y seguido”. Atinada fue también la opinión de Sahagún sobre la necesidad de que los indios conocieran “el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad”<sup>15</sup> y así facilitar su conversión.

Evangelizar a los indios era enseñarles un nuevo mundo, con fundamentos y reglas distintos, en el cual las cosas tenían otros valores. El empeño de los frailes por cristianizar las virtudes indígenas implicaba que éstas adoptaran un sentido distinto al prehispánico, el que tendrían en el contexto cristiano... El problema era lograr que los indios opinaran lo mismo que los cristianos; para ello los misioneros intentaron sustituir los saberes de los indios por los suyos propios y convertirse en autoridades desplazando a las de los antiguos: con la evangelización los frailes se erigieron en los nuevos encargados de la palabra divina, los *teotlatolmatini*; por su parte, la palabra divina, *teotlahtolli*, que versaba sobre varios dioses (o varios aspectos de la divinidad) se volvió el testimonio sobre un dios único (*ycelteotl*) que se sacrificó por la humanidad; el Papa, la virgen, los santos, los profetas y los padres fueron desde entonces las nuevas autoridades que sustituyeron a quienes antes

---

<sup>15</sup> Ver en el capítulo “La racionalidad y los errores del indio” estas afirmaciones de los franciscanos.

habían enseñado a los indios a “acercar tierra a la boca”, a sangrarse, a quemar copal y a hacer sacrificios.... aunque esta sustitución, como veremos en el próximo capítulo, no carezca también de conflictos, pues los indios no fueron “tabulas rasas” para inscribir en ellos la fe de Cristo.

### **3. El proceso de evangelización.**

La sustitución de una manera de vida por otra, la imposición del cristianismo a los pueblos indígenas, presentó a los religiosos varios momentos y características según la labor realizada y la valoración que los misioneros hicieron de la devoción que manifestaban los indios. Podemos encontrar una imagen clara de esta situación en las tres etapas de la evangelización en el siglo XVI, según los resultados que los religiosos perciben de su propia labor. Así, al principio de esta labor Motolinía observa la apatía general de los indios sobre las cosas de fe; por supuesto, ello era normal en un pueblo vencido, con el cual aún no era posible darse a entender pues los intérpretes eran pocos. El ejemplo de vida llamaba la atención de los indios, pero no era suficiente para convertirlos, la predicación por señas y la simple repetición de oraciones no garantizaban la comprensión y aceptación de los temas cristianos, mucho menos el abandono de las creencias prehispánicas. Por lo pronto, lo único que los misioneros podían hacer era prohibir los sangrientos rituales prehispánicos y obligar a los indios a escuchar el Evangelio.

A este periodo siguió el optimismo. Los religiosos comenzaron a aprender las lenguas indígenas y compusieron catecismos y otros textos para evangelizar. Ante las dificultades, los frailes prefirieron la evangelización de niños indígenas y a través de ellos la de los demás. Los indios daban grandes muestras de devoción, pedían los sacramentos, se encariñaban con los franciscanos, los seguían y se protegían con ellos. Todo esto era prueba para Mendieta de que los indios eran devotos cristianos pues

¿Quién podía atreverse a decir que éstos venían sin fe, pues de tan lejos tierras venían con tanto trabajo, no los compeliendo nadie, a buscar el sacramento del bautismo?<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XXXIX, t. 1, p. 436.

Motolinía incluso creyó que las virtudes de los indios se habían vuelto cristianas, esto es, que se debían al deseo de seguir la ley de Dios. Valoró las acciones de los indios como si ellos ya hubieran estado completamente dentro del cristianismo, como si ya hubieran adoptado otras categorías culturales con la evangelización:

Cada día va creciendo la fe en estos naturales, y la muestran cerca del amor de Dios..... Y los dichos que ansí libertan a sus esclavos, ya parece que por la vida eterna se despojan de lo que tienen y poseen y quieren ser pobres por no ir contra la ley de Dios y del prójimo.<sup>17</sup>

Era tanta la participación de los indios en los asuntos cristianos que el de Benavente atribuyó sus acciones a la ley de Dios y al deseo de salvación, como si los indios ya hubieran cambiado los supuestos de su actuar. De hecho, el optimismo de Motolinía lo llevó a creer que los indios también habían olvidado sus antiguas devociones:

Esto hacían a reverencia de otro demonio cuyos nombres callo porque ya entre los indios es cosa muy descomulgada nombrar a ninguno de los demonios.

...pone mucha devoción y alegría, en considerar una gente pocos días tan metida en idolatría, y en tan poco tiempo tan acristianada, que casi no hay memoria de todo lo pasado.<sup>18</sup>

El de Benavente pensó que el demonio había sido desterrado con la construcción de iglesias, que había sido atemorizado con la erección de cruces y que los indios no volverían a recaer en la idolatría si los religiosos tenían cuidado de ellos. En un medio tan favorable, los misioneros se aventuraron más, ya no sólo esperaban que los indios se acercaran a la enseñanza y al bautismo, también pusieron mayor empeño en la destrucción de adoratorios y estatuillas antiguos y llamaron a la detracción de quienes persistían en sus antiguas costumbres: el indio mismo ayudaba a la destrucción, los niños indígenas acusaban a sus padres de idolatría.

El optimismo comenzó a decaer cuando Sahagún y otros misioneros descubrieron que la idolatría indígena llegaba hasta ámbitos insospechados: con el simple hecho de amarrar las mantas de los desposados los indios se remitían a antiguas costumbres indígenas; de igual manera, los mercaderes en sus viajes o los campesinos en los montes ponían altares y hacían ciertos ritos para tener suerte en sus negocios. Por supuesto que con

---

<sup>17</sup> *Memoriales*, p. 136.

<sup>18</sup> *Memoriales*, p. 379 y 92, respectivamente.

la destrucción de *teocallis* y la prohibición de sacrificios y otros rituales, los indios habían abandonado mucho de sus antiguas costumbres, pero su religiosidad se había refugiado en otros ámbitos menos manifiestos para los españoles y, por lo mismo, más difíciles de detectar y atacar. Sumemos a esto los errores e inadvertencias de la labor misional: cuando los frailes no suprimieron algunos elementos culturales prehispánicos porque parecía que no tenían implicaciones religiosas, cuando compusieron textos de evangelización e hicieron que los indios aprendieran la doctrina con conceptos inadecuados, como después se dieron cuenta. Ejemplo de todo esto son el descubrimiento de estatuillas prehispánicas escondidas en los altares cristianos y de creencias supersticiosas que, a primera vista, parecían no estar relacionadas con lo religioso.

Así, los frailes se dieron cuenta de que no podían conservar la moral prehispánica y destruir la idolatría, de que no podían persistir los antiguos oficios indígenas sin que con ellos subsistiera también algo de su religiosidad antigua. Ante esto, Sahagún consideró necesario la destrucción de todo:

Necesario fue destruir las cosas idolátricas y todos los edificios idolátricos, y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con ceremonias idolátricas, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república, con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerlos en otra manera de policía que no tuviese ningún resabio de cosas de idolatría.<sup>19</sup>

La labor evangélica se complicó: ¿en lugar de intentar cristianizar las costumbres prehispánicas había que implantar nuevas costumbres o debían aceptarse algunos usos prehispánicos? Por supuesto, la decisión debía basarse en una mayor atención a lo prehispánico, a su religiosidad, a sus rituales y sus fórmulas lingüísticas, a sus vestuarios y símbolos. Era indispensable, como Sahagún indicó, que los evangelizadores supieran sobre estos temas. Fue entonces cuando los religiosos se percataron de que las costumbres indígenas coexistían con las cristianas, todavía en la tercera y cuarta generación de indios cristianizados, y que los neófitos no veían, o fingían no ver, contradicción entre ambas: a las manifestaciones públicas de la devoción indígena no siempre correspondía lo que sucedía en el foro interno, la devoción de los neófitos estaba acompañada de usos

---

<sup>19</sup> *Historia general*, lib.10°, cap. XXVII, t. 2, p. 922.

idolátricos, los indios rezaban a todas horas pero seguían creyendo en sus antiguas abusiones.

El progresivo trato con los indios y el estudio de las costumbres prehispánicas ocasionaron diversas dudas acerca de los resultados de la evangelización. Los límites entre las tres épocas que hemos expuesto son tenues, en un mismo autor podemos encontrar la opinión de que los indios son los mejores cristianos y la de que vuelven a sus costumbres en cualquier oportunidad. Los distintos autores incluso observaron resultados opuestos: mientras los niños de Tlaxcala desobedecían a sus padres, los delataban y destruían sus antiguos ídolos, algunos indios educados en los conventos reincidían en sus antiguas creencias<sup>20</sup>. La situación que veían los misioneros los llevaba a pensar que la idolatría había sido olvidada, aunque seguían encontrando estatuillas prehispánicas entre las imágenes cristianas, aunque en la devoción de los neófitos intervenían elementos antiguos. Esto seguramente indica el difícil proceso de lograr que los indios dejaran sus antiguas prácticas, de conseguir que cambiaran sus convicciones prehispánicas por las cristianas para introducirlos así al cristianismo; seguramente ello también es índice de las constantes dudas que tuvieron los misioneros sobre los neófitos y su manera de llevar la religión.

Los autores franciscanos del siglo XVI repiten constantemente que, en los exámenes de la doctrina cristiana por ejemplo, se nota que los indios no comprenden las implicaciones de ser cristianos, en algunos casos ni siquiera alcanzan a entender sus principios básicos, a pesar de que los religiosos explican a los indios estos temas varias veces. Esto motivó, como vimos en el capítulo correspondiente, que se dudara del grado de racionalidad de los indios y se le negaran algunos sacramentos. Sin embargo, notemos que esta situación no se debe necesariamente a un grado inferior de racionalidad ni al engaño del demonio: los indios tenían también sus propios saberes según los cuales explicaron la llegada de los extranjeros, no podían hacerlo de otra forma, y en ellos encontraron lugar para la divinidad cristiana y sus rituales sin dejar por ello su propia religiosidad, tal vez sin siquiera tener que distinguir entre ambas. Es entonces cuando surgieron diversas situaciones: la de los indios que llamaban a otros indios para que volvieran a la veneración

---

<sup>20</sup> Tal es el conocido caso de Don Carlos Ometochtzin: “El ex alumno de los franciscanos es un anticlerical declarado, que pone su cultura europea recién adquirida al servicio de la defensa de los valores indios tradicionales.” Véase una descripción más amplia de este caso en Duverger, *La conversión de los indios...*, p. 189-191.

de sus dioses y desacreditaban a los frailes, la de quienes se bautizaban pero continuaban en secreto con sus rituales, la de quienes no alcanzaban a ver en sus antiguas creencias contradicción con el cristianismo o no sabían muy bien sus deberes cristianos y la de quienes además de bautizarse delataban a quienes todavía veneraban a los antiguos dioses.

Es en este punto cuándo podemos preguntar si realmente los indios se convertían con los solos discursos cristianos, como se supone sucedió en los coloquios de 1524. Podemos preguntar también si se podía hacer *tabula rasa* de los indios para “inscribir en ellos” la doctrina cristiana, como pensó Mendieta, y si se podía afirmar que los indios conversos habían olvidado ya sus antiguas costumbres, como en algún momento creyó Motolinía. Los frailes creyeron necesaria la destrucción de la religiosidad prehispánica, pero permitieron muchos de sus usos porque no les encontraron relación con la idolatría y si bien el indígena aceptó nuevas autoridades, ello no quiere decir que olvidó todo lo que había sido: el indígena no quiso o no pudo abandonar sus antiguas creencias y costumbres.

### 3.3. SUBSISTENCIA DE LO PREHISPÁNICO

Aunque sólo podemos entrever la manera en que los indios percibieron la evangelización porque carecemos de testimonios indígenas suficientes, las obras de los autores franciscanos dan noticia de que los indios volvían a las costumbres que tenían antes de bautizados y de que sus creencias prehispánicas interferían con las enseñanzas de los misioneros. La experiencia de los mismos religiosos mostró que era más difícil lograr que los indios abandonaran sus costumbres y reorientaran sus antiguos usos que lograr que asistieran a los rituales cristianos; por ello, algunos médicos de almas, como Sahagún, se dieron a la tarea de estudiar las cosas de indios para saber del mal que debían extirpar. Sin embargo, en la práctica fue complicado distinguir entre lo cristiano y lo no cristiano, sobre todo conforme los indios iban adoptando la nueva fe. La mezcla era extraña pues, si bien los indios se comportaban como los mejores cristianos, los religiosos descubrían que los naturales mezclaban las devociones cristianas con las prehispánicas.

Los religiosos reconocieron que los indios se resistían a la conversión y se vieron en la necesidad de precisar las razones por las cuales su permanencia en la fe era frágil; sus explicaciones fueron desde pensar que la falla estaba en la naturaleza misma de los indios hasta el hecho de considerarse a sí mismos responsables. Entre las primeras están las opiniones de que los indios no se convertían al cristianismo fácilmente porque el demonio los tenía dominados o porque su capacidad racional era insuficiente para entender la doctrina cristiana. Entre las segundas opinaron también que los frailes no ponían el debido cuidado en la labor con los indios. Sin embargo, en los mismos textos franciscanos encontramos que también se consideraba a la *costumbre* como factor determinante de que los indios persistieran en sus antiguas creencias. Asimismo, fueron los mismos misioneros quienes permitieron, e incluso promovieron, algunos usos prehispánicos por considerar que no tenían nada que ver con la idolatría. En todo caso, la misión exigía la conversión de los indios y los religiosos vieron la reiteración de la doctrina y el cuidado continuo de los naturales como la única solución.

### 1. Sobre la fuerza de la costumbre.

Las *costumbres* comprenden tanto los usos y conceptos religiosos como los no religiosos, tienen que ver con las acciones y dichos cotidianos cuyo significado se ha conformado a través de varias generaciones y cuyo uso es continuo. La *tradición* justifica a las costumbres, las fundamenta, les da un carácter natural e incuestionable para quien vive en ella. Cumplimos con rituales, empleamos utensilios, tenemos maneras de conducirnos y de hablar simple y sencillamente porque así lo aprendimos, porque así lo han hecho nuestros padres; ello hace que actuemos y opinemos según las normas acostumbradas incluso sin ser conscientes de ello. Por costumbre realizamos acciones o decimos frases a veces sin percatarnos expresamente de su significado original; por costumbre somos capaces de saber que lo que nos acontece es normal o no y sabemos lo que debemos hacer o podemos esperar de otro en determinada situación. Lo extraordinario es lo que nos hace volver sobre la costumbre, revisarla conscientemente e incluso darnos cuenta de que está ahí, determinándonos.

Cuando en el primer capítulo de esta parte se habló de la distancia cultural, se señaló que para comprender lo extraño buscamos algo familiar para explicarlo; como los colonizadores, los indios tenían también sus propios usos, sus convicciones sobre las cosas, sus maneras de conducirse, lo cual fue aprendido también de sus padres: los *huehuetlahtolli* son un buen ejemplo de la transmisión de sus rituales, de sus creencias, de sus normas de conducta y de sus maneras de hablar; los coloquios de 1524 son claros cuando los indios afirman que sus dioses son verdaderos porque así les enseñaron los antiguos. También los indios midieron al español a través de lo que les era familiar; pero en el encuentro cultural, algunas de sus costumbres los pusieron en desventaja: no podían vencer al español, entre otras cosas, porque sus usos bélicos consistían en atrapar a los contrarios y no en matarlos en la ofensiva, porque Cortés derribó en la batalla a algún principal y eso ocasionó que los indios se dieran por vencidos, porque mientras los españoles se quedaban con el oro, que desde la colonia tendría un valor superior a otros objetos, los aliados tlaxcaltecas se quedaban con las mantas y las plumas. Gracias al dominio español, los indios adoptaron nuevos valores y aprendieron a condescender con el vencedor, pero ello no impidió que sobrevivieran muchos de sus hábitos: los indios vivían una normalidad tal que sus usos tenían en ella una función y una justificación

determinadas, donde la presencia de sus rituales y su valor cultural era normal, donde su realización era aceptable e incluso deseable para el indígena.

Los misioneros realizaron su labor de adoctrinamiento, los españoles dominaron la Nueva España y, no obstante, los indios continuaban con sus antiguas costumbres. Los frailes se desconcertaron ante este resultado, pues estaban convencidos de que los indios ya habían aceptado que sus antiguas creencias eran erróneas y que la verdad era la que el cristianismo proponía. Mendieta, por ejemplo, dice

Que si [los indios] de secreto los continuaban [los servicios a sus dioses] y volvían a ellos, no era porque tuviesen por acertado adorar ídolos y seguir las ceremonias y ritos de sus pasados como cosa fundada en alguna razón, ni porque les pareciese mal la nueva ley que los frailes les predicaban, sino que como aún no bien instructos ni hechos a ella, y como **tan habituados a lo que el demonio les había enseñado, se iban tras aquello por sola la costumbre sin otra consideración...**<sup>1</sup>

Ya en el capítulo 1.3. de este trabajo hablamos sobre las diferencias entre indios y frailes en cuanto a racionalidad y modos de argumentación: ambos pueden justificar sus costumbres, el problema es que tienen distintos criterios de validez. Además, como veíamos en el capítulo anterior: la propuesta de las propias verdades no es suficiente para que otro abandone las suyas. Sin embargo en algo fundamental aciertan los religiosos: las costumbres indígenas persistieron por el hábito, esto es, no se requería consideración racional alguna para cultivarlas. Máxime cuando el sentido religioso de muchas de ellas no es manifiesto para los frailes y, por lo mismo, no fueron atacadas. Los indios, aunque ya habían aceptado el cristianismo, continuaron en sus usos por convicción, por inercia, por inadvertencia, por respeto a sus ancestros o bien porque no vieron nada de malo en ellas e hicieron creer a los religiosos que seguían el cristianismo al pie de la letra<sup>2</sup>.

Las creencias prehispánicas persistieron a pesar del dominio y de la labor de los misioneros, porque ellas estaban impresas íntimamente en el ánimo de los indios, porque

<sup>1</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XXXII, p. 411. Subrayado mío.

<sup>2</sup> Es interesante el caso de Don Juan, señor de *Matlatlan* procesado por Andrés de Olmos en 1539, quien: “parece llevar una vida más conforme a las normas prehispánicas que a los cánones ascéticos importados por los franciscanos. ¿Se puede por ello interpretar su actitud como una provocación respecto al catolicismo? Personalmente, yo vería ahí más bien una manifestación conservadora. Don Juan muestra apego a las prácticas habituales y, correlativamente, una comprensible desconfianza hacia los cambios que introduce la nueva religión... El señor de *Matlatlan* sencillamente trata de hacer que el sistema antiguo dure el mayor tiempo posible; utiliza para ello el arma de la inercia; sin rebelarse abiertamente, hace oídos sordos y disfruta la situación apartada de su aldea. Don Juan de *Matlatlan* es el símbolo de una resistencia pasiva y conservadora que ciertamente fue común en el campo.” En Duverger, *La conversión de los indios...*, p. 189.

ellas eran parte fundamental de su cosmovisión. Así, aún cuando los indios adoptaron nuevas costumbres, escuchaban los sermones de los frailes y aprendían las oraciones cristianas, su conducta estaba regida todavía por los principios antiguos<sup>3</sup>; como se advierte en el texto de Mendieta los indios:

...tenían opinión que todos, así como así, iban al infierno, **y aún ahora con estarles tan predicado y confesarlo ellos cada día por su boca diciendo los artículos de la fe, parece haberles quedado algún rastro de sus abuelos** en esto de temer mucho los más de ellos en común el azote y castigo temporal, y no considerar tanto el eterno del infierno ni tratar mucho el deseo de la gloria,...<sup>4</sup>

¿Y cómo lograr que los indios temieran más al infierno que al castigo corporal? ¿Cómo lograr que ese temor rigiera sus acciones? Los indios bien podían creer en el castigo del infierno, pero eso no quiere decir que los asustara más que el castigo corporal ni que aquel determinara su actuar. Los indios sabían, gracias a los misioneros, de la gloria en el cielo, pero eso no implicaba que ella presidiera sus acciones. Saber que se debe hacer algo no implica que se haga, tampoco conocer la doctrina cristiana implica creer en ella y actuar según sus preceptos. En todo caso, este es el mayor obstáculo de la conversión de los indios: la costumbre, el rastro de los antepasados que parece imposible de borrar, que permanece y actúa en medio de los rezos cristianos de los indios.

## 2. Las costumbres indígenas desde la perspectiva franciscana.

La reincidencia de los indios en sus antiguas creencias y la dificultad con que aprendían la doctrina cristiana fueron adjudicadas a tres causas principales: un grado inferior de racionalidad, el engaño del demonio y la costumbre de idolatrar. Las tres estaban íntimamente relacionadas para los religiosos, como se ha dicho a lo largo de este trabajo:

<sup>3</sup> No puede faltar aquí el testimonio de fray Diego Durán, *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar Rosa Camelo y José Rubén Romero, CONACULTA, Col. Cien de México, 1995, t. II, Tratado 3º, cap. III, p. 243: “Prendiendo yo á un indio de ciertas cosas... y así riñéndole el mal que había hecho **me respondió Padre no te espantes pues todavía estamos nepantla** y como entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora que quiere decir estar en medio torné á insistir me dijese que medio era aquel en que estaban me dijo que como no estaban aun bien arraigados en la fé que no me espantase de manera que aun estaban neutros que ni bien acudían á la una ley ni á la otra ó por mejor decir que **creían en Dios y que juntamente acudían á sus costumbres antiguas y ritos del demonio** y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aun permanecían en medio y estaban neutros.” Subrayado mío.

<sup>4</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 2º, cap. XI, p. 204. Subrayado mío.

los misioneros consideraron que los indios tenían un grado de racionalidad inferior al de los españoles, en tanto que su racionalidad no procedía como la cristiana y tenían problemas para aprender la doctrina; por ello mismo, los frailes creyeron que el diablo se aprovechaba de ellos, oscurecía su entendimiento, los mantenía ignorantes del Evangelio y los engañaba haciendo que le veneraran, incluso remedando usos cristianos. De aquí la idea del indio dócil y humilde que sólo era apto para ser mandado y que era presa fácil del demonio, aunque esas virtudes lo hacían también el mejor cristiano si estaba a cargo del misionero.

La tercera razón, la costumbre prehispánica como causa de que los indios no se cristianizaran con facilidad, aparece en los textos franciscanos a veces como si ella misma fuera ocasionada por engaño del demonio y a veces como si se originara de la racionalidad limitada del indígena, como se nota en las citas anteriores. En términos generales, los religiosos consideraron que las costumbres prehispánicas eran “costumbres demoníacas”, porque creían que habían sido instituidas por el maligno, o que eran “falsas costumbres”, porque la racionalidad de los indios, inferior a la de los cristianos, los había hecho caer en errores y tenían por verdaderas y buenas cosas que no eran sino falsas y destructivas.

Había costumbres prehispánicas de todos tipos, por lo que su valoración por parte de los religiosos varía según las intenciones del autor y según la clase de costumbres. La calificación de las costumbres prehispánicas fue negativa cuando ellas eran manifiestamente de carácter religioso y contradecían a todas luces los preceptos cristianos, así Olmos dice:

...en medio de la gente, entre la gente viven los malvados, y así tienen por costumbre los sacrificios, el polvo, la basura, la ceniza, y arrastran a la gente a la ruina, a la enfermedad, los hacen desgraciados, los castigan muy duro con pulque, con hongos, para que vengan a ser malvados, perversos, pícaros, se hastían, unos a otros se devoran, unos a otros se odian, unos a otros se matan.<sup>5</sup>

Los sacrificios humanos eran execrables para los españoles; otras costumbres, como el uso de alucinógenos, cambiaron su valor desde la perspectiva cristiana: de ser un medio de comunicación con las divinidades, pasaron a ser castigos del demonio y fuente de perversiones, desgracias e incitación a la maldad. La conexión de estas costumbres con el demonio era evidente para los religiosos, aunque no dejaron de reconocer que su fuerza

---

<sup>5</sup> *Tratado de hechicerías*, p. 27-29.

residía en ser hábitos añejos. Mendieta, por ejemplo, atribuyó la persistencia de los indios en sus costumbres a la tradición y a la intervención del demonio:

Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos principales del demonio, y con venir algunos a la doctrina y bautismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que les quedaba por hacer y vencer. Y era que de noche se ayuntaban y llamaban unos a otros, y hacían fiestas al demonio con muchos y diversos ritos que tenían antiguos, en especial cuando sembraban los maizales y cuando los cogían. Y de veinte en veinte días que tenían sus meses al postrero día de estos veinte era fiesta general en toda la tierra; cada día de éstos dedicado a uno de los principales de sus dioses, los cuales celebraban con diversos sacrificios de muertes de hombres, y de otras ceremonias. **Y como estaban a ellas acostumbrados de tantos años atrás y tiempos, y las tenían heredadas no sólo de padres y abuelos, sino de muchos abolorios, no era maravilla que se les hiciese dificultoso dejarlas, mayormente instigándolos el demonio,** que debía aparecerles como solía, y los amenazaba si le dejasen de servir con sus usados sacrificios, y los solicitaba por medio de sus ministros los sacerdotes de los ídolos;...<sup>6</sup>

Fray Jerónimo, como todos sus compañeros, declaró la verdad de la palabra evangélica y construyó una imagen del indio dócil, consecuentemente creyó de veras que el indio no podía rechazar el cristianismo sino por miedo y amenaza, ni querer sus antiguas creencias sino por hábito sin reflexión ni atisbos de verdad. Este franciscano describe muy bien que, aún después de la destrucción de templos prehispánicos y del bautismo de miles de indios, éstos seguían con los ritos que marcaba su antiguo calendario, lo cual tampoco impedía su asistencia a la doctrina cristiana. Mendieta advirtió que era difícil que los indios abandonaran costumbres tan añejas, pero su confianza en la tradición cristiana lo llevó a pensar que sólo la intervención del maligno podía explicar que los indios continuaran con sus “fiestas al demonio”, a pesar de la advertencia de los frailes sobre su carácter perverso.

Acorde a esta opinión es la de Sahagún, quien si bien muchas veces atribuyó carácter demoníaco a las costumbres prehispánicas, también consideró que ellas se debían a una racionalidad equivocada o inferior:

Y delante destas imágenes hacían sacrificios, ofertas y cerimonias con gran regocijo y fiesta, y pasada la fiesta, dividían entre sí las imágenes y comíanlas. Esto **más parece cosa de niños y sin seso que de hombres de razón.**

---

<sup>6</sup> *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XXIII, p. 383. Subrayado mío.

Otras **locuras sin cuento** y otros dioses sin número **inventaron** vuestros antepasados, que ni papel ni tiempo bastarían para escribirlas.<sup>7</sup>

Para los misioneros los usos prehispánicos que no fueran acordes con los cristianos eran equivocados, la reverencia que los indios mostraran a sus “imágenes” no pasaban de parecerles un juego de niños, no consideraron que los rituales prehispánicos fueran sensatos y la creencia en varios dioses sólo podía parecerles una locura e invención. Según los religiosos lo prehispánico era demoníaco o, en el mejor de los casos, carente de fundamento racional.

Los misioneros pensaron, consecuentemente, que las costumbres prehispánicas debían ser destruidas si se quería sacar a los indios del error y del dominio demoníaco. Los primeros usos prehispánicos que se destruyeron fueron los más manifiestos, los más abiertamente relacionados con su religión y los más repulsivos para los españoles. Por supuesto, lo primero era lo que se veía: destruir las costumbres que evidentemente eran malas para el cristianismo. En esto el dominio español aseguraba el éxito por lo que, una vez que los indios tuvieron noticia del Evangelio, públicamente sólo se expresaba el cristianismo y los antiguos bailes y atuendos prehispánicos parecían orientarse a la veneración cristiana. Así, Muñoz Camargo señala que desde la llegada de los Doce:

Les comenzaron [a los indios] a quitar las muchas mujeres que tenían y los otros demás ritos de idolatría, y otras muchas supersticiones, sacrificios horribles y crudelísimos y abominables de sangre humana ofrecida al demonio, sacada y desangrada de sus propias carnes, quitándoles ansimismo que trujeran orejeras los hombres ni las mujeres, ni bezotes y otros abominables usos y costumbres que tenían; y que los hombres no tuviesen más de una mujer, y las mujeres más de un hombre por marido, y esto había de ser por orden de la Santa Madre Iglesia y con licencia de los ministros de dios, y que se quitasen los bragueros que traían y se pusiesen zaragüelles y se vistiesen camisas que es traje más honesto, y que no anduviesen en carnes y desnudos, como de antes andaban.<sup>8</sup>

Y los indios obedecían, de ahí las noticias tempranas del siglo XVI sobre la devoción indígena, de ahí también el optimismo de los religiosos que confiaron en que los indios

<sup>7</sup> *Historia general*, Apéndice del lib. 1º, p. 125. Subrayado mío.

<sup>8</sup> *Historia de Tlaxcala*, p. 234-235. La cita continua así: “Y a esta tan santa obra, algunos de los caciques y principales se mostraron duros y rebeldes y más que pertinaces, que con haberse bautizado tornaron a reiterar en sus idolatrías y gentilidad y antiguo uso, los cuales murieron por ello ahorcados, por mandado de Cortés y por consentimiento de la señoría de Tlaxcalla, que fueron los que irán señalados por dibujo.”

elegían la pobreza por amor a Dios<sup>9</sup>. Sólo la prolongada experiencia con los indios motivó que los misioneros cambiaran su opinión, aun cuando había noticias de todos tipos; como ya en los primeros años advierte Motolinía:

Acabados estos ídolos (que), estaban públicos, de destruir, dieron tras los que estaban encerrados de los pies de las cruces como en cárcel; ya podéis ver ¿cómo le iría al demonio cuando le pusiesen su imagen con la cruz?... pienso que acordó de irse a las sierras y montes, y desde allá aún había miedo de la Cruz de Cristo que iba tras él, y desde allí a tiempos hacía sus asaltos, como adelante diré; y así (fue) destruyendo Dios el poderío del demonio y su idolatría, no sólo la pública más también la que ponían en lugares escondidos, so especie de alguna imagen o cruz; porque **aunque algunos había malos, que escondían los ídolos, no faltaban otros de ellos ya convertidos que les parecía mal y avisaban de ello a los frailes, y no faltó quien aún de esto los quiso argüir no ser bien hecho; ...**<sup>10</sup>

Esto es, había indios que persistían en sus antiguas costumbres e indios que incluso delataban a los primeros. Los franciscanos nos dejaron noticias también de indígenas a quienes acontecieron apariciones milagrosas, unos que demandaban la comunión y hacían penitencia para obtenerla, otros que incluso querían ser sacerdotes<sup>11</sup>; pero también los frailes descubren antiguas devociones, como ya señala fray Toribio en la cita anterior, frases cotidianas contrarias a los preceptos cristianos, coexistencia de cultos, etc.

Las costumbres son parte de la normalidad de nuestro mundo, por eso pocas veces las cuestionamos y siempre las actualizamos. Cuando los religiosos quieren destruir las costumbres idolátricas logran, gracias al dominio, destruir *teocallis*, relegar sacerdotes indios, cuidar que no se realicen sacrificios y que el indígena escuche la doctrina; éste era quizá el primer paso para convertir a los indios al cristianismo. Sin embargo, conforme se extendía el dominio español parecía que algunos usos prehispánicos desaparecían cuando en realidad adoptaron nuevas formas. Como señala Gruzinski, la religiosidad prehispánica no fue pasiva ante el ataque pues:

<sup>9</sup> Como señalamos en el capítulo anterior respecto al tema de la pobreza. Ver la apreciación de Motolinía, *Memoriales*, p. 136.

<sup>10</sup> *Memoriales*, p. 42. Subrayado mío.

<sup>11</sup> Mendieta abunda en descripciones de indios que parecen religiosos, *Historia eclesiástica*, lib. 3º, cap. XLIII, p. 453. En las *Advertencias* de fray Juan Bautista de Viseo se narran varios milagros acontecidos a los indios, sobre todo para argumentar que no se les debe negar la comunión. Así tenemos la comunión milagrosa de una india Michoacana, fo. 60-61, y el caso de dos frailes que se le aparecen a un indio enfermo y le dan la comunión, fo. 73.

A falta de estatuas, de bajorrelieves, de templos, de santuarios urbanos, de clero y de fiestas públicas visualmente fastuosas, el culto adquirió un cariz menos colectivo, más personal, más interiorizado, pues forzosamente era discreto.<sup>12</sup>

Ello explica que los misioneros encontraran ofrendas indígenas en lugares alejados, que entre las imágenes cristianas realizadas por los indios se escondieran símbolos de los dioses prehispánicos, cuyo culto persistía en objetos domésticos<sup>13</sup>; de igual manera, en la lengua náhuatl sobrevivía la antigua visión del mundo<sup>14</sup>. Sabemos de estos casos por los mismos evangelizadores, pero podemos sospechar que hubo más situaciones de estas que las que ellos pudieron notar, sobre todo porque los misioneros no tuvieron acceso a este ámbito de la religiosidad desde el principio ni, como parece por las palabras de algunos que se ocuparon de estos temas<sup>15</sup>, fue un conocimiento generalizado.

Se descubrió así que hacía falta mayor trabajo para deshacerse de los llamados por los misioneros “errores de los indios”. Sin embargo, algunas soluciones de los frailes no fueron siempre las mejores pues, con ellas se prolongaba la existencia de los usos prehispánicos. Tenemos así que, luego de la destrucción de templos e ídolos, se edificaron iglesias en los antiguos lugares de culto prehispánico. El objetivo fue seguramente aprovechar la costumbre indígena de concurrir a ellos y sustituir los antiguos ritos por devociones cristianas, por supuesto cambiando el objeto del culto. Sahagún menciona tres casos: el de *Tonantzin* sustituido por la devoción a la virgen de Guadalupe en el *Tepeyac*, el de *Toci* por Santana en las cercanías de Tlaxcala y el de *Telpuchtli* por San Juan:

Los moradores de aquellas tierras que eran regadas con las nubes de aquellos montes, persuadidos o amonestados del Demonio o de sus sátrapas, tomaron por costumbre y devoción de venir a visitar aquellos montes cada año en la fiesta que allí estaba dedicada, en México, en la fiesta de

<sup>12</sup>Gruzinski, *La guerra de la imágenes*, p. 67 y ss. Más adelante dice: “La represión y la prudencia favorecieron la utilización de objetos de apariencia insignificante, y la realización de actos que fácilmente se podían disimular o modificar”.

<sup>13</sup>Tal es la razón de que, por ejemplo, Sahagún en su *Historia general* se ocupe en describir cuidadosamente los atuendos y utensilios que los indígenas usaban en sus rituales y fiestas.

<sup>14</sup>Como intentamos mostrar en la segunda parte de este trabajo. Puede verse también al respecto algunas frases analizadas por fray Juan Bautista en sus *Advertencias*, fo. 54: las solteras no quieren casarse con viudos y una frase náhuatl que puede entenderse como “no hay otra vida” más que esta. Se hablará de éstas más adelante.

<sup>15</sup>Ya en los antecedentes de este trabajo y en el capítulo anterior hablamos de la época optimista de la evangelización. Ver también a Sahagún, *Historia general*, prol. al lib. 3º, p. 299 cuando dice que “si alguno piensa que estas cosas están tan olvidadas y perdidas, y la fe de un dios tan plantada y arraigada entre estos naturales que no habrá necesidad en ningún tiempo de hablar en estas cosas, al tal yo le creo piadosamente...”

*Cihuacóatl*, que también la llaman *Tonantzin*; en Tlaxcalla, en la fiesta de *Toci*; en *Tianquizmanalco*, en la fiesta de *Tecaztlipuca*. Y porque esta costumbre no la perdiesen los pueblos que gozaban della, persuadieron a aquellas provincias que veniesen como solían, porque ya tenían *Tonantzin* y a *Tocitzin* y al *Telpuchtli* que exteriormente suena, o les ha hecho sonar a Sancta María y a Sanctana y a San Juan Evangelista o Baptista, y en lo interior de la gente popular que allí viene está claro que no es sino lo antiguo, y a la secuela de lo antiguo vienen.<sup>16</sup>

Esas iglesias eran visitadas desde lugares lejanos, aunque en ellas no se había realizado ningún milagro, aunque había en otros pueblos capillas dedicadas a San Juan o a Santa Ana. Fray Bernardino advirtió una sustitución de nombres que sonaban cristianos pero que para los indios referían a sus antiguas divinidades: “tú lo llamas *Sanctana*, yo lo llamo *Toci*” y lo veneraron casi como antes: en el mismo lugar y con las ofrendas y rituales que permitieran los frailes. Este era el gran problema que apuntábamos en la segunda parte de este trabajo: que la aceptación del cristianismo se quedara el nivel de las palabras, que con las palabras los indios se refirieran a las nociones prehispánicas y no, como los misioneros pretendían, a las cristianas.

Notemos también, en este caso, la manera en que los indios percibieron y asimilaron el cristianismo: los naturales encontraron en las prédicas cristianas características parecidas entre los santos cristianos y sus divinidades, por lo que adoptaron el culto fácilmente y, además, buscaron que sus capillas tuvieran fiesta en las mismas fechas que marcaba su calendario antiguo<sup>17</sup>. Por supuesto, la preocupación de los frailes, una vez que descubrieron

---

<sup>16</sup> *Historia general*, lib. 11º, nota al cap. XII, p. 1145-1146. Desde la página 1142 Sahagún describe estos casos, sólo quiero resaltar algunos detalles de su apreciación: “Y los naturales llámanla *Toci*, y concurren a esta fiesta de más de cuarenta leguas gente a la fiesta de *Toci*, y llaman así a *Sanctana*, tomado ocasión de los predicadores que dicen que porque *Sanctana* es abuela de Jesucristo, es también nuestra abuela de todos los cristianos, y así la han llamado y llaman en el púlpito *Toci*, que quiere decir ‘nuestra abuela’. Y todas las gentes que vienen como antiguamente a la fiesta de *Toci*, vienen so color de *Sanctana*; pero como el vocablo es equívoco y tiene respecto a lo antiguo, más se cree que vienen por lo antiguo que no por lo moderno. Y así también en este lugar parece estar la idolatría paliada, porque venir tanta gente y de tan lejas tierras, sin haber hecho *Sanctana* allí milagros ningunos, más parece que es el *Toci* antiguo, que no *Sanctana* y en este año de mil y quinientos y setenta y seis, la pestilencia que hay que allí comenzó, y dicen que ya no hay gente ninguna allí. Parece misterio de haber comenzado el castigo donde comenzó el delito de la paliación de la idolatría debaxo del nombre de *Sanctana*.” Subrayado mío.

<sup>17</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias*, Trat. 3º, cap. III, p. 242-243: “Todos pusieron cruces execto un barrio que como gente más devota se quiso aventajar y pidieron que se les diese licencia para edificar una hermita la cual les fue concedida y mandado que el nombre del Santo fuese S. Pablo ó S. Agustín ellos dijeron que se hablarían. Después de los quince días volvieron y dijeron que no querían á S. Pablo ni á S. Agustín pues preguntados que Santo querían digeron que á S. Lucas yo notando la petición y el ahinco con que la pedían advertí en que podía haber algún mal y fui al calendario de sus ídolos y miré qué fiesta y signo era en el que caya San Lucas... y ví clara y manifiestamente pedir el día de S. Lucas por razon que caé en el día y

que los indios veneraban lo antiguo en la apariencia exterior del cristianismo, fue lograr también reemplazar el objeto de culto, como señala el mismo Sahagún:

Y no es mi parecer que les impidan la venida ni la ofrenda; pero **es mi parecer que los desengañen del engaño de que padecen, dándolos a entender** en aquellos días que allí vienen la falsidad antigua, y **que no es aquello conforme a lo antiguo**. Y esto deberían hacer los predicadores bien entendidos en la lengua y costumbres antiguos que ellos tenían, y también en la escritura divina.<sup>18</sup>

Si bien Sahagún consideró necesaria la destrucción del orden prehispánico para aniquilar la idolatría, después, frente al problema suscitado por la sustitución de cultos que los mismos franciscanos promovieron<sup>19</sup>, no considera pertinente acabar con esas devociones. Tenemos así los problemas que se han señalado a lo largo de este trabajo: que es probable que los indios siguieran los usos cristianos y escondieran sus devociones por temor a la ley de los conquistadores, que es patente el peligro de que la enseñanza del Evangelio se quedara en un mero cambio de nombres y que la cristianización de la costumbre indígena, su cambio de orientación, era sumamente difícil, porque era difícil que los indios adoptaran otra manera de ver el mundo y olvidaran la que tenían.

### 3. La solución contra la persistencia de lo prehispánico.

Tratamos ya de las costumbres indígenas que fueron consideradas demoníacas o falsas por los misioneros. Recordemos también que hubo costumbres prehispánicas que fueron bien vistas por los religiosos. Sobre ellas tratamos en el capítulo correspondiente a la virtud y el pecado, donde señalamos que si bien algunos misioneros alabaron la moralidad prehispánica y su conocimiento de los diez mandamientos, la actitud general era que o bien esas costumbres se habían perdido por falta del orden antiguo y por el mal ejemplo de los

---

signo de la casa y aun por que dos días antes es una de las grandes y solenes fiestas que ellos tenían.” Sobre esto ver también a Duverger, *La conversión de los indios*, p. 207-208.

<sup>18</sup> *Historia general*, lib. 11°, nota al cap. XII, p. 1146. Subrayado mío.

<sup>19</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. X, cap. VII, t. 3, p. 357, habla también de estos cultos de sustitución: “Pues queriendo remediar este gran daño [los cultos prehispánicos de estos pueblos] nuestros primeros religiosos,... determinaron poner iglesia y templo en la falda de la dicha sierra de Tlaxcallan, en el pueblo que se llama Chiautempa,... y en ella *constituyeron a la gloriosísima Santa Ana, abuela de nuestro señor, porque viniese con la festividad antigua, en lo que toca a la gloriosa santa y celebración de su día, aunque no en el abuso e intención idolátrica*. En Tianhuizmanalco constituyeron casa a San Juan Bautista; y en Tonantzin, junto a México, a la virgen sacratísima,... éstas son las fiestas y ésta la intención de haberlas instituido y con la que de presente las celebran, *aunque no todos lo saben*.” Subrayado mío.

conquistadores y encomenderos o bien que no eran válidas porque no tenían como fin la salvación y como motivo el amor al Dios cristiano.

Pocas veces se ve, en las obras franciscanas, que se haya querido conservar una costumbre prehispánica sin modificaciones, pero ello no deja de ser una tímida aceptación. Así se advierte en las *Advertencias* de fray Juan Bautista, gracias a la casuística y a la descripción pormenorizada de casos concretos:

Preguntando el padre Focher *ad quid tenetur stuprator virginis inter Indos? Respondio [sic]. Cum Inter hos Indos communiter dos non assignetur mulieri pro Matrimonio, virginis stuprator solum condemnetur vt flagelletur, si est vilis persona, & non condemnetur ad soluendam dotem. Tum quia non est mos talis dotis dandae inter Indos. Tum quia virgines possent ratione dotis recipiendae, permitisse corrumpi. Tum quia ista ratione, vel earum parentes, vel alij multi possent eas inducere ad tantum facinus commitendum. In foro vero interiori stupratori confessor non mandet etiam satisfactionem, nisi que oret pro ea.* Esto se entiende quando la donzella consiente el stupro, como dizen los Doctores graues no ay obligación de la hazer, alguna restitución, aun entre españoles, quanto menos entre indios, que no estiman en tanto esta joya, ni su perdida, como parece claro y manifiesto de su trato.<sup>20</sup>

Parece que el franciscano opinó que la costumbre de los indios debía ser aceptada como tal; sin embargo, no dejó de señalar que era conveniente mantenerla así porque ella no contradecía lo que los “doctores graues” habían dicho al respecto.

Como se ha señalado en varias partes de este trabajo, los misioneros no dudaron si los indios debían adoptar las costumbres de los cristianos, pero Bautista de Viseo expone un caso, con su respectiva duda, sobre si los indios debían adoptar la costumbre española de no comer carne en sábado. La duda surgió porque tal uso no era un precepto general de la Iglesia sino sólo de los españoles, aunque también Bautista estableció, de acuerdo con varias autoridades, que aunque no hubiera un voto u ordenación expresa de hacer algo, tal

---

<sup>20</sup> *Advertencias para los confesores*, fo. 16. La traducción de la parte latina es la siguiente: “...¿a qué está obligado el corruptor de una virgen entre los indios? Respondo que como entre estos indios comúnmente no se da dote a la mujer por el matrimonio, el corruptor de una virgen, si es persona vulgar, sólo es condenado a ser azotado y no se le condena a pagar una dote. Tanto porque no hay costumbre de pagar dote entre los indios, como porque las vírgenes podrían dejarse corromper con la intención de recibir tal dote y porque por esta razón o los padres, o muchos otros, podrían inducirlos a cometer tan grande crimen. Pero en el foro interior que el confesor no mande además la reparación al corruptor sino que ruegue por ella.”

uso “tiene ahora sin embargo la fuerza de una costumbre que obliga bajo pecado mortal”<sup>21</sup>.

Bautista dijo de acuerdo con Focher que

Según el consejo que San Ambrosio dio al Beato Agustín a petición de su madre, le dijo: ‘cuando vengo a Roma ayuno en sábado, cuando estoy en Milán no ayuno, y así tú a cualquier iglesia que vayas observa la costumbre de ella si no quieres servir de escándalo para cualquiera de ellos ni para ti’..... anota acerca de esto los siguientes versos: **‘vive en Roma al estilo romano, y si estás en otras partes vive como allí’**. De esto concluyo que **los indios que viven aquí entre los españoles** no pueden comer carnes en sábado.... Y por esta razón, según aquello que dijo San Ambrosio al divino Agustín, **los indios deben actuar en esto de acuerdo a aquellas cosas con quienes viven**, por esta razón en sábado no pueden alimentarse de carnes, al igual que los españoles, etc.”<sup>22</sup>.

Si se lee detenidamente esta advertencia 21 puede pensarse que en cualquier momento el franciscano dirá que los españoles deben ajustarse a las costumbres de los indios; pero no es así, pese a que Bautista dice reiteradamente que “aquellos que van a los lugares donde no se comen carnes en sábado, ahí no pueden comerlas, por más que en sus lugares las coman en sábado por costumbre, etc.”<sup>23</sup>, su conclusión final es que los indios debían ajustarse a las costumbres de los españoles y que los indios eran quienes vivían entre los españoles. Desde el principio de la evangelización, hasta los últimos años del siglo XVI, cuando escribió Bautista, la opinión fue unánime: los indios debían ser reducidos a la manera de ser de España, los indios debían parecer y actuar como cristianos.

La evangelización fue pues, también una lucha contra la inercia de un mundo de creencias conformado desde generaciones atrás, el cual no siempre era manifiesto a los ojos y oídos extraños. Los religiosos cambiaron el aspecto externo de los indios, cuidaron su conducta y su apariencia, los adoctrinaron; pero con los discursos en lengua mexicana y la

<sup>21</sup> *Advertencias*, adv. 21, fo. 26. La cita completa dice: “*Quod vero dicis quod ex voto Hispani non comedunt carnes Sabbatho, hos nunquam legi, sed legi quod ex praecepto Sabbatho non comedunt carnes. Immo esto quod consuetudo eorum esset fundata in voto e principio, nunc tamen habet vim consuetudinis ad peccatum mortale obligantis, sicut dictum est.*” Traducción mía.

<sup>22</sup> *Advertencias*, Adv. 21, fo. 26, el texto latino completo dice: “*Consilium quod Beatus Ambrosius dedit Beato Augustino pro matre sua dicens. Cum Romam venio, Sabbatho ieiuno: cum Mediolani sum, non ieiuno: sic & tu ad quancunque forte Ecclesiam veneris, eius morem serua: si cuique non vis esse scandalum nec quemque tibi. Ita, habetur in c. Illa 12. distinc. & glosa tibi ponit de hoc sequentes versus. Si fueris Romae Romano viuuto more. Et si sis alibi, viuuto sicut ibi. Ex his concludo quod Indi hic viuentes inter Hispanos, Sabbatho carnes non possunt comedere: ...*” Traducción y subrayado mío

<sup>23</sup> *Advertencias*, Adv. 21, fo. 25. En latín: “*Illi vero qui eunt ad loca vbi Sabbatho carnes non comeduntur, ibi eas non possunt comedere, quamuis in suis partibus eas Sabbatho ex consuetudine comedant: &c.*” Traducción mía.

conversión de los indios en el foro interno continuaron teniendo problemas. Así, Bautista advirtió, hacia finales de siglo, que en algunas frases nahuas subsistían creencias que podrían ser contrarias al Evangelio:

En muchas partes traen por refran *Ma octoconquacan, ma octoconican in atl intlaqualli, inoc ixquichcahuatl tonnemi: cuis oc tiquilquazque in otiaque in canon ximohuayan*, que quiere dezir. Comamos y beuamos mientras que viuiamos, que despues que muriéremos no bolueremos aca desde el infierno otra vez a comer y beuer, y es como si dixessen. Comamos y beuamos mientras viuieremos que en el infierno no ay que comer y beuer. Assi es la verdad, pero porque haze otro sentido, después desta vida, no ay que comer ni beuer idest. Después desta vida no ay otra. Lo qual es contra el Symbolo de la fee, en el qual confessamos la vida perdurable y eterna: por tanto procure el confesor si hallare algo desto disuadirlo con la verdad dela fee, y el predicador también en sus sermones.<sup>24</sup>

Las frases nahuas continuaban teniendo dos sentidos para los religiosos, uno que estaba de acuerdo con la doctrina cristiana y otro que la contradecía. En este refrán indígena subsisten las creencias prehispánicas sobre el más allá y sobre lo que era oportuno hacer antes de morir, nada en él tenía que ver con la salvación cristiana. La sabiduría popular indígena correspondía en primer lugar a las creencias prehispánicas, a lo que decían sus antepasados, a los usos que los religiosos consideraron idólatras, gentiles o infieles...

Los frailes advirtieron la manera tan distinta de ser de los indios, los grandes obstáculos de la conversión y, sin embargo, todavía hacia finales del siglo XVI hubo quien consideró a los religiosos como los únicos responsables de que los indios no estuvieran suficientemente *acristianados*, como señaló Bautista de Viseo:

No se ha de cansar la charidad del ministro porque no se verifique en el lo que dixo un indio viejo a un sacerdote christiano, el qual se quexaba de los yndios que no eran buenos christianos, ni sabian confessarse, respondió pongan tanto cuydado los padres en hazer los yndios christianos, como

---

<sup>24</sup> *Advertencias*, fo. 54. Esto se ilustra también con otro caso mencionado en el mismo lugar: “En algunas partes las donzellas o solteras no se quieren casar con algun biudo diziendo. *Cuis ahmo can yehuatl quimonamictiz inach to icihuauh?* que quiere dezir. Por ventura no ha de boluer a recibir por muger a la primera? Ora sea que algunos destos naturales creyeron antiguamente que hauia de hauer resurrección, y que en ella las mugeres primeras hauian de boluer a los primeros maridos ora que el Demonio aya sembrado esta zizania y error sobre el trigo de la verdad Evangelica de la resurreccion, ello es mal dicho y reprouado por Christo redemptor nuestro. Matth. 22. Quando los Sadduceos le propusieron esta question. Por tanto aduerta el predicador y el confesor destos naturales, si en el pueblo donde estuuere no se via casarse solteras con los biudos, y procure extirpar esta maldad del corazon y platica del pueblo y gente del.” De paso hay que notar que todavía dudan de las traducciones de frases en náhuatl y que no saben cuáles usos indígenas son prehispánicos y cuáles surgieron después. Esto último es, por ejemplo, lo que sucede cuando Motolinía se admira de que los indios no se emborrachaban ni mentían con frecuencia antes del dominio español.

ponían los ministros de los Idolos en enseñarles sus ceremonias y ritos, que con la mitad de aquel cuydado seremos los yndios buenos christianos. Pues la ley de Christo es muy mejor, y por falta de quien la enseñe con paciencia no la toman los yndios.<sup>25</sup>

Ante las dificultades para que los indios comprendieran y aceptaran el cristianismo, la postura de Bautista fue que los sacerdotes debían poner más empeño en adoctrinarlos. Por supuesto, el punto de partida es que “la ley de Christo es muy mejor”, por lo que los misioneros confiaban en convencer a los indios si ponían suficiente empeño en adoctrinarlos. Sin embargo, la enseñanza de una doctrina “muy mejor” no era suficiente para convertir a los indios, sobre todo si consideramos que se trataba de dos culturas diferentes, de la imposición de una y la destrucción de la otra. Ya Focher advertía antes de 1570 que:

No olviden esto algunos misioneros cuya única preocupación es bautizar gran número de Indios y se glorian de haber cristianizado varias provincias, contentándose con bautizar a sus paganos, dejándoles sin ministro alguno, para poder marchar a bautizar otros infieles, pensando que con esto han cumplido cuanto tenían que hacer, visitándoles una o dos veces al año personalmente o por medio de otros o dejándoles por todo ministro un indio seglar neófito. Me temo que este método de evangelizar traiga más inconvenientes que ventajas a la conversión.<sup>26</sup>

Aunque se trate de dos culturas distintas, la instrucción, la predicación era el único camino viable para los misioneros: repetir, reiterar, corregir una y otra vez hasta que los indios grabaran en su mente las nuevas verdades, hasta que la doctrina cristiana y las verdades del

---

<sup>25</sup> *Advertencias*, fo. 12. De hecho, se negó el sacerdocio a los indios principalmente porque no se les consideraba suficientemente hechos al modo cristiano, más que por considerarlos de inferior racionalidad o como siervos por naturaleza. Así Focher hace ver que no es suficiente con bautizarlos y darles algunos rudimentos, sino persistir en el adoctrinamiento para mantenerlos en el cristianismo: “Estos misioneros que sólo cuidan de engendrar nuevos hijos por el bautismo y no se preocupan de educar a los ya bautizados con leche de doctrina y administración de los sacramentos, se comportan más que como padres, como caballos sementales, ...” “Y no sólo se dice padre, sino madre que alimenta a sus hijos, cuando dice a los Tesalonicenses I, 2: *Nos hicimos como pequeñuelos. Y como nodriza que cría a sus niños, así, llevados de nuestro amor por vosotros, queríamos no sólo daros el Evangelio de Dios, sino aún nuestras propias almas: tan amados nos vinisteis a ser.* En efecto, como madre proporcionaba a los párvulos y neófitos la leche de su doctrina sencilla, I Cor., y sólido alimento a los robustos en la fe: *El manjar sólido*, dice a los hebreos 5, *es para los perfectos, los que en virtud de la costumbre tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo*”. En *Itinerario del misionero*, p. 322, 323-324. La cuestión es acostumbrarlos al cristianismo.

<sup>26</sup> *Itinerario del misionero*, p. 321. Más adelante, p. 326, se lee: “... el mismo Cristo. A quienes el convertía, después solía instruirlos. Él mismo, como se lee en el Evangelio, Mat. 10, o por medio de los Apóstoles cuando los enviaba a predicar. Así al poner en su lugar al frente de los Apóstoles a S. Pedro le ordena en el último capítulo de S. Juan: *Apacienta mis ovejas.* Y al enviarles a la conversión de los infieles les señala la siguiente norma: que catequicen primero a los que han de bautizarse y una vez bautizados los instruyan.”

Evangelio les fueran tan familiares, tan naturales que no opusieran resistencia<sup>27</sup>, hasta que los indios actuaran y pensarán como cristianos. En este sentido, tenía razón aquel indio que aconsejaba mayor cuidado y empeño en la instrucción aunque, por supuesto, acostumbrar al indígena al cristianismo demandó varias generaciones pues también había que *desacostumbrarlos* de sus antiguas creencias.

Bautista estaba convencido de que la obligación del predicador era disuadir a los indios de sus creencias; de las creencias, diríamos nosotros, a las que los indios estaban acostumbrados, de las convicciones que eran naturales e incuestionables por la fuerza que les confería su tradición. La presencia constante de imágenes y discursos cristianos debió familiarizar a los indios con la nueva visión del mundo, pero éstos podían aún, firmes en sus creencias, ocultar sus creencias y rituales o confundirlos con los cristianos, sin que ello fuera manifiesto a los ojos de los evangelizadores. Para evitar la confusión de concepciones o la persistencia de lo prehispánico, los misioneros vieron la necesidad de que los indios olvidaran también sus antiguas creencias, sólo así -como dijimos antes con Sahagún- podrían venerar a la Virgen de Guadalupe en el antiguo lugar de *Tonantzin*, sólo así acudirían a Santa Ana y no a *Toci*.

Este es tal vez el paso más difícil para lograr convertir al indígena al cristianismo: predicar hasta habituar a los indios a las verdades del cristianismo, hasta conseguir que les pareciera natural y evidente el carácter demoníaco de sus antiguas divinidades –como les parecía a los cristianos-, hasta que vieran la diferencia entre sus divinidades y Dios y se convencieran del *error* de su infidelidad. Los grandes estudiosos de las cosas de indios, como Sahagún, señalaron que debía tenerse mucho cuidado con el indígena pues cualquier

---

<sup>27</sup> Así lo señala expresamente el dominico fray Bartolomé de las Casas: “Y las cosas que no nos son familiares, no pueden hacérsenos tales, sino en fuerza de una frecuente repetición de los actos correspondientes; por donde aparece la necesidad del arte, que viene a subsanar las deficiencias de la naturaleza.

*Las cosas nos son familiares por la costumbre*, hemos dicho, nos son más conocidas. Y la razón de este hecho se encuentra en *que la costumbre se reduce a una naturaleza*, porque la costumbre engendra en nosotros un hábito que inclina del modo como la naturaleza inclina; y por esto se dice que la costumbre es una segunda naturaleza.” “Pero la costumbre es un hábito, o engendra un hábito con la repetición de los actos adquiridos... la costumbre hace que las operaciones acostumbradas sean fáciles, prontas y desembarazadas, *como si la misma naturaleza les hubiera dado principio*.

En consecuencia, es necesario que quien se propone atraer a los hombres al conocimiento de la fe y de la religión verdaderas, que no pueden alcanzarse con las fuerzas de la naturaleza, use de los recursos de este arte.” En Fr. Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, trad. Atenógenes Santamaría, intr. Lewis Hanke, FCE, Col. Popular, 2º ed., México, 1975, p. 128 y 129-130, respectivamente. Subrayado mío.

descuido podía hacerlo volver a sus antiguas prácticas; quienes se dedicaron mayormente a la actividad misional, como Bautista, coincidieron en que los religiosos debían vigilar a los indios, recordarles constantemente el Evangelio e investigar esos usos que parecen insignificantes y sin relación con lo idolátrico. Todos estuvieron de acuerdo en que su labor requería empeño y constancia, en que cualquier subsistencia de lo prehispánico o confusión de rituales sólo podría solucionarse a través de la prédica y el cuidado de los misioneros: entender las cosas de indios y destruir la idolatría, exponer el Evangelio y lograr que los indios entendieran el mensaje, convencerlos de la verdad evangélica y lograr que olvidaran sus antiguas creencias y costumbres.... evangelizar.

## CONCLUSIONES

El objetivo de este trabajo fue mostrar cómo en el siglo XVI la percepción de los religiosos sobre las cosas de indios y la actitud del indígena ante la evangelización se debieron a cuestiones de tipo cultural y lingüístico. Los incentivos de este enfoque fueron el hecho de que ambos se encontraron por vez primera en el siglo XVI, que se trataba de dos pueblos con visiones distintas de la realidad y cuyo intercambio consistió principalmente en una imposición religiosa, la evangelización, mediante un idioma que era extraño a la tradición cristiana, el náhuatl.

De acuerdo con esto, describimos en la primera parte de este trabajo cómo las categorías culturales de los europeos condicionaron su percepción de América y sus habitantes, resultando así una compleja imagen del indio según la cual éste fue considerado criatura, no cristiano, dominado por el demonio, parte de la historia universal de la salvación y poseedor de una racionalidad inferior a la del cristiano. Sin embargo, las mismas dudas que los franciscanos manifiestan acerca de los resultados de su labor con los indios, las descripciones que hacen de las costumbres indígenas y de los problemas que tuvieron para erradicarlas, nos mostraron que los indios tenían también una manera propia de considerar el mundo. Una cosmovisión rechazada desde el principio porque los misioneros creyeron que era demoníaca, una manera de concebir el universo descalificada porque sus supuestos y fines no correspondían con los cristianos, en suma, una manera de ver el mundo que fue considerada según el cristianismo y no de acuerdo a ella misma.

La calificación que dieron los religiosos a la naturaleza de los indios –insisto: fundada en su concepción del mundo- ocasionó una especie de ceguera ante la diferencia cultural, pues los misioneros valoraron las cosas de indios como si ellas pertenecieran al universo cristiano. La diferencia cultural fue clara para los evangelizadores cuando se dieron cuenta de que se enfrentaban a un pueblo con creencias distintas acerca del universo y la divinidad. Tan se percataron de ello que Mendieta abiertamente dijo que los fundamentos de los cristianos eran muy diferentes de los que tenían los indígenas y Sahagún señaló que los indios no conocían el *verdadero* valor de las cosas, como vimos en el capítulo correspondiente a la racionalidad de los indios. De hecho, fueron los mismos misioneros quienes se percataron de la diferencia entre su cosmovisión y la prehispánica

cuando nos describieron lo que los indios entendían por *teutl*, o lo que creían que era el *mictlán* y nos dieron noticia de las diferentes formas en que los indios llamaban a sus dioses: *tloque nahuaque*, *ypalnemoani*, *yohualli ehécatl*, etc. (como mostramos en la segunda parte de este trabajo). Sorprende por ello que, sabiendo tan puntualmente lo que estas nociones significaban, las usaran para referirse al infierno y al dios cristiano y que, conociendo las diferencias entre la noción prehispánica y la cristiana, opinaran que eran nociones equivalentes y las usaron como tales. Una de las razones por las cuales sucedió esto fue que los evangelizadores creyeron que los indios, simplemente, estaban engañados por el demonio y que su capacidad racional era limitada. En este sentido las diferencias entre las concepciones de “infierno” y “*mictlán*”, entre la noción “*teutl*” y “dios” fueron explicadas como un error de apreciación de los indios o como un engaño del demonio hacia el mismo. Por ello los misioneros determinaron que su deber era “corregir”, mediante la evangelización, los saberes de los indios y liberarlos del dominio del demonio: los religiosos creyeron necesario enseñar la que ellos consideraban que era la verdadera noción de “dios” para *enmendar* así la noción prehispánica “*teutl*”, pensaron que el demonio engañaba a los indios haciendo que le asignaran los atributos “*ypalnemoani*” o “*tloque nahuaque*” cuando esos nombres sólo convenían al dios cristiano.

Así, desde la perspectiva cultural, lo que los franciscanos consideraron inferior y demoníaco aparece ante nosotros como diferente. En la primera parte de este trabajo (sobre todo en el capítulo correspondiente a la racionalidad y los errores del indio) vimos cómo la diferencia cultural explicaba mejor el hecho de que los indios “no pudieran argumentar contra la fe cristiana” que la opinión de que el indígena era “simple”, “rudo” y “falto de ingenio”. Encontramos así que los indios tenían otra manera de calificar las cosas de la naturaleza y de argumentar sus saberes, que era su propio contexto cultural el que daba sentido a sus palabras y fuerza a sus argumentos. Asimismo, estas observaciones nos condujeron a considerar que los indios no aceptaban el Evangelio (o tenían grandes problemas para admitirlo y practicarlo) porque no comprendían las enseñanzas de los frailes y porque los argumentos de los misioneros no eran argumentos para los indios; pero que ello no se debía a su “natural simpleza” o a un grado inferior de racionalidad sino a los obstáculos que la *inconmensurabilidad* (tema tratado en el capítulo 3.1.) entre ambas culturas ocasionaba: los indios tenían sus propias verdades y sus maneras de argumentar

que no eran válidas para los misioneros, el indígena también estaba plenamente convencido de la verdad de sus saberes. El religioso podía deshacerse argumentando y alabando su doctrina, podía probar con todas sus autoridades que poseía la *verdad* –como de hecho sucede en los *Coloquios* de 1524-, pero si éstas no eran válidas para los indios, si los argumentos de los misioneros no partían de los supuestos aceptados y conocidos por los indios, las verdades cristianas no podrían ser fácilmente admitidas por éstos, quizá ni siquiera serían comprendidas, precisamente porque las palabras de los frailes adquieren sentido y fuerza en el contexto de la tradición cristiana, diferente y ajeno al del indígena. Estas son algunas de las razones por las que decimos (como se anunció en el primer capítulo de esta trabajo) que los indígenas no quedaron convencidos de los argumentos de los Doce en los coloquios de 1524.

En la segunda parte de este trabajo advertimos que las dificultades habidas en la traducción de la doctrina cristiana a la lengua de los mexicanos se debían también a un problema de inconmensurabilidad cultural y lingüística. Los misioneros creyeron -como se puede deducir de las constantes revisiones de sus propios textos- que los problemas con los discursos nahuas para evangelizar se debían únicamente a errores metodológicos de traducción, esto es, a su limitado manejo del náhuatl y a la diferencia entre este idioma y el castellano; tal es el caso (como se expuso en el capítulo 2.3.) de la palabra *meteihttotica* que usaron para designar a la Santísima Trinidad. Advertimos también que fueron los mismos misioneros quienes investigaron y nos dieron noticia de los significados prehispánicos de las palabras que luego emplearon para enseñar temas cristianos, fueron ellos quienes establecieron equivalencias entre palabras castellanas y nahuas y quienes, finalmente, creyeron que mediante algunas modificaciones de los discursos mexicanos originales y la exposición detallada de algunos temas, los indios terminarían por olvidar el significado prehispánico de sus palabras y asumirían el sentido cristiano de las mismas. Esta opinión estaba fundada en su convicción de ser poseedores de la verdad y en la consideración de que ciertas nociones prehispánicas, como las diferentes maneras de llamar a los dioses, podían ser *corregidas* si se aplicaban al Dios cristiano. Sin embargo, como se vio en su momento, el sentido de la doctrina cristiana se alteró en el idioma de los mexicanos: “demonio” o “*tlacatecolotl*”, “hombres” o “*macehuales*”, “infierno” o “*mictlán*”, “Creador” o “*in teyocoyani, in techihuani*”, “dios” o “*teutl*”.... El sentido que se diera a cada una de

estas palabras dependía de si era usada o escuchada por un misionero o un indígena, de si su sentido era recibido dentro del contexto cristiano o del prehispánico.

De acuerdo con este enfoque, que los indios no entendieran bien la doctrina cristiana y que en su devoción coexistieran elementos prehispánicos y cristianos no se debe, como creyeron los frailes, a que el indio poseía un grado inferior de racionalidad, ni tampoco a que el manejo del náhuatl por parte de los misioneros fuera limitado, sino a problemas epistemológicos de traducción originados en la diferencia lingüística y cultural. Las categorías culturales prehispánicas no son iguales a las cristianas, las palabras nahuas significan de acuerdo a una idea del mundo muy diferente a la cristiana: así, los vocablos *tloque nahuaque*, *ypalnemoani* y *moyocoyani* remiten a las divinidades prehispánicas (sea ésta *Ometéotl* o el Sol o *Tezcatlipoca*), a una concepción determinada de la divinidad cuya característica es encontrarse en la naturaleza o ser ella misma parte de la naturaleza. Por esta razón, usar estos mismos vocablos para referirse al Dios cristiano puede ocasionar malentendidos, esto es, su uso puede conducir a los indios a pensar que Dios tiene la misma naturaleza que cualquier divinidad prehispánica.

Señalemos además que con el uso de estos vocablos, a los indios les sería difícil comprender la versión oficial de la doctrina cristiana: el recuerdo de sus concepciones a través de sus propios vocablos los llevó a perpetuar también sus antiguas devociones y a continuar con sus convicciones tradicionales. A pesar de que los frailes descalificaron los saberes indígenas e intentaron destruir sus creencias, la doctrina cristiana en la lengua mexicana, la mezcla de palabras nahuas y castellanas y las equivalencias establecidas por los misioneros entre los conceptos de ambos idiomas provocó también que los indios mezclaran sus antiguas creencias con las cristianas, porque el uso de sus conceptos permitió que los temas cristianos fueran incluidos en la idea prehispánica del mundo: el Dios que salvó a la humanidad con su propio sacrificio se volvió *ypalnemoani*, *moyocoyani* y *tloque nahuaque*, por qué entonces no venerarlo también a la manera antigua.

Por todo esto se dijo en la introducción de este trabajo que los misioneros no habían comprendido a los indios ni éstos a aquellos y que la razón era la brecha cultural que los separaba: los religiosos sólo podían entender como cristianos y los indios entendieron como indios, cada uno mediante la tradición que le antecedía y lo condicionaba, cada uno según sus propias convicciones vitales. Los misioneros no podían concebir al indígena sin su

noción cristiana de la historia y del hombre. Los indios no podían comprender el Evangelio sin el acercamiento que lograron mediante sus conceptos y concepciones prehispánicos. A pesar de que lo prehispánico para los frailes no fuera tal, sino una negación del cristianismo o un producto del demonio. A pesar también de que el indígena rindiera culto al Dios cristiano al mismo tiempo que a sus antiguas divinidades, o de que éstas se veneraran bajo la forma de algún santo y de la Virgen.

El sentido cristiano de lo prehispánico volvió indeseable que los indios conservaran sus creencias, más aún, hizo peligroso que la doctrina cristiana fuera comprendida según, o confundida con, la tradición prehispánica pues ello provocaría errores, como el hecho de que los neófitos no consideraran el castigo del infierno para regular sus acciones, o incluso herejías, como la de Sabelio que señalábamos en el capítulo 2.3. Sin embargo, ante la distancia cultural, la existencia de convicciones diferentes a las que se quieren implantar y la interpretación desde una tradición determinada, necesaria para acercarse, el resultado no podía ser sino una mezcla de elementos culturales: la religiosidad cristiana según la entendieron, y la aceptaron, los indios americanos. Ésta manera de llevar y entender la religión cristiana podía no coincidir con la versión oficial de la iglesia porque estaba mediada por las preconcepciones culturales y lingüísticas prehispánicas, pero hay que señalar que ella también estaba determinada por las traducciones que realizaron los misioneros para enseñar la doctrina cristiana. Dejamos con esto fuera la opinión de que el indio era racionalmente inferior al cristiano y la de que no era capaz de asimilar correctamente la doctrina cristiana, por más que le explicaran y a pesar de que él mismo recitaba, reiteradas veces, los preceptos de la fe en su propia lengua.

En la tercera parte de este trabajo se ahondó sobre el tema de la diferencia y distancia cultural para analizar otras características del encuentro. Ello nos condujo a afirmar que la evangelización implicaba la enseñanza a los indios de una concepción del mundo distinta a la prehispánica. Evangelizar a los indios no era, por consiguiente, corregir los errores ocasionados por la idolatría como creyeron los misioneros, sino mostrarles un mundo de valores organizado de manera muy diferente al prehispánico y pretender, además, que el indio se condujera y explicara su mundo de acuerdo con los supuestos de la tradición cristiana; por lo cual evangelizar era también lograr que el indio rechazara sus antiguas convicciones y creencias. Precisamente porque la evangelización comportaba la

imposición de una concepción del mundo y la impugnación de otra, la conversión de los indios se volvía más compleja aún, pues atacar un mundo de usos y creencias no era tan simple: ¿cómo convencer a alguien de que ha estado equivocado toda su vida? ¿Cómo lograr que olvide o condene completamente sus antiguas creencias y convicciones para que las sustituya por otras?

El problema que tenían los religiosos entonces era lograr la evangelización de los indios y el olvido de lo prehispánico, su obligación era poner mayor empeño en enseñar la doctrina y vigilar que los indios la aprendieran correctamente para que cumplieran con sus obligaciones cristianas, su meta era lograr que la conversión de los indios fuera sincera y firme. Como se advirtió oportunamente (capítulo 3.3.), la conversión de los indios y la correcta asimilación de la fe no dependían exclusivamente de mayor empeño, sino de lograr que los indios negaran y olvidaran completamente sus antiguas creencias, esto es, de lograr que los indios aceptaran una nueva visión del mundo y se olvidaran de lo eran, indios.

Por esta razón, cuando los misioneros no obtuvieron los resultados esperados, cuando se percataron de que subsistían algunos rituales prehispánicos, dieron varias explicaciones al hecho de que los indios *no comprendieran* ni aceptaran el “bien” que los frailes les hacían al evangelizarlos: la acción del demonio, la insuficiencia de su empeño, la baja capacidad racional del indio y la persistencia de las costumbres. Dadas las consideraciones de esta investigación, no podemos decir que el demonio intervino para que algunas costumbres prehispánicas sobrevivieran, ni que faltara mayor empeño por parte de los misioneros. Como se expuso a lo largo de este trabajo, la diferencia y distancia cultural ocasionaron que lo prehispánico hubiera escapado a la labor destructiva de los frailes: cuando los frailes cultivaron la lengua náhuatl para darse a entender con los indios, cuando pretendieron que los indios conservaran la misma devoción prehispánica pero orientada al Dios cristiano, cuando buscaron que el indígena mantuviera sus antiguas virtudes pero orientadas a la salvación, cuando no lograron que los indios vieran en la palabra náhuatl el concepto cristiano y, finalmente, cuando las palabras y el ejemplo de los misioneros no fueron suficientemente fuertes como para lograr que los indios rechazaran y se *desacostumbraran* de sus antiguas creencias .

Señalamos también, en esta tercera parte, que la subsistencia de lo prehispánico - además de obedecer a lo que la incomprensión cultural ocasionó y permitió en medio de la

imposición religiosa- se debía a la fuerza de la costumbre. Con los indios sobreviven, incluso de manera inconsciente, los elementos culturales que todavía funcionaban en la nueva situación, lo que no fue expresamente atacado por los misioneros y lo que pudo integrarse a lo aprendido de los vencedores. El indígena tomó, conscientemente o no, los restos de su cultura, los recuerdos de sus ancestros y las enseñanzas de los frailes para conformar una nueva situación, un cristianismo muy *sui generis* que mezcla usos prehispánicos con cristianos; así, por ejemplo, los conjuros prehispánicos cambiaron de tal manera que todavía en nuestros días se realizan ante nuevas circunstancias e incluyendo oraciones cristianas. Las costumbres y creencias prehispánicas persistieron aunque fueron ocultadas y modificadas de tal manera que no resultaron sospechosas a los ojos evangelizadores, subsistieron pese al cuidado de los religiosos que se empeñaban en corregir los “nuevos errores”, los que surgieron de su propia labor. Lo prehispánico persistió – insisto: a pesar de la reiterada declaración de la doctrina cristiana y los continuos esfuerzos de cambiar a los indios- porque los indios, como los cristianos, también creían que sus saberes eran verdaderos y porque ellos eran la mediación a través de la cual los indios entendieron la doctrina cristiana; de la misma manera en que los misioneros comprendieron la realidad americana a través de lo cristiano. Lo prehispánico persistió y se mezcló con lo cristiano porque los indios se habituaron al nuevo ambiente y en él podían tener lugar algunos de sus usos y convicciones antiguos sin problema: los indios se *acostumbraron* al cristianismo pero no se *desacostumbraron* de sus antiguas creencias.

Así pues, la diferencia y distancia cultural ocasionaron también que los resultados de la labor evangelizadora no fueran uniformes. En las obras de los franciscanos podemos entrever al menos tres maneras o grados de aceptación del cristianismo por parte de los indígenas: el primero, que los indios fingían creer en la doctrina cristiana y continuaban a escondidas con sus antiguas costumbres. En este caso existe un rechazo de las enseñanzas de los frailes y una fuerte resistencia de las creencias indígenas. El segundo, que los indios no entendían la doctrina cristiana y, por lo mismo, no llevaban correctamente el cristianismo; pero la causa de esto no era que tuvieran una racionalidad inferior como creyeron los misioneros, sino que los indios entendían la doctrina cristiana de acuerdo con su propia cosmovisión: encontrando lugar para el dios y los santos cristianos entre las divinidades indígenas, entendiendo en los conceptos nahuas las nociones prehispánicas y no

el significado que los religiosos les habían dado cuando compusieron esos discursos. En este caso podemos decir que, o bien los indios interpretaron al cristianismo de acuerdo con sus propias categorías o bien que lo cristiano les pareció una continuidad de sus antiguas creencias; en ambos casos es probable que los indios no hayan percibido una oposición abierta entre ambas religiosidades. El tercero correspondería a la aceptación de la doctrina cristiana de la manera en que los religiosos la pretendían y, en consecuencia, al rechazo de lo prehispánico; tal vez este sea el caso de los indios que delataban a quienes seguían realizando rituales prehispánicos y de quienes hacían todo por recibir los sacramentos e incluso deseaban ser sacerdotes. No obstante, los mismos frailes no podían distinguir siempre a los indios entre estos tres grupos, frecuentemente los indios que mostraban gran fervor cristiano eran los mismos que no comprendían el alcance de los sacramentos o que, inclusive, conservaban antiguos objetos de culto en los altares cristianos.

Ahora, a más de cuatro siglos de distancia, el sincretismo religioso es evidente y cotidiano, pero no podemos meternos en la mente de los indios para saber si su devoción cristiana es completamente acorde con la versión de la Iglesia, muchas veces tampoco podemos determinar si sus rituales en los templos y fiestas cristianas están libres de las categorías paganas del mundo prehispánico; es difícil también saber si sus cantos en náhuatl tienen ya para ellos el sentido cristiano que condujo a los frailes a componer y promover los rezos en la lengua mexicana: ¿Santa Ana ya dejó de ser *Toci*? ¿*Tonantzin* ya es Guadalupe? Lo que sí podemos decir, de acuerdo con las consideraciones de esta investigación, es que los pueblos indígenas han construido su propia manera de comprender y llevar la religión cristiana, cualquiera que ella sea.

Uno de los incentivos iniciales de este trabajo fue exponer cómo la convicción de poseer la *verdad* (la religión cristiana) explica la labor de los misioneros en la América del siglo XVI. Esta convicción, como se ha venido señalando, justificó la obra de Sahagún y la creencia de que los indios aceptaron la doctrina cristiana completamente (sobre todo en la versión que presentan los coloquios de 1524 y las opiniones de la etapa optimista de la evangelización). Lo que hemos encontrado es que, también los indios tenían sus propias convicciones acerca del mundo y que ellas no podían ser dejadas de lado fácilmente. Sin embargo, misioneros y conquistadores vencieron y dominaron, lo cual motivó también que el único camino viable para los religiosos fuera que los indios debían “ajustarse a las

maneras de ser” de los cristianos; esto es, que su propio convencimiento los condujo a negar de la existencia de una concepción del mundo diferente a la cristiana. Con ello se advierte también que, así como los prejuicios de los evangelizadores los llevaron a querer saber sobre la correcta aceptación y comprensión de la fe cristiana, así ahora, desafortunadamente, cuando se pregunta si es posible integrar a los pueblos indígenas en la sociedad contemporánea, lo que se está preguntando, en última instancia, es si los indios son capaces de cambiar, si pueden hacerse “a la manera” del resto de la población. Planteada así la cuestión, el fracaso de cualquier empresa de este tipo seguirá siendo adjudicado a la incapacidad (racional o social) del indio y, por ello mismo, se le discriminará en tanto que se muestre como lo que es: indígena. Advirtamos, por consiguiente, que no podemos continuar con una visión parcial del asunto sin cometer los mismos errores de antaño, que no podemos darnos ahora el lujo de ignorar, u olvidar, que los pueblos indígenas pertenecen a una cultura diferente a la nuestra, con sus propias convicciones tan legítimas como las de cualquier otro pueblo. Por consiguiente, el acercamiento a los indios, o a cualquier otra cultura, debería realizarse con intenciones diferentes a la de una imposición, con el conocimiento suficiente que permita el entendimiento y, lo más importante, con respeto... sólo así dejarán de cometerse los mismos errores, de esa manera los resultados de un encuentro, sobre todo los “fracasos”, dejarán de explicarse como la incapacidad del otro para cambiar, sólo así ya no hará falta pedir que alguien se olvide de sí mismo...

## ANEXO 1

### POLÉMICA SOBRE LA HUMANIDAD Y RACIONALIDAD DEL INDIO

Los misioneros franciscanos, inmersos en su labor misional, se formaron una imagen del indio tal que ella contenía la afirmación de su humanidad y racionalidad. Esto fue resultado de su trato con los americanos y sus preconcepciones culturales (el contacto previo con otros pueblos no cristianos, por ejemplo) y tuvo como objetivo determinar las mejores maneras de convertir al indígena al cristianismo. Así, este trabajo pretende explicar, desde la perspectiva cultural, *por qué los misioneros consideraron que el indio era humano* -y su consecuencia: incluirlo en la historia universal- y *racionalmente inferior a los cristianos*; esto último sobre todo mediante la comparación, entre indios y cristianos, de sus formas de argumentar y sus categorías culturales. Sin embargo, mencionar los temas *humanidad y racionalidad del indio* remiten, comúnmente, a las discusiones de algunos eruditos españoles del siglo XVI, sobre todo a Francisco de Vitoria y a la polémica que sostuvieron en Valladolid el dominico fray Bartolomé de las Casas y el humanista Juan Ginés de Sepúlveda en 1550-1551. Por lo que es oportuno señalar, como un tratamiento paralelo a este asunto, algunas de las opiniones ofrecidas por estos tres autores sobre el tema americano.

América fue un gran acontecimiento para España en esa época y, como tal, también motivó distintos problemas, el mayor de ellos: las denuncias del abuso que recibían los indios por parte de los conquistadores y colonizadores de América, la primera del fraile Antón de Montesino en su sermón de navidad en 1511, y, por otra, las noticias que los mismos conquistadores llevaban a España sobre los indios y su propia labor. Estos acontecimientos motivaron algunas de las relecciones de Vitoria -sobre todo: *De temperantia* (1536-1537) y *De indiis* (1537-1538)-, la obra del humanista Juan Ginés de Sepúlveda -*Demócrates alter o Tratado sobre la justas causas de la guerra contra los indios* (1547)-, y la acalorada defensa de fray Bartolomé de las Casas ante éste último en la Polémica de Valladolid. La opinión de que los indios no eran humanos aparece en los polemistas -Vitoria apenas lo menciona-, por lo que comenzaré este anexo hablando de estos autores y de ahí pasaré a la cuestión de la racionalidad del indio.

Ante los problemas originados por el descubrimiento de América, el emperador Carlos V convocó a una reunión de teólogos y juristas para decidir si era justo o injusto el método bélico utilizado para llevar a cabo las conquistas en América. El tema fue sustituido, según las palabras de Domingo de Soto, juez en la polémica, por el de “si es lícito a Su Majestad hacer la guerra a aquellos indios antes de que se les predique la fe para sujetarlos a su imperio a que, después de sujetados, puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conocimiento de sus errores y de la verdad cristiana”<sup>1</sup>. Las Casas consideró que era injusto, inconveniente y contrario a la fe hacer la guerra a los indios. Sepúlveda, por su parte, opinó que era justa la guerra y la sujeción previos a la predicación.

La discusión en torno a la naturaleza de los indios se presenta, principal e inicialmente, en la primera causa de guerra justa que propone Sepúlveda en su obra de 1547, según la cual por ley de la naturaleza “lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario” y dado que, para él, los indios son inferiores a los españoles, entonces es causa justa de guerra “someter con las armas, si por otro camino no es posible, á aquellos que por condición natural deben obedecer á otros y rehusan (sic) su imperio”<sup>2</sup>; esto es, los indios son siervos por naturaleza y deben estar sujetos a los españoles. Lo interesante de esta apreciación, para nuestro tema, es que el autor del *Demócrates* se vio precisado a demostrar la inferioridad del indio americano, para ello usó los calificativos de “hombrecillos” (homúnculos), “bárbaros”, “salvajes”, “rudos”, además de la comparación con animales, como cuando los llamó “monos”. Todo ello ha motivado

---

<sup>1</sup> Citado por Alfonso Maestre Sánchez, “*Todas las gentes del mundo son hombres*” *El gran debate entre fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 114. Este estudio señala, con palabras del mismo Soto que “El punto que vuestras señorías, mercedes y paternidades pretende aquí consultar es, en general, inquirir y constituir la forma y leyes como nuestra santa fe católica se pueda predicar y promulgar en aquel nuevo orbe cual Dios nos ha descubierto (...) y examinar en qué forma puede haber como quedasen aquellas gentes sujetas a la Majestad del Emperador nuestro señor sin lesión de su real conciencia, conforme a la Bula de Alejandro”. Según Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el nuevo mundo, Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, trad. Marina Orellana, Sep Setentas 156, México 1974, p. 73-74, “Los querellantes debían concentrar su atención en el problema concreto siguiente: ¿es lícito que el rey de España haga la guerra contra los indios antes de predicarles la fe, a fin de someterlos a su imperio, de modo que sea más fácil después instruirlos en la fe?” Los querellantes eran, por supuesto, Las Casas y Sepúlveda.

<sup>2</sup> Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, 3ª reimpr., México 1996, p. 81 y 83. Esta primera causa de guerra justa se ve apoyada y ampliada por la segunda: “...ser lícito a los cristianos perseguir a los paganos y hacerles la guerra si no observan la ley natural” (p. 121-123) y la tercera: que por virtud de la guerra “se libra de graves opresiones a muchos hombres inocentes...” (p. 129). Según Sepúlveda, en los pecados de los indios se observa que no siguen la ley natural y, en sus sacrificios humanos por ejemplo, oprimen a muchos inocentes. Sobre la *ley natural* véase el Anexo 2.

la opinión de que las dudas sobre la humanidad del indio se vieron representadas en la disputa de Valladolid por el humanista Sepúlveda, mientras que Las Casas trató de demostrar lo contrario, a saber, que los indios eran hombres como los de cualquier otra nación.

Sobran las citas donde diversos personajes del siglo XVI califican a los indios con palabras como “animales”, “perros” y “bestias”, o donde se dice, y se reclama, que “es común el error” de creer que los indios no son sino bestias<sup>3</sup>. El mismo fray Bartolomé de las Casas es un ejemplo, tal vez al que más se recurre sobre este tema, de quien afirma que muchos son los que alegan tal cosa<sup>4</sup>. Sin embargo, hay estudiosos actuales que se han ocupado en impugnar esta apreciación: ellos, basados en los mismos textos, niegan que alguien haya dudado *realmente* de la humanidad del indio americano<sup>5</sup>. Estos autores interpretan las calificaciones de “perro” y otras semejantes, como una manera de insultar a

---

<sup>3</sup> Ver, por ejemplo, a José Ma. Gallegos Rocaful, “La filosofía en México, en los siglos XVI y XVII”, en *Estudios de Historia de la filosofía en México*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1973, p. 109 y ss. Este autor menciona a varios autores que, desde los primeros años, dieron noticias, o aseguraron ellos mismos, que los indios no pertenecían a la naturaleza humana: Dávila Padilla, Remesal, Las Casas, Tomás de Ortiz, etc... Por su parte, Lewis Hanke, op. cit., sobre todo en el capítulo VI “Todas las naciones del mundo son hombres”, p. 158 y ss, cita varias noticias del siglo XVI, y posteriores, donde se afirma de una forma u otra que los indios son animales y deja ver cómo muchas naciones que se enfrentaron a otra por vez primera, también aplicaron al extranjero y extraño el calificativo de “animal”.

<sup>4</sup> “Infamáronlos de bestias, le decía hablando de los indios [al emperador Carlos V], por hallarlos tan mansos y tan humildes, osando decir que eran incapaces de la ley e fe de Jesucristo. Lo cual es formal herejía y Vuestra Majestad puede mandar quemar a cualquiera que con pertinencia osara afirmarlo”. Citado en Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, tomo I, p. 227.

<sup>5</sup> Entre ellos está Lino Gómez Canedo, “¿Hombres o bestias? Nuevo examen de un viejo infundio: el pretendido debate en torno a la racionalidad de los indígenas de América”, en *Evangelización, cultura y promoción social*, p. 77 y ss. En este trabajo Gómez Canedo señala que la *supuesta* duda sobre la humanidad del indio proviene, en parte, de que no se ha hecho distinción correcta, por parte de los estudiosos, entre las palabras “incapacidad”, “irracionalidad” y “bestialidad” o “animalidad” y cuestiona la literalidad de éstas últimas en algunos textos donde aparecen aplicadas a los indios. Edmundo O’Gorman, por su parte, señala a propósito de la *Apologética Historia* de Las Casas que: “No se trata, pues, como ha sido habitual sostener, de una negación en términos absolutos de la humanidad del indio... Lo que se ventila, entonces, no estriba en aclarar si el indio es o no es hombre, lo que nadie duda, sino en determinar si lo es plenamente, o para decirlo de otro modo, en determinar el grado en que se realiza en él la esencia humana. La discusión es tan obvia como importante, porque sólo así se evita el ridículo absurdo en que ha incurrido más de un apologista del padre Las Casas al insistir, con más dramatismo que verdad, en que a los indios se les negó la condición de hombres”. En *Cuatro historiadores de Indias siglo XVI*, Sep. Setentas, México, 1972, p. 91; sobre este tema particular O’Gorman remite a su trabajo “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, en *Filosofía y Letras*, UNAM, México 1941. Uno de los textos que suelen aludirse a propósito de este tema es la bula *Sublimis Deus* (1537), la cual establece que todos los hombres, los indios incluidos, son capaces de recibir la fe cristiana. Citemos algunas de sus palabras: algunos “deseos de saciar su codicia, se atreven a andar diciendo que los indios occidentales y meridionales y otras naciones de que hemos tenido noticias, deben reducirse a nuestro servicio **como brutos animales**, poniendo de pretexto que son incapaces de la fe católica y los reducen a esclavitud apretándolos con tantas aflicciones cuantas apenas usarían con los brutos animales de que se sirven.” Se les *trata* como animales, no se dice que lo *sean*. En Mariano Cuevas, op. cit., t.I, p.236.

los indios o bien de difamarlos, entre otras razones, para justificar la explotación y el dominio. No es este el lugar para exponer los argumentos de unos y otros acerca de si hubo duda o no sobre la humanidad del indio; pero sí es oportuno, dada la relación que se hace de este tema con la polémica de Valladolid, exponer algunas observaciones de Sepúlveda y Las Casas sobre el asunto.

Juan Ginés de Sepúlveda basó su argumentación a favor de la guerra contra los indios, y su necesario sometimiento, en una imagen previa del indio. Tal imagen, si bien contenía una descripción, común en las noticias de la época, sobre las formas de organización, costumbres y ciudades indígenas, también contenía una valoración de ellas, lo que diferenciaba la opinión de este autor de la de otros contemporáneos suyos<sup>6</sup>. En términos generales, Sepúlveda consideró a los indios como inferiores a los españoles “como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de **monos** a hombres”<sup>7</sup>. Aparece así la atribución de un calificativo animal, “mono”, a los indígenas americanos. Hay varias comparaciones de este tipo por toda la obra, siempre resaltando la superioridad del español y añadiendo nuevos calificativos a los indios:

Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión [de los españoles], con las que tienen esos **hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad**; que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta obscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras...<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo compara la imagen del indio de Las Casas con la de Sepúlveda y muestra que “sus descripciones del mundo del indio en líneas generales coinciden: las gentes americanas viven en ciudades, van vestidos, tienen comercio y manipulan los alimentos; conocen el arte de la guerra, expresan el amor por su patria y por la libertad y tienen todo un panteón de dioses con sus relatos míticos, sus sacerdotes y su calendario ritual; de otro lado, ambos admiten que se dan casos de antropofagia y de sacrificio de inocentes a los dioses (...) Es, entonces, en el juicio que les merecen esas costumbres, cuando sus opiniones discrepan: para el humanista son bárbaros, para el dominico no. Insensiblemente, como se ve, se pasa del ‘hecho’ al valor, puesto que el calificarlos de bárbaros ya no se hace desde el plano meramente descriptivo, sino que conlleva en sí mismo un fuerte carácter peyorativo.” “La polémica de Valladolid entre Sepúlveda y las Casas: similares fundamentos, interpretaciones opuestas”, p. 121-122, en *Memoria del XIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Aguascalientes, Ags., 9-11 de nov. de 2000, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2001, p. 119-131.

<sup>7</sup> *Tratado sobre las justas causas...* p. 101. Subrayado mío.

<sup>8</sup> Id. p. 105. Subrayado mío.

“Monos” remite, si lo entendemos literalmente, a que Sepúlveda creía que los indios eran animales. Tal vez decir que “apenas se encontrarán vestigios de humanidad” [*in quibus vix reperies humanitatis vestigia*] en los indios también nos deje la misma impresión, pero llamarlos “hombrecillos” [*homunculos*] es otra cosa: llamarles así es reconocerles la naturaleza humana, aunque ésta sea inferior a la de las gentes de otra nación, aunque “apenas” la posean. De hecho, el calificativo que mayormente utiliza Sepúlveda para referirse a los indios es el de “bárbaro”, que contrasta con las palabras “excelencia” y “civilidad” aplicadas a los españoles. Otro de los calificativos muy usados por este autor para referirse a los americanos es el de “siervo por naturaleza”, pero aplicado, como lo hacen los filósofos, “a la torpeza de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras”<sup>9</sup>. Notemos aquí que se cuestiona el grado de racionalidad de los indios, por una parte, y que la palabra “inhumanidad”, de acuerdo con lo dicho en el texto de que nos ocupamos, significa más bien “crueldad” o “rusticidad” de las costumbres e instituciones indígenas que la afirmación de su “animalidad”, entendida ésta como negación de humanidad. Lo cual se refuerza con lo siguiente, dicho por el mismo Sepúlveda:

...se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular, y ejercen entre sí el comercio al modo de las gentes cultas. Pero mira cuánto se engañan y cuánto **disiento yo** de semejante opinión, **viendo al contrario en esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie e innata servidumbre de estos hombres**. Porque al tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa a que la misma necesidad natural induce, y **sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón.**<sup>10</sup>

Aquí, si bien el autor radicaliza su postura acerca de la inferioridad del indio, también reconoce en ellos humanidad: los indios son hombres bárbaros, pero hombres, y, aunque desprecia sus instituciones y su forma de vida, éstas mismas prueban que no son animales, que los indios poseen razón como todos los hombres, aunque sea en grado ínfimo, como pretende asentar Sepúlveda, aunque sus costumbres sean “rudas”.

---

<sup>9</sup> Id., p. 81-83.

<sup>10</sup> Id., 109. Subrayado mío. Para una comprensión más amplia, remito al lector a esta página completa y a la p. 111, donde también se nota que la acepción que el autor da al término “inhumano” es la que hemos señalado: “Tales son en suma la índole y las costumbres de estos hombrecillos tan bárbaros, incultos e inhumanos, y sabemos que así eran antes de la venida de los españoles; y eso que todavía no hemos hablado de su impía religión.”

Salvo consultar otros documentos sobre este tema, se puede decir que la *humanidad* del indio no es cuestionada por Sepúlveda, de hecho podemos afirmar que éste es su supuesto desde el momento en que ve la necesidad de justificar una guerra: cuando concibe a ésta como una manera de castigar a los indios por sus pecados (¿no son los pecados propios de los hombres?), cuando plantea la posibilidad de que los indios, educados por los españoles, “mejoren” al aceptar las costumbres y la doctrina cristianas (no se trata de establecer una sociedad de animales, ni de evangelizar animales). El adversario de Las Casas supone *humanidad* también cuando recomienda un gobierno *heril* para los indios, cuando señala la necesidad de un imperio justo “clemente y humano, según la naturaleza y condición de ellos”<sup>11</sup>, esto es, según la racionalidad inferior y rústica que él mismo atribuye a los indios: como el de los padres respecto a sus hijos, el del varón sobre la mujer...

Cuando Juan Ginés señaló que los indios eran “bárbaros” y “siervos por naturaleza”, lo que cuestionaba era el grado de racionalidad del indio, lo que quería establecer era su inferioridad con respecto al español y, con ello, justificar la guerra y el dominio del *mejor*. En las ideas de este autor, como en las de los franciscanos que trabajaron en América, predominan los mismos supuestos culturales: la valoración de las cosas de indios desde una cultura distinta, con categorías ajenas y con motivaciones bien definidas. A Sepúlveda, como a nuestros franciscanos, le interesaba la predicación y le aterrorizaban los sacrificios humanos, creía que la fe cristiana era lo mejor que podían darle a los indios, que ésta era un bien mayor que el mal que se les hacía con la guerra y, sobre todo, creía que los indios estaban en el error por el simple hecho de no ser cristianos<sup>12</sup>. La diferencia entre estos personajes, Sepúlveda, las Casas y los misioneros franciscanos, es que no estaban completamente de acuerdo sobre las maneras en que la evangelización debía llevarse a cabo. Para Sepúlveda la guerra era el medio por el cual se lograría apartar a los indios de sus pecados y enseñarles la fe cristiana... ello y la superioridad del español, la

---

<sup>11</sup> Id. p. 179. Es oportuno notar una frase de Sepúlveda sobre el dominio heril: “Y cuando el tiempo mismo los **vaya haciendo más humanos** y florezca entre ellos la probidad de las costumbres y la religión cristiana...” (p. 173) ¿Puede hacerse más humano algo que no sea ya, desde antes, humano? “Humano” aquí está usado en términos de “benévolo” y tal vez en el sentido de “civilidad”, no en contraposición con “animal”, lo mismo que en la frase citada arriba.

<sup>12</sup> Así lo dice en su *Tratado sobre las justas causas...*, p. 137: “Y como no podemos dudar que todos los que andan vagando fuera de la religión cristiana están errados y caminan infaliblemente al precipicio, no hemos de dudar en apartarlos de él por cualquier medio y aún contra su voluntad...” Lo que estaba en juego, por lo tanto, no era si los indios poseían naturaleza humana, sino si eran capaces de recibir la religión cristiana y cuales métodos eran más adecuados para este fin.

donación del papa Alejandro y la inferioridad del indio justificaban, para él, la guerra y la sujeción.

Contra estos argumentos, las Casas intentó probar que los indios no eran inferiores, ni carecían de razón más que cualquier otros de otra nación. Contra la acusación de que los indios eran *siervos por naturaleza*, el dominico distinguió cuatro acepciones del término “bárbaro”: la que tiene que ver con “una extrañez y esorbitancia o novedad que discorda de la naturaleza y razón común de los hombres”, la de quienes “carecen de literal locución” esto es, se considera bárbaro a quien a quien habla de manera extraña comparado con la forma de hablar de otro, la tercera de quienes no “tienen ni curan de Ley, ni derecho, ni de pueblo, ni amistad, ni conversación con otros hombres, por lo cual no tienen lugares, ni ayuntamientos, ni ciudades...” (a esta categoría pertenecen los “siervos por natura”) y la última que corresponde a los infieles<sup>13</sup>. Según las Casas no puede negarse que los indios, en conjunto, carecen de capacidad racional. Así lo señala en su *De único vocationis modo*:

...de ningún modo es posible que toda y sola una raza o nación, o que los hombres todos de alguna región, provincia o reino, sean del todo estúpidos, imbéciles e idiotas, que no tengan absolutamente ninguna capacidad para recibir la doctrina evangélica;...<sup>14</sup>

Según el dominico, los indios sólo pueden llamarse bárbaros en el último sentido, esto es, los indios son bárbaros si por ello se entiende que son infieles, lo cual no significa que no sean capaces de hacerse cristianos ni, mucho menos, que carezcan de razón. Las demás acepciones no se aplican al indio porque es bien sabido de muchos, y documentado también en las obras de las Casas, que los indios tenían ciudades, costumbres y leyes, que poseían sus propias lenguas para entenderse (en este sentido los indios eran tan bárbaros para los españoles como éstos para aquellos) y que no se han mostrado más fieros en sus costumbres que los españoles al hacerles la guerra.

Es importante advertir cómo para el dominico la demostración de la racionalidad del indio está estrechamente relacionada con su capacidad para admitir el Evangelio. Si la fe cristiana es la única verdadera y los indios son seres racionales -como lo demuestran sus

---

<sup>13</sup> Citas tomadas de Bernabé Navarro, “El concepto de barbarie en fray Bartolomé de las Casas”, en *Filosofía y cultura novohispanas*, p. 49 y ss. Otra apreciación de la aplicación de las teorías aristotélicas a los indios americanos, por parte de Las Casas, y la discusión sobre el concepto “bárbaro” puede verse en Lewis Hanke, op. cit., sobre todo p. 96 y ss.

<sup>14</sup> Fr. Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, cap. Quinto, p. 63

costumbres, sus lenguas, y demás elementos culturales-, éstos pueden ser convencidos de la doctrina cristiana mediante argumentos. Según las Casas, hay “un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores, o corrupción de costumbres”. Los indios son pues hombres, con la capacidad suficiente para entender razones y para reconocer la verdad, como cualquier gente de otras naciones. En consecuencia, si bien las Casas estaba tan convencido como su adversario sobre la necesidad de propagar la fe, no justificó la guerra a los indios, ni consideró indispensable dominarlos para predicarles; al contrario, confiado en la racionalidad de los americanos creyó que la evangelización podía lograrse sin mediación de la violencia, por la pura persuasión del entendimiento.

Francisco de Vitoria es otro de los personajes centrales a los que se recurre sobre estos temas. Él, como Sepúlveda, jamás visitó tierras americanas pero fue consultado sobre la justicia de la guerra a los indios. En la primera mitad del siglo XVI, y aún después, España recibía continuas noticias de América, las autoridades pedían consejo a las universidades y a los sabios de la época para solucionar los problemas que de ahí surgían, quienes también estaban al tanto de los acontecimientos americanos y en distintos escritos trataban algunos de esos temas. Vitoria, en una carta a su amigo Miguel de Arcos (1534), previa a su relección *Sobre los indios*, ya plantea su postura en cuanto a estos problemas aunque, dadas las circunstancias políticas y sociales que prevalecían en el ambiente, se resiste a dar su opinión abiertamente. En dicha carta señala, respecto al tema que nos ocupa, lo siguiente:

En verdad, **si los indios no son hombres, sino monas, *non sunt capaces injuriae* (no son capaces de injuriar). Pero si son hombres y prójimos, *et quod ipsi prae se ferunt* (y puesto que ellos mismos se presentan como), vasallos del emperador, ***non video quomodo excusar* (no veo de que modo excusar) a estos conquistadores de última impiedad y tiranía**, ni sé qué tan gran servicio hagan a su majestad de echarle a perder sus vasallos.<sup>15</sup>**

---

<sup>15</sup> Carta de Fray Francisco de Vitoria al padre Miguel de Arcos (1534), transcrita en María del Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, Serie Conocer para decidir, México, 2004, p. 198. Subrayado mío.

Vitoria considera que la única causa justa de guerra es el haber recibido injurias, por lo que, si los indios fueran *monas*, si fueran animales, no podían haber hecho injuria de ningún tipo a nadie. Notemos que este personaje expresó su postura mediante dos condicionales: “si los indios no son hombres...” y “si son hombres y prójimos...”, ninguno de los cuales le dio como consecuencia una guerra justa; de hecho, la primera ni siquiera haría posible plantearse el problema de justificar una guerra (¿justificar una guerra a animales, a quienes no son capaces de injuriar, ni de poseer bienes que expropiar, etc.?).

Asimismo, en su relección *Sobre los indios*, Vitoria hizo más que discutir sobre los derechos (natural, positivo y de gentes) que impiden o permiten una guerra justa y la privación de sus bienes a los indios; estableció también que los indios, a quienes él llamó “bárbaros”, eran dueños legítimos de sus bienes porque “no son idiotas, sino que *tienen, a su modo uso de razón*”<sup>16</sup>. Esto último es de suma importancia porque no sólo atiende a las instituciones y costumbres de los indios para probar que éstos son racionales, sino que además reconoce que no por ser aquéllas diferentes a las que tienen los españoles son, al menos necesariamente<sup>17</sup>, inferiores (opinión contraria a la de Sepúlveda). En todo caso, Vitoria concede cierto grado de racionalidad a los indios y está preocupado por establecer lo que los españoles pueden hacer lícitamente en América, licitud que tiene que ver con la naturaleza de los americanos.

De acuerdo con lo visto sobre estos tres personajes, sólo resta señalar que si bien trataron sobre la humanidad y racionalidad del indio americano, lo hicieron en un ámbito muy diferente al de los evangelizadores franciscanos, aunque entre algunos de ellos existan semejanzas de opinión, como sus supuestos básicos: los indios están en el error, son inferiores a los españoles, es necesario evangelizarlos, etc. Los medios que se proponen

---

<sup>16</sup> Citado en Carmen Rovira, op. cit., p. 236, subrayado mío. Más adelante, la autora presenta estas palabras de Vitoria: dichos “bárbaros” tienen ciudades “debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, empleos y profesiones... y todo ello requiere uso de razón”.

<sup>17</sup> Debo señalar, sin embargo, que el mismo Vitoria, como advierte Carmen Rovira, op. cit., p. 240, se contradice en algunos de estos puntos más adelante, cuando trata sobre los títulos justos, por ejemplo: “Tales bárbaros, aunque como antes dijimos no sean del todo idiotas, mucho tienen de ello y es bien notorio que no son realmente idóneos para constituir y administrar una República en las formas humanas y civiles. Para ello les faltan leyes adecuadas...” (241) opinión que lo acerca a las de Sepúlveda. Sin embargo, notemos que algunas de sus aseveraciones son condicionales, es decir, Vitoria plantea claramente que **si** las cosas son como dicen los conquistadores, sobre todo en cuanto al carácter de los indios, es lícito tal o cual título de guerra. Esto mismo fue advertido por fray Bartolomé, según la cita de la *Apología* que la autora presenta en la p. 245 de su libro: Vitoria, dice las Casas, “supone, en la mayor parte (de los títulos de guerra), ciertas cosas falsísimas para que esta guerra pueda ser considerada justa... (...) Y el propio Vitoria nos da a entender esto al hablar en condicional por temor de suponer o decir falsedades por verdades”.

para llevar a cabo la conversión de los indios difieren de un autor a otro, así como las conclusiones que sacaron de estos supuestos. Lo cual no es extraño si tenemos en cuenta que, mientras los polemistas españoles trataron el tema de la humanidad y racionalidad del indio para justificar las conquistas y acallar conciencias, los evangelizadores franciscanos fueron modificando su imagen de los indios y de la evangelización de acuerdo con las exigencias de su labor misional, su experiencia con los neófitos y las diversas circunstancias que se les presentaban. Los misioneros franciscanos no tenían que justificar su labor, tenían que realizarla con los mejores resultados. Por ello tenemos, por ejemplo, que unos y otros se vieron obligados a comparar a los indios con pueblos no cristianos conocidos antes del descubrimiento; sin embargo, mientras Las Casas opinó que los americanos eran superiores a otros pueblos (sobre todo cuando aceptó la esclavitud de los negros) y Sepúlveda dijo que eran inferiores, los franciscanos, en términos generales, se limitaron a señalar que eran comparables a ellos, principalmente en cuanto a la idolatría. Asimismo, los franciscanos pasaron del optimismo sobre la conversión de los indios a la crítica de los resultados de su labor y, algunas veces, al pesimismo (ver *Antecedentes*); mientras que Las Casas parece que nunca abandonó su imagen *meliorista* del indio ni parece haber dudado de su conversión... en fin: Sepúlveda se encargó de la conciencia del rey, las Casas de la defensa del indio ante los conquistadores y encomenderos, Vitoria estaba interesado en establecer qué se podía hacer lícitamente en América y los misioneros se ocuparon de evangelizar a los indígenas.

## ANEXO 2

### LA RACIONALIDAD HUMANA Y EL DERECHO NATURAL

He querido tratar el tema de la racionalidad de los indios haciendo una comparación entre los marcos conceptuales de los indios y de los evangelizadores, según las noticias que éstos nos dejaron al respecto, esto es, exponiendo los supuestos culturales de los religiosos y entresacando los de los indígenas. Sin embargo, si bien lo que intento establecer es que existe una inconmensurabilidad entre ellos –analizando en el cap. 1.3, por ejemplo, su manera de concebir la realidad y su tipo de argumentación-, mucho de lo que los evangelizadores dicen sobre el tema de la *racionalidad* está relacionado con su concepción de la divinidad y con la relación entre la racionalidad humana y la ley natural. Por tal motivo, paso a exponer algo de estas cuestiones con el fin de que algunos puntos mencionados en el capítulo 1.3., sobre todo respecto a las opiniones de los religiosos sobre los indios, se comprendan mejor.

En mis lecturas de los textos franciscanos encontré una constante: los misioneros valoraron positivamente las cosas de indios en la medida en que ellas eran semejantes a sus propias costumbres y creencias. Cuando los franciscanos admiraron alguna práctica indígena, frecuentemente le encontraron un paralelo con algo propio de la tradición cristiana y opinaron que los indios llegaron a su conocimiento gracias a la razón natural. Aunque algunas veces ese objeto de admiración fuera rechazado porque no correspondía al contexto de la religión cristiana (algunos de estos casos se examinan en el capítulo 1.4.). Otra de las constantes dignas de notar sobre este tema, es que los franciscanos coincidieron en que los indios pecaban, sobre todo de idolatría, y que la ignorancia de la fe cristiana no los excusaba de ese *pecado* ni excluía (alguna clase de) castigo. Esto se debe a que en la tradición cristiana existe una relación muy estrecha entre el tema de la *racionalidad*, el del *derecho natural* y el *derecho divino*, como veremos en seguida.

San Pablo, Rom. II, 14-15, dice: “*En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto demuestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones.*” De acuerdo con este texto, la ley está en nosotros y la razón natural nos lleva su conocimiento. ¿Cuál ley? ¿Qué es eso de “razón natural”? Según Tomás de Aquino:

La creatura racional.... Participa de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y *semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural*....

[Salmo 4,6] <<la luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes>>, como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno de lo malo –tal es el fin de la ley natural-, no fuese otra cosa que la impresión de la luz divina. Es, pues, evidente que *la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la creatura racional*.<sup>18</sup>

El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, posee una razón mediante la cual puede descubrir verdades. Sin embargo la razón natural, por la cual “discernimos lo bueno de lo malo”, participa de la razón divina y, en la medida que participa de ella, se acerca a la verdad y procede correctamente. Según nuestra racionalidad *se acerque* a o *participe* de la razón divina (creadora y ordenadora de todo) participamos de la ley divina; pero como el hombre, -ser limitado, dañado por el pecado original, etc.- no puede comprender ni conocer totalmente todo lo que atañe a la mente divina, lo que encuentra a través del uso de su racionalidad es la ley natural, la cual es “una especie de imagen” de la divina.<sup>19</sup>

Existe pues una estrecha relación entre la *ley natural* y la *ley divina*. Ella consiste en que la ley natural es “una especie de imagen” de la ley divina; esto es, la ley natural es lo que el hombre, usando correctamente su razón, ha podido conocer de la ley divina<sup>20</sup>. La ley natural es el conocimiento de lo bueno y de lo malo, lo cual está también, y de manera perfecta, en la ley divina. Por su parte, la relación entre la *razón natural* y la *ley natural* consiste en que aquélla nos lleva al conocimiento de ésta: la razón natural discierne lo bueno y lo malo, la ley natural consiste en ello.

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, cuest. 91, art. 2: “Si hay en nosotros una ley natural”, en Clemente Fernández S.I., *Los filósofos medievales, selección de textos*, t. II, BAC, Madrid, 1980, p. 634. Subrayado mío.

<sup>19</sup> San Alberto Magno, *de anima*, cap. X “Sobre la diversidad de las facultades que mueven según los platónicos y los teólogos” dice: “También es de saber que, así como en los motores de las esferas [celestes] el superior ordena al inferior, así también sucede en nuestro caso, pues lo natural y divino ordena lo humano; y por eso, con toda verdad, el derecho humano es el que corre alguna variedad según las vicisitudes de los hombres y, sin embargo, toca, en lo posible, al derecho divino y al derecho natural, y *el derecho natural es una especie de imagen del derecho divino*”, en Clemente Fernández, op. cit., p. 189. Subrayado mío.

<sup>20</sup> Según Santo Tomás, *Suma contra gentiles*, cap. II “Cual sea el modo posible de manifestar la verdad divina”, dice: “Sobre lo que creemos de Dios hay una doble orden de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios, etc.; las que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón.... Porque el entendimiento humano no puede llegar naturalmente hasta su sustancia [de Dios]...” En Clemente Fernández, op. cit., p. 322. Sólo por medio de la fe y de la revelación se puede llegar a las verdades que sobrepasan la capacidad de la razón humana.

Si atendemos a estas relaciones, podemos observar mejor la consideración de Motolinía<sup>21</sup>, cuando dice que los indios cumplían con los preceptos de Decálogo antes de la llegada de los misioneros, antes de que conocieran el Evangelio. Según el de Benavente, la razón natural había conducido a los indios al conocimiento de estos preceptos que son de ley natural. Los indios, al conocer y seguir los preceptos del Decálogo, demuestran que tienen racionalidad... esto es, los gentiles, como dice san Pablo, pueden cumplir la ley sin conocer la ley, gracias a que ésta está “inscrita en sus corazones”.

Sin embargo, es difícil determinar, específica y completamente, cuáles preceptos pertenecen a uno u otro derecho y quién tiene potestad para castigar las trasgresiones a ellos. Ello sucedió, en parte, porque si se consideraba que la ley natural era un reflejo de la divina, entonces no podían contradecirse entre sí: lo que era de derecho natural no podía oponerse a lo que pertenecía al derecho divino. Esto explica también que (cap. 1.3.) a los indios se les reconociera mayor racionalidad cuando sus saberes concordaban con los cristianos –como el seguimiento de los preceptos del Decálogo- o cuando se mostraban capaces de reconocer la verdad de lo que les enseñaban los misioneros: cuando los indios actuaban conforme a la ley natural no contradecían los preceptos de la ley divina, si los indios seguían la ley natural (lo que los misioneros consideraban de ley natural) era porque su razón natural había procedido correctamente.

La mayoría de los personajes de la época coincidieron en que los indios estaban equivocados. Esta opinión se acentuaba cuando se referían al indio prehispánico, el cual realizaba sacrificios humanos y permitía ciertos pecados (algunos, aparentemente, les fueron atribuidos de manera prejuiciosa, como el de que *todos* eran sodomitas y comedores de carne humana), por lo que se consideró que actuaban contra la ley natural y, por ello mismo contra la ley divina. De ahí también que vieran la necesidad de evitar la religiosidad prehispánica y enseñar el Evangelio. Notemos, no obstante, que la línea divisoria entre la ley natural y la divina es tenue, de tal manera que los *aciertos* que los evangelizadores reconocen en las costumbres indígenas son también *errores*: virtudes que no valen porque no están orientadas a la salvación (cap. 1.4.). Consecuencia de esto son también las opiniones contradictorias sobre la evangelización de los indios, por ejemplo cuando diversos autores franciscanos señalan que los españoles que deberían tomar

---

<sup>21</sup> Memoriales, p. 321. Sobre esto se habla en los cap. 1.3 y 1.4 de este trabajo.

ejemplo de los indios y, sin embargo, señalan también que éstos debían hacerse a la manera de vivir de los cristianos<sup>22</sup>.

Hasta aquí he señalado la relación entre la racionalidad y la ley, lo cual influyó en la imagen que los misioneros se formaron del indio: decir que los indios seguían los preceptos de ley natural equivalía a afirmar que usaron correctamente la razón natural e, igualmente, señalar que sus costumbres eran contra la naturaleza era también afirmar que tenían un entendimiento inferior u ofuscado. Sin embargo, debemos destacar que del otro lado del Atlántico hubo quienes se basaron en estas mismas ideas para discutir sobre la licitud de la conquista y sujeción de los americanos: establecer la inferioridad racional del indio (Anexo 1) corre paralelo con el tema de establecer si los indios actuaban o no contra la ley natural. La cuestión básica en la península era si los príncipes cristianos podían, lícitamente, ir en contra de quienes actuaban contra la ley natural (en este caso, los indios que practicaban sacrificios humanos y antropofagia, principalmente) y podían obligarlos a cumplirla. Hay varias opiniones al respecto, expondré solamente dos: la de Juan Ginés de Sepúlveda, en su *Demócrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (1547) y la de Francisco de Vitoria, sobre todo su *De temperantia* (1536-1537), porque ellas ilustran adecuadamente dos posturas distintas en torno a la relación entre la ley divina y la natural, según la tradición cristiana del siglo XVI.

Sepúlveda coincide con lo que antes hemos señalado de sobre la ley natural, pero añade otros elementos: que, según san Cipriano “<<**la ley divina escrita no difiere en cosa alguna de la ley natural**, porque la reprobación del mal y la elección del bien están divinamente impresas en el alma racional, de tal modo que a nadie le falta ciencia para ejecutar el bien y huir del mal>>”<sup>23</sup>, que “todo lo que se hace por derecho o ley natural, se puede hacer también por derecho divino y ley evangélica;...”<sup>24</sup> y que, según los filósofos, la “ley natural [es] la que tiene en todas partes la misma fuerza y no depende de que agrade o no.”<sup>25</sup> Recordemos también que, según este autor, se basa en el derecho natural

<sup>22</sup> Sobre esto se habla sobre todo en los capítulos 1.3 y 1.4.

<sup>23</sup> *Tratado sobre las justas causas...*, p. 63 y 65. Subrayado mío.

<sup>24</sup> Id. p. 59.

<sup>25</sup> Id. p. 67. Considero necesario completar esta nota: “...Los teólogos, con otras palabras, vienen a decir lo mismo: la ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional. Y la **ley eterna**. Como San Agustín la define, es la voluntad de Dios, que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe. De esta ley eterna es partícipe el hombre, por la recta razón y la probidad que le inclinan al deber y a la virtud, pues aunque el hombre, por el apetito, sea inclinado al mal, por la razón es propenso a bien. Y así

que “lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario”<sup>26</sup>; por lo que debemos considerar que, según Sepúlveda, los españoles eran superiores a los indios y que éstos eran como “monas” y “bestias”, esto es, que los indios apenas si hacían uso correcto de su racionalidad. La postura de Juan Ginés, ante la guerra a los indios, puede resumirse en estas palabras:

“...es no sólo ley divina, sino natural también que obliga no sólo a los judíos, sino también a los cristianos, sostienen (los teólogos) **que a estos bárbaros** contaminados con torpezas nefandas y con el impío culto de los dioses, no sólo es **lícito someterlos** a nuestra dominación para traerlos a la salud espiritual y a la verdadera religión por medio de la predicación evangélica, sino que **se los puede castigar** con guerra todavía más severa.”<sup>27</sup>

La ley divina y la natural, para el polemista de Valladolid, obligan a todos los hombres. La guerra es justa porque los indios actúan contra el derecho natural. Esto no sólo porque realizan sacrificios humanos, sino porque además son idólatras. Explico, si el peor pecado es el de idolatría, el cual es contrario al derecho divino, y si este derecho “no difiere” del natural, los indios, por su idolatría, actúan contra el derecho natural. Ello se ve claramente cuando Sepúlveda dice:

Cuando los paganos no son más que paganos y no se les puede echar en cara otra cosa sino el no ser cristianos, ..., no hay justa causa para castigarlos ni para atacarlos con las armas: de tal modo, que **si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero, según la ley de naturaleza, y para valerme de las palabras de San Pablo, hiciera naturalmente y sin ley las cosas que son de la ley**, aunque no conociesen el Evangelio ni tuviesen la fe de Cristo, parece que contra esas gentes sería ilícita la guerra,...<sup>28</sup>

Pero como este no es el caso de los indios, advierte, es “lícito a los cristianos perseguir a los paganos y hacerles la guerra si no observan la ley natural, como pasa en lo tocante al culto de los ídolos.”<sup>29</sup> Los indios no deben ser perseguidos por su infidelidad sino por no seguir la ley natural, que “no difiere de la divina”, esto es, porque son idólatras. Sepúlveda

---

**la recta razón y la inclinación al deber y a aprobar las obras virtuosas, es y se llama ley natural....”**  
Subrayado mío.

<sup>26</sup> Id. p. 83. Ver Anexo 1.

<sup>27</sup> Id., p. 117. Subrayado mío.

<sup>28</sup> Id. p. 117. Esto es parte de su argumentación sobre la segunda causa justa de guerra a los indios.

<sup>29</sup> Id. p. 121 y 123. de hecho señala, remitiéndose al *Éxodo*, que Dios “dio a entender claramente” que la idolatría debe ser castigada. (p. 119)

no dice, pues, que se deba forzar al indígena para que acepte el Evangelio, sino sólo para que viva de acuerdo con la ley (divina y natural). El autor comparte el interés de otros religiosos en la evangelización, por lo que completa su anterior justificación con el principio de caridad cristiana, el cual señala que el “hombre debe favorecer a los demás hombres en cuantas cosas pueda” y

Así como estamos obligados a mostrar el camino a los hombres errantes, así **la ley de la naturaleza y de caridad humana nos obliga a traer a los paganos al conocimiento de la verdadera religión....** Y como no podemos dudar que todos los que andan vagando fuera de la religión cristiana están errados y caminan infaliblemente al precipicio, no hemos de dudar en apartarlos de él por cualquier medio y aún contra su voluntad, y de no hacerlo no cumpliremos la *ley de la naturaleza* ni el **precepto de Cristo**, que nos manda *hacer con los demás hombres lo que quisiéramos que hiciesen con nosotros*; precepto del cual dijo el mismo Cristo que era el compendio de todas las leyes divinas.<sup>30</sup>

Esto concuerda con la idea, generalizada entre los autores novohispanos, de que el mayor bien que puede hacerse a los indios en enseñarles el Evangelio (cap. 3.2). Para Sepúlveda es algo que debe realizarse a toda costa, incluso recurriendo a la violencia<sup>31</sup>. La diferencia con los demás autores está en si la violencia es lícita y necesaria. La justificación de Sepúlveda sobre este punto se basa, como vimos, en la identificación que establece entre la ley natural y la divina, su convicción de que evangelizar es el mejor bien y la opinión de que al Papa corresponde la salud espiritual de todos y dio esta tarea a los españoles<sup>32</sup>, por lo que éstos pueden castigar y obligar a los indios para que actúen conforme a la ley natural.

Sin embargo, otros autores no aceptaron tal opinión. Francisco de Vitoria, por ejemplo, distinguió claramente entre el derecho positivo, el divino y el natural y estableció

<sup>30</sup> Id. p. 137. Subrayado mío.

<sup>31</sup> “...es lícito obligarlos con penas y amenazas por lo menos, a apartarse del culto de los ídolos, lo declara el mismo San Agustín, que alaba en términos expresos y testifica que fue alabada por todos los hombres piadosos, la ley del justísimo y religioso emperador Constantino, que castigaba con pena capital el crimen de idolatría. Y esta universal aprobación de las personas piadosas tiene, para mí, casi la fuerza de ley divina, aunque también es cierto que la misma ley positiva de la ley divina emana, como antes he mostrado.” *Tratado sobre las justas causas*, p. 149.

<sup>32</sup> Id. p. 125: “No está en la potestad del Sumo Sacerdote obligar con cristianas y evangélicas leyes a los paganos, pero a su oficio pertenece procurar, por todos los medios que no sean muy difíciles, apartar a los paganos de los crímenes e inhumanas torpezas, y de la idolatría y de toda impiedad, y traerlos a buenas y humanas costumbres y a la verdadera religión...” y en p. 151: “Pero hoy ya por el derecho de gentes, que da el derecho de las tierras desiertas a los que las ocupen, y por el privilegio del Pontífice máximo se ha conseguido que el imperio de estos bárbaros pertenezca legítimamente a los españoles.”

quienes podían intervenir lícitamente con respecto a cada uno de ellos. El de Salamanca advirtió que, si bien había una relación entre las tres clases de derecho –a saber que el natural y el positivo provienen del divino- cada uno de ellos se daba en distintos planos. Así señaló que quienes pecan contra el “derecho divino sobrenatural y revelado, no pueden ni deben ser obligados a desistir de semejante violación” porque

...no pueden ser convencidos con toda evidencia de que obran mal, y consiguientemente no se les puede condenar con juicio humano. Y, dado que ninguno que no haya sido condenado puede ser castigado, se sigue que no se les puede apartar de tales pecados mediante la guerra u otra persecución semejante.<sup>33</sup>

Para condenar a los indios y castigarlos por sus pecados, éstos deben primero conocer que han pecado y convencerse de que han obrado mal. Además ¿quién sería el encargado de castigarlos? si “nadie puede obligar o castigar a otro, a no ser que tenga potestad sobre él”. Un príncipe cristiano no puede castigarlos -porque los indios no lo han reconocido como rey y, aunque le dieran potestad civil, no le pueden dar potestad espiritual- ni obligar a los indios para que acepten la fe; tampoco el Papa puede obligarlos a dejar sus costumbres porque su poder espiritual sólo se extiende a los bautizados, no a los infieles. Observemos en este caso que los indios, al ofrecer sacrificios humanos, actuaban contra el derecho natural y el divino, pero castigarlos con una guerra y dominarlos para que dejaran sus antiguas prácticas pertenecía al derecho positivo, no al divino ni al natural. Vitoria establece que no se puede condenar a los indios por actuar contra el derecho divino, porque lo desconocen, ni pueden ser castigados según el derecho positivo porque no son vasallos del príncipe (del Emperador ni del Papa), en consecuencia, no están sujetos a las leyes de los cristianos.

En cuanto a castigar con la guerra a los americanos por sus pecados contra la naturaleza –si los indios pueden ser convencidos de que ofenden a Dios-, Vitoria señala que si fuera justo a los príncipes cristianos castigar a un pueblo por sus pecados:

...se seguiría que los príncipes infieles podrían hacer la guerra a los cristianos que pecan contra naturaleza....  
Se prueba la consecuencia porque no tienen mayor potestad los fieles sobre los infieles que los infieles sobre los cristianos.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Sigo la edición del fragmento de *De Temperantia*, que ofrece Carmen Rovira Gaspar en *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, p. 219 - 234.

<sup>34</sup> Id. p. 228.

Vitoria defiende así la autonomía de las naciones. Esta posición se completa cuando Vitoria asevera que sólo el príncipe de los infieles puede obligar (si no se sigue escándalo o un mal mayor de ello) a sus súbditos a seguir la ley natural, incluso la divina y evangélica, si se convierte al cristianismo. No señala cómo puede suceder esta conversión, pero sí deja claro que un príncipe sólo puede dar leyes y castigar a sus propios súbditos.

Vitoria considera como las únicas causas justas de guerra a la defensa de los que iban a ser sacrificados y el que los indios se nieguen a recibir a los predicadores o los ataquen; todo ello sin excederse en violencia y sin obligar a los indios a convertirse. Así señala que “es lícito defender al inocente, aunque él no lo pida; y aún más: aunque se resista”, se refiere a las víctimas de sacrificios, con lo cual, esta causa de guerra no establece que se combata a los indios porque sacrifiquen hombres o coman su carne (esto es, porque actúen contra la ley natural), sino porque con ello “infieren injuria a los hombres”<sup>35</sup>.

En todo caso, después de una guerra justa, el nuevo príncipe no debe tratar a sus nuevos súbditos peor que a los anteriores, aunque sean infieles, ni el hecho de hacer una guerra para defender a los inocentes justifica que sean despojados de sus posesiones; al contrario, el príncipe debe cuidar de dar buenas leyes y “debe darse ocasión a que se instruyan y se les enseñe la vanidad y falsedad de su ley bajo la cual vivieron engañados. Sería también lícito hacerles fuerza, aunque moderada para que abandonen sus ritos, y más tarde se podría promulgar la ley de destruir los ídolos o de suprimir la religión.”<sup>36</sup> Con esto observamos que Vitoria no estaba menos interesado en la evangelización de los indios que otros autores y que su propuesta era la conversión paulatina y sin violencia. Advirtamos también que el de Salamanca opina que las leyes de los indios, al menos las que tienen que ver son los sacrificios humanos, son falsas y los mantuvieron engañados.

Notemos que Vitoria, a diferencia de Sepúlveda, defiende la diferencia de los planos natural y sobrenatural: la potestad civil no incluye la potestad espiritual y el Papa, que tiene autoridad espiritual, no tiene potestad sobre las naciones no cristianas. También muestra un respeto para con las autoridades y las leyes de cada pueblo: sólo quien lícitamente gobierne a un pueblo puede obligarlo a seguir las leyes, incluidas la natural y

---

<sup>35</sup> Id. Quinta conclusión, p. 228-229.

<sup>36</sup> Id. p. 232.

la divina, porque ellas deben estar orientadas al bien común y un príncipe debe buscar el bien de sus súbditos.

Por otra parte, apreciemos la importancia que da Vitoria al conocimiento de las leyes: para que alguien sea juzgado se requiere que sepa que actuó contra la ley. Así nuestro autor ve la necesidad de que el indígena sepa cuales leyes son de derecho natural y postula que los indios no pueden ser juzgados por actuar contra la ley divina porque no la conocen... En este sentido tenemos dos notas: la primera que el desconocimiento de algunos principios de la ley natural refleja una racionalidad limitada y, la segunda, que ello puede ser solucionado con la enseñanza, en este caso, con la predicación, pues “los hombres no son buenos si no observan los mandatos divinos”. Volvemos así a la caridad cristiana: el mayor bien que puede hacerse a los indios es enseñarles el Evangelio.

Los misioneros franciscanos no se ocuparon de justificar de esta manera su labor. Ellos partieron de la caridad cristiana para afirmar que debían evangelizar<sup>37</sup> y realizaron su labor de la mejor manera posible. Sin embargo, ellos tenían en mente lo que hemos referido sobre el derecho natural, en sus textos es común la mención de que los indios conocían y usaban los preceptos de la ley natural aun antes de la llegada de los cristianos. Incluso cuando los usos prehispánicos eran contra el derecho divino -por ejemplo, no tenían por fin la salvación (cap. 1.4.)-, llegaron a creer que el demonio había torcido su sentido correcto<sup>38</sup>, el cual ya había sido conocido antes por el indígena. En consecuencia, el desconocimiento del Evangelio era lo que favorecía que los indios se equivocaran<sup>39</sup>, pues así el demonio los engañaba fácilmente. En este sentido, los misioneros franciscanos concibieron su labor como la manera en que los indios podían no sólo conocer la ley natural y la divina, sino también como el medio por el cual reconocerían que sus leyes antiguas estaban equivocadas, esto es, así reconocerían los pecados que cometieron sin saberlo.

---

<sup>37</sup> Ella es notoria sobre todo cuando se duelen de que tantos años los indios no tuvieran conocimiento de la fe cristiana, porque ello les quitó la oportunidad de salvación. Se ve también la caridad cuando ellos ofrecen, a costa de sus propias vidas, el camino de la salvación: la enseñanza de una doctrina que ellos consideraban verdadera, de una fe que era el camino a la salvación pues lo llevaría a reconocer, y a abandonar, sus antiguos errores: la idolatría. Ver el cap. 3.2. de este trabajo.

<sup>38</sup> Al respecto ver lo que Motolinía, *Memoriales*, p. 12, señala con respecto a Quetzalcóatl. Ver el cap. 1.4. de este trabajo.

<sup>39</sup> Que es lo que propone Sahagún en el Apéndice del libro 1° de su *Historia General*. Revisar el cap. 1.3. de este trabajo.

## BIBLIOGRAFÍA

**Alonso Schökel, Luis** José María Bravo, *Apuntes de hermenéutica*, Ed. Trotta, Col. Estructuras y Procesos, Serie Religión, Madrid, 1994.

**Alvar, Jaime**, “Problemas metodológicos del préstamo religioso”, en Jaime Alvar, Carmen Blánquez, Carlos G. Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Segundo encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Ver, Diciembre de 1990. Ediciones Clásicas, Madrid, 1993.

**Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, Juan**, “La polémica de Valladolid entre Sepúlveda y las Casas: similares fundamentos, interpretaciones opuestas”, p. 121-122, en *Memoria del XIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Aguascalientes, Ags., 9-11 de nov. de 2000, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2001.

**Aquinatis, S. Thomae**, *Summa Theologiae*, t. III, Secunda secundae, BAC, Matriti, MCMLII.

-----, *Suma contra gentiles*, ed. bilingüe en dos volúmenes, 2ª ed. dirigida por Laureano Robles Carcedo O.P. y Adolfo Robles Sierra O.P., BAC, Madrid, MCMLXVIII.

**Aristóteles**, *Organon, Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, t. 1, traducción, introducción y notas de Miguel Candel Sanmarín, Ed. Gredos, Madrid, España, 1994. (1ª ed. 1982)

**Aznar Gil, Federico R.**, “La libertad religiosa del indio en autores franciscanos del siglo XVI”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, La Rábida, 21-26 de Septiembre de 1987, V Centenario del Descubrimiento de América, Organizan: Monasterio Franciscano de La Rábida y Universidad Hispanoamericana de Santa María de la Rábida, Ed. DEIMOS, S.A., Madrid. p. 391-439.

**Bainton, Roland H.**, *Servet el hereje perseguido*, trad. Angel Alcalá, Madrid, Taurus, 1973. [Boston, 1972]

**Bataillon, Marcel**, *Erasmus y España*, trad. Antonio Alatorre, México, FCE, 1982. [1ª ed. en francés 1937]

**Bautista de Viseo, Fray Juan**, “Prólogo a su sermonario en lengua mexicana”, en *La educación de los marginados durante la época colonial*, p. 371-379, de Lino Gómez Canedo, Biblioteca Porrúa no. 78, México, 1982.

----- *Advertencias para los confesores de los naturales, Primera Parte*, Convento de Santiago Tlatilulco, por M. Ocharte México, 1600.

----- *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, Convento de Santiago Tlatelolco, por M. Ocharte, México 1599. Edición de Juan Guillermo Durán en *Monumenta Catechetica hispanoamericana, (siglos XVI - XVIII)*, vol. I, Buenos Aires, Teología, Col. Estudios y Documentos, 1987, p. 669-692.

----- *HVEHVEHTLAHTOLLI*, Que contiene las platicas que los padres y madres hicieron a sus hijos, y los señores a sus uasallos, todas llenas de doctrina moral y política. Recogido enmendado y acrecentado por el Padre Fray Ioan Baptista de la orden del seraphico Padre Sanct Francisco. En México, en el Conuento de Sanctiagio Tlatilulco, Por M. Ocharte, año 1600. En *Huehuetlahtolli, Testimonios de la antigua palabra*, Miguel León Portilla (estudio introductorio) Librado Silva Galeana (transcripción y traducción al castellano) Secretaría de Educación Pública, FCE, México, 1991.

**Bayardi Landeros, Citlalli**, *Relaciones de la figura de mundo durante la etapa temprana del periodo novohispano: los catecismos pictográficos como proceso de racionalización*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM, 2004. (Clasificación: XH/2004/BAY)

**Beuchot, Mauricio**, *Tratado de Hermenéutica analógica, Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 2ª ed., Ítaca – UNAM, México, 2000. [1ª ed., 1997]

-----, *Filosofía social de los pensadores novohispanos, La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, Inst. Mexicano de Doctrina Social y Cristiana, México, 1990.

-----, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1993.

----- – Samuel Arriarán, *Filosofía y neobarroco y multiculturalismo*, Ítaca, México, 1999.

-----, “Acerca de la traducción (hermenéutica y pragmática)”, en Elsa Cecilia Frost (comp.), *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, UNAM, México, 1992.

**Biblia**, versión de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, O.P., 27<sup>o</sup> ed. BAC, Madrid, 1999.

**Cárceles Laborde, Concepción**, “Los catecismos iconográficos como recurso didáctico”, en *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología vol. II, edición dirigida por Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y Ma. Pilar Ferrer, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona, 1990. p. 131-1379.

**Castro y Castro, Manuel**, “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, La Rábida, 21-26 de Septiembre de 1987, V Centenario del Descubrimiento de América, Organizan: Monasterio Franciscano de La Rábida y Universidad Hispanoamericana de Santa María de la Rábida, Ed. DEIMOS, S.A., Madrid. (p. 485-571)

**Cortés, Hernán**, *Cartas de Relación*, nota preliminar Manuel Alcalá, 18<sup>a</sup> ed., Porrúa, col. Sepan Cuántos no. 7, México, 1994. [1<sup>a</sup> ed. Sevilla, 1522]

**Cuevas, P. Mariano S. J.**, *Historia de la Iglesia en México*, 6ª. ed, por José Gutiérrez Casillas S.J., Ed. Porrúa, S.A., Biblioteca Porrúa no. 104, 5 t., México, 1992. [1ª. Ed. México 1921]

**De la Garza, Mercedes**, “El universo temporal de los mayas y los nahuas”, en Marcelo Dascal, comp., *Relativismo cultural y filosofía, Perspectivas Norteamericana y latinoamericana*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Col. Filosofía Contemporánea, México, 1992.

**De Zaballa Beascoechea, Ana**, “El uso del náhuatl como medio de inculturación en la obra misional de Sahagún”, en *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología vol. II, edición dirigida por Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y Ma. Pilar Ferrer, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona, 1990. p.1521-1540.

**Duby, Geoges**, *Año 1000 año 2000, la huella de nuestros miedos*, trad. Oscar Luis Molina S., Andrés Bello Ed., Santiago, Chile, 1995.

**Duns Scoti, Joannis**, *Opera Omnia*, Editio Nova, Juxta Editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus Franciscanis de Observantia Accurate Recognita, Parisiis apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, Via Vulgo Dicta Delambre, B, MDCCCXCIII. Republished in 1969 by Gregg Internationale Publishers Limited Westmead, Farnborough, Hants, England. [Sobre todo se usó *Quaestiones in Quartum Librum Sententiarum*, tomo XVI]

**Durán, fray Diego, O.P.**, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar Rosa Camelo y José Rubén Romero, CONACULTA, Col. Cien de México, 1995. [Segunda mitad del siglo XVI]

**Durán, Juan Guillermo**, “Los instrumentos americanos de pastoral (siglo XVI)”, en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología,

vol. II, Edición dirigida por Joseph-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y Ma. Pilar Ferrer, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona, 1990. p. 747-792.

**Duverger, Christian**, *La conversión de los indios de Nueva España, Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, trad. María Dolores de la Peña, FCE, México, 1996. [1ª ed. en francés, 1987]

**Fernández Clemente S.I.**, *Los filósofos medievales, selección de textos*, t. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1980.

**Focher, Fray Juan**, O. F. M., *Itinerario del misionero en América*, Texto latino con versión castellana, introducción y notas del P. Antonio Eguiluz. O. F. M. Madrid 1960. [Sevilla, 1574]

**Frost, Elsa Cecilia**, *La historia de Dios en las Indias, Visión franciscana del Nuevo Mundo*, Tiempo de Memoria, Tusquets, México 2002.

------(comp.), *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, UNAM, México, 1992.

----- *Este Nuevo Orbe*, Centro Coordinador de Estudios Latinoamericanos, UNAM, Col. Nuestra América no. 52, México 1996.

-----, *Las categorías de la cultura mexicana*, CCyDEL, UNAM, Col. Nuestra América no. 24, 2ª ed., México, 1990. [1ª ed., 1972]

**Gadamer, Hans Georg**, *El problema de la conciencia histórica*, trad. e introd. Agustín Domingo Moratalla, 2ª. Ed, Tecnos, Madrid, 2001. [1993]

-----, *Elogio de la Teoría*, trad. Anna Poca, Península, Barcelona, 1993.

-----, *Verdad y Método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ediciones Sígueme, 9º ed, Salamanca, 2001.

**Gallegos Rocafull, José Ma.**, “La filosofía en México, en los siglos XVI y XVII”, en *Estudios de Historia de la filosofía en México*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1973.

**Gaos, José**, *Historia de nuestra idea del mundo*, Obras completas XIV, coord. Fernando Salmerón, UNAM, México, 1994.

**García, Fray Gregorio**, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, estudio preliminar Franklin Pease G. Y., Edición facsimilar de la 2º impresión Madrileña de 1729, con anotaciones y apostillas marginales del editor don Andrés González de Barcia, FCE, México, 1981. [1607]

**García Quintana, Josefina**, “Traduttore o traditore?”, en Elsa Cecilia Frost (comp.), *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, UNAM, México, 1992.

**Gilson, Étienne**, *La filosofía en la Edad Media, Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. Arsenio Palacios y Salvador Caballero, 2ª ed., 7ª reimpresión, Manuales, Gredos, Madrid, 1999.

**Gómez Canedo, Lino**, *Evangelización cultura y promoción social, Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, Biblioteca Porrúa no. 109, México, 1993.

-----, *Evangelización y conquista, Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Biblioteca Porrúa no. 65, 2ª ed., México, 1988.

-----, *La educación de los marginados durante la época colonial*, Biblioteca Porrúa no. 78, México, 1982.

**Greenleaf, Richard E.**, *La inquisición en Nueva España siglo XVI*, trad. Carlos Valdés, 2ª reimpr., FCE, Quinto Centenario 1492-1992, México, 1992. (1969)

**Gruzinski, Serge**, *La guerra de las imágenes, De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, trad. Juan José Utrilla, FCE, México, 1999.

-----, *La colonización de lo imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. Jorge Ferreiro, FCE, México, 1991. [1ª ed. en francés, 1988]

**Hanke, Lewis**, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, trad. Jorge Avendaño – Inestrillas, 2ª. ed., FCE, México, 1985.

-----, *El prejuicio racial en el nuevo mundo, Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, trad. Marina Orellana, Sep Setentas 156, México, 1974.

**Heidegger, Martin**, *Arte y filosofía*, trad. y prolog. Samuel Ramos, FCE, Breviarios no. 229, México, 2001. [*Der Ursprung des Kunstwerkes – 1952 / Hölderlin und das Wesen der Dichtung – 1937*]

**Henkel, Willi**, “El impulso evangelizador de los concilios provinciales hispanoamericanos”, en *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, vol. II, Edición dirigida por Joseph Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona, 1990.

**Humboldt, Wilhelm von**, *Sobre el origen de las formas gramaticales y sobre su influencia en el desarrollo de las ideas*, Carta a M. Abel Rémusat - *Sobre la naturaleza de las formas gramaticales en general y sobre el genio de la lengua China en particular*. Trad. de la versión francesa de A. Tonnelé, 1859, Cuadernos ANAGRAMA, Barcelona, 1972.

**Jaeger, Werner**, *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, trad. Elsa Cecilia Frost, FCE, Breviarios no. 182, México, 1965. [1961]

**Jolivet, Jean**, *La filosofía medieval en Occidente*, trad. Lourdes Ortiz, en *Historia de la Filosofía*, vol. 4, Siglo XXI, México, 1974.

**Kristeler, Paul Oscar**, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, comp. Michael Mooney, trad. Federico Patán López, FCE, México, 1982.

**Las Casas, Fray Bartolomé de**, *Apologética historia sumaria, Cuanto a las cualidades, disposición, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, edición, estudio preliminar, apéndices e índice de materias por Edmundo O’Gorman, Serie de Historiadores y Cronistas de Indias: 1, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1967.

-----, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, trad. Atenógenes Santamaría, intr. Lewis Hanke, FCE, Col. Popular, 2° ed., México, 1975.

**Le Goff, Jacques**, *Los intelectuales en la Edad Media*, trad. Alberto L. Bixio, 3° ed., 2° reimp., Gedisa, Barcelona, 2001.

**León Portilla, Miguel**, *El reverso de la conquista, Relaciones aztecas, mayas e incas*, ed. Joaquín Mortiz, México, 1964.

-----, *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Serie Cultura Náhuatl, Monografías 10, México, 2001.

**López Austin, Alfredo**, *Hombre-Dios, Religión y política en el mundo náhuatl*, Inst. de Inv. Históricas, Serie Cultura Náhuatl, Monografías 15, UNAM, México, 1998.

**Maestre Sánchez, Alfonso**, “*Todas las gentes del mundo son hombres*” *El gran debate entre fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 2004.

**Madariaga, Salvador de**, *El ciclo hispánico, Vida del muy magnífico señor don Cristóbal Colón, Hernán Cortés, El auge del imperio español en América*, tomo I, Ed. Sudamericana, Col. Diamante, Buenos Aires, 1958 .

**Martiarena, Oscar**, “El indio como objeto de conocimiento”, en *DIÁNOIA*, Anuario de Filosofía, año XLIV, no. 44, UNAM-FCE, México, 1998.

----- *Culpabilidad y resistencia, Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, Universidad Iberoamericana, Dpto. de Historia, México, 1999.

**Máynes, Pilar**, “La incidencia de hispanismos en los ‘confesionarios’ mayor y menor de fray Alonso de Molina, un análisis contrastivo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* no. 30, Inst. de Inv. Hist., UNAM, México, 1999. (p. 275.284).

**Merino, José Antonio**, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993.

**Mendieta, Fray Jerónimo de**, *Historia eclesiástica indiana*, noticias del autor y de la obra Joaquín García Icazbalceta, estudio Antonio Rubial García, Col. Cien de México, 2t., CONACULTA, México, 1997.

**Molina, Fray Alonso**, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, en México, en Casa de Antonio de espinosa Impresor, 1569. Edición con intr. de Roberto Moreno, suplementos al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Enero-Junio de 1972.

----- *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 3ª ed., Porrúa S.A., México, 1992. [Casa de Antonio de Spinosa, 1571]

**Morales Valerio, Francisco OFM**, *La Iglesia indiana, mito y realidad en la evangelización franciscana*, en rev. FUENTES, vol. I, verano de 1999.

**Motolinía, Fray Toribio**, *Historia de los indios de la Nueva España, Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México: Porrúa, Sepan Cuántos no. 129.

-----, *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, con inserción de las porciones de la *Historia de los indios de la Nueva España* que completan el texto de los *Memoriales*. Apéndice documental, con inclusión de la carta que dirigió Motolinía al emperador Carlos V en 1555, y de otras piezas provenientes de o relativas a Motolinía, y un índice analítico de materias. Edición, notas, estudio analítico de los escritos históricos de Motolinía y apéndices por Edmundo O’Gorman, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1971.

**Muñoz Camargo, Diego**, *Historia de Tlaxcala*, (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), Paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, colaboración de Javier Lira Toledo, Gob. del Edo. de Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Univ. Aut. de Tlaxcala, Col. Historia, Serie Historia de Tlaxcala, 5, Tlaxcala, 1998.

**Navarro, Bernabé**, *Filosofía y cultura novohispanas*, Inst. de Inv. Filosóficas, Col. Historia de la filosofía, UNAM, México 1998.

**O’Gorman, Edmundo**, *La invención de América, Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, FCE, col. Tierra Firme, México, 2001. [1ª ed. 1958]

-----, *Cuatro historiadores de Indias siglo XVI*, Sep. Setentas, México, 1972.

**Olivé, León**, *Multiculturalismo y pluralismo*, Biblioteca Iberoamericana de ensayo, Paidós, UNAM, México, 1999.

-----, “Relativismo conceptual y filosofía en las Américas”, en Marcelo Dascal, comp., *Relativismo cultural y filosofía, Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, trad. Susana Marín Delgado, Inst. de Inv. Filosóficas, UNAM, México, 1992.

**Olmos, Fray Andrés de**, *Tratado de hechicerías y sortilegios 1553*, Facsímiles de lingüística y filología nahuas: 5. Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot. Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, UNAM, México, 1990.

----- *Arte de la lengua mexicana*, Concluido en el convento de San Andrés de Ueytlalpan en la provincia de la Totonocapan que es en la Nueva España el 1º de enero de 1547. Edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León-Portilla, UNAM, México, 2002.

**Ortega y Gasset, José**, *Misión de la universidad y otros ensayos afines*, 5ª ed., Rev. De Occidente, Madrid, 1968.

**Osorio Romero, Ignacio**, *La enseñanza del latín a los indios*, Biblioteca Hvmmanistica Mexicana No. 4, UNAM, México, 1990.

**Phelan, John L.**, *El reino milenario de los franciscanos*, trad. Josefina Vázquez de Knauth, Instituto de Investigaciones históricas, UNAM, México, 1972.

**Quine, W.V. Orman**, *Palabra y objeto*, trad. Manuel Sacristán, ed. Labor, Barcelona, 1968.

**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*, trad. Ángel María Garibay K., FCE, México 1986.

**Rovira Gaspar, María del Carmen**, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, Miguel Ángel Porrúa, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, Serie Conocer para decidir, México, 2004.

**Sahagún, Fray Bernardino de**, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Estudio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Agustín y Josefina García Quintana, Cien de México, 2 t., CONACULTA, 3<sup>a</sup> ed., México, 2000.

-----, *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*, ed. facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, facsímiles de Lingüística y Filosofía nahuas: 4, México, 1986.

**Saranyana, Joseph Ignasi** (dir.), Carmen José Alejos-Grau, et. al., *Teología en América Latina, Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, vol. I, Iberoamericana, Vervuert, Madrid, 1999.

----- (dir.) et al., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología, vol. II, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona, 1990.

**Sepúlveda, Juan Ginés de**, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, 3<sup>a</sup> reimpr., México 1996.

**Simeón, Rémi**, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, Redactado según los documentos y manuscritos mas auténticos y precedido de una introducción*, trad. Josefina Oliva de Coll, Col. Nuestra América, 16<sup>a</sup> ed., Siglo XXI, México, 2002. [Francia, 1885]

**Snell, Bruno**, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Ed. Razón y fe, Madrid, 1965.

**Steiner, George**, *Después de Babel, Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. Adolfo Castañón, Lengua y estudios literarios, F.C.E., México, 1980. [1ª ed. en Inglés 1975]

-----, *Pasión intacta*, trad. Menchu Gutiérrez y Encarna Castrejón, Colección Vitral, Ed. Siruela, Madrid, España, 1997.

**Torquemada, fray Juan de**, *Monarquía indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición coord. Miguel León-Portilla, 7 t., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1975. [1ª. ed., Sevilla 1615]

**Vico Peinado, José**, *Éticas teológicas ayer y hoy*, Ed. Paulinas, San Pablo, Madrid, 1993.

**Villoro, Luis**, *Grandes momentos del indigenismo en México*, Ediciones de la Casa Chata 9, COLMEX, 2ª ed., México, 1979. [1ª ed., 1950]

-----, "Sahagún o los límites del descubrimiento del otro", en *Estudios de Cultura Náhuatl* no. 29, Ins. de Inv. Hist., UNAM, México, 1999.(p. 15-26)

**Weckman, Luis**, *Panorama de la cultura medieval*, textos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Manuales Universitarios, México, 1962.