

Diversidad cultural y lenguaje: una revisión sobre el tema del hombre americano (siglos XVI y XVII)

Language and Cultural Diversity: A Revision of the “American Man” Concept (16th and 17th centuries)

VERÓNICA MURILLO GALLEGOS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS

Artículo recibido el / *Article received*: 23-10-2014
Artículo aceptado el / *Article accepted*: 21-01-2015

RESUMEN: Abordamos el tema de la humanidad del indio americano (siglos XVI-XVII) para mostrar la tensión generada entre la preservación de la unidad del género humano y la diversidad cultural. Se analiza el discurso del misionero sobre el americano, algunos ejemplos de inconmensurabilidad lingüística y los problemas de comunicación intercultural para explicar la causa de las vacilantes opiniones de los misioneros sobre el indígena y para proponer un nuevo enfoque de análisis de estos temas.

Palabras clave: diversidad cultural, hombre, inconmensurabilidad cultural y lingüística.

ABSTRACT: This article engages with the topic of the humanity of indigenous American peoples (16th and 17th century) in an attempt to show the strained relations between preserving the compact nature of humanity and cultural diversity. We have focused on the missionary’s discourse, linguistic incommensurability, and intercultural communication problems, so as to explain the reasons for the hesitant opinions of the missionaries about indigenous people that may suggest a different understanding to such topics. The article mostly resorts to the testimony of the friars in New Spain.

Keywords: Cultural Diversity, Humanity, Linguistic and Cultural Incommensurability.

1. Introducción

El asunto de la humanidad del indígena americano es uno de los grandes temas cuando del descubrimiento y la colonización del Nuevo Mundo se trata. Numerosos pronunciamientos de la época, como el de que los americanos debían reconocerse vasallos de los Reyes Católicos y acceder al cristianismo (Cortés, 1994), y las polémicas sobre la legitimidad de la guerra de conquista (Hanke, 1974) se vuelven absurdos si los indígenas no hubieran sido considerados como seres humanos. Además, las palabras por las que se referían a los indígenas no necesariamente implican que se les negara la naturaleza humana: los adjetivos «inhumanos» o «salvajes» remiten al ámbito ético o cultural, llamarlos «bestias» o «perros» entraña insulto y menosprecio (Gómez, 1993: 77), generalmente la palabra «bárbaro» tiene que ver con cuestiones lingüísticas y culturales (Navarro, 1998: 49), el calificativo «rudo» o «simple» denota que se les consideraba inferiores en lo intelectual, en tanto que cuando se les denunciaba como «demoniacos» tenemos una valoración religiosa que, dicho sea de paso, confirma su humanidad, pues el demonio es el enemigo del hombre, no de los animales o las plantas (Frost, 1996).

Sin embargo, todos estos calificativos nos advierten sobre una dificultad que rebasa los solos intereses imperialistas. Decidir sobre la naturaleza de los indígenas –si son seres humanos o definir qué clase de seres humanos son– remite necesariamente a preguntarse qué se entendía en el siglo XVI por *hombre*. La tradición provee dos conceptos, uno de origen bíblico: «el hombre es criatura de Dios» (Génesis I, 26) y otro de raigambre clásica: «el hombre es un animal racional» (Aristóteles, 1253a). Como veremos, ambos obligaron a la inclusión de los indígenas dentro del género humano, pero con ellos surgieron otros problemas debido a la diversidad cultural entre europeos y americanos. En otras palabras: el hecho de que no se supiera de los habitantes del Nuevo Mundo antes del siglo XV y de que no pudieran ser ligados o asimilados a otros pueblos conocidos por la tradición cristiana de la época provocó que hubiera cierta indecisión entre quienes hablaron sobre ellos, pues, aunque los tenían por seres humanos, no podían dejar de registrar su extrañeza.

Especialmente los misioneros, emprendieron una labor de asimilación del indígena aplicando a los nativos americanos los dos conceptos de *hombre* señalados e intentando atenuar las diferencias mediante la evangelización. El objetivo del presente trabajo es mostrar cómo la diferencia cultural se impuso a estas intenciones de igualación del género humano. Hacia los siglos XVI y XVII, se tuvo la opinión frecuentemente de que algunos elementos culturales de los pueblos americanos eran errores y de que los indígenas eran inferiores a

los europeos; como veremos, esto se debía a que los saberes y las costumbres de ambos no coincidían del todo y, además, porque el indígena no asumía la doctrina cristiana fácilmente. En contraste con esto, una interpretación contemporánea debe resaltar los elementos que advierten sobre la diversidad cultural contenidos en los testimonios de la época, porque estos dan cuenta mejor de las vacilantes opiniones sobre la naturaleza del americano, y nos ofrecen una explicación más adecuada sobre la supuesta inferioridad del indígena.

Analizaremos este problema principalmente en las obras escritas por religiosos que misionaron en la Nueva España durante el siglo XVI y comienzos del XVII, porque en ellas se observa claramente su propia cosmovisión, y se muestra un gran conocimiento de las culturas prehispánicas. Nuestro punto de partida es que el fundamento de una cultura es su cosmovisión, la cual refleja la manera en que un grupo humano se relaciona con su entorno, pues contiene las convicciones fundamentales sobre él: una idea de naturaleza, de divinidad, de hombre, de bien y mal, etc., en suma, de lo que son todas y cada una de las cosas y sus posibles interrelaciones. Como una cosmovisión se hace patente en el lenguaje (Steiner, 1980: 109), centraremos nuestra atención en los argumentos lingüísticos, porque consideramos que es ahí donde se percibe mejor la diferencia cultural y son una excelente muestra de la problemática originada a partir de las dos concepciones del hombre mencionadas. Se analizará esta problemática comenzando con la exposición de algunos de los argumentos empleados por los misioneros para demostrar que hay un origen único del hombre; a continuación, señalaremos algunos aspectos de inconmensurabilidad lingüística y cultural, ilustrándolos con algunos ejemplos concretos de comunicación intercultural, referentes particularmente a los discursos de evangelización en la lengua de los mexicas, el náhuatl.

2. Argumentos lingüísticos sobre el origen único del hombre

Generalmente, cuando nos acercamos a cualquier novedad tratamos de explicarla por medio de nuestra propia cosmovisión, lo que Gadamer (2001: 364) llama *pre-comprensión*. Es patente en las obras de todos los misioneros que estos comulgaban, como cristianos que eran, con una idea del mundo cuyos cimientos estaban contenidos en el Evangelio. El dominico Gregorio García (1981: 7) ofreció una exposición sistemática de ellos cuando al comienzo de su *Origen de los indios del nuevo mundo* de 1607 esclareció los *fundamentos* que guiaron su investigación: el primero, de Fe Católica, consistía en que «todos cuantos hombres, y mujeres hubo, y hay, desde el principio del mundo, proce-

den y traen su principio y origen de nuestros primeros padres Adá y Eva; y, por consiguiente, de Noé, y de sus hijos». De esto el autor dedujo un segundo fundamento: «las gentes que hay en las Indias, a quien llamamos indios, fueron a ellas de una de las tres partes del mundo conocidas, Europa, Asia y África» porque si al principio del mundo o en tiempo de Noé «fuera poblada la cuarta parte», habría noticia de ello, por lo que se debe creer que, según el dominico, estas tierras fueron pobladas después de estos acontecimientos por alguna nación de las que vivían en las tres partes del mundo conocidas. García asumió que los americanos pertenecían al género humano al postular a Adán como su primer ascendiente.

Concebir al hombre como criatura de Dios implica que hay solamente una naturaleza humana, unida por el origen (Adán, el primer hombre) y por una principal vocación, la salvación. Esto provocó dos problemas que ocuparon a muchos en la época: el primero, sobre la manera y el momento en que los indígenas llegaron de las lejanas tierras originarias hasta América, lugar apartado, incógnito y, al parecer, sin un paso de tierra que lo uniera con aquellas. El segundo: el del lugar de los americanos en la historia universal de la salvación.¹ Numerosos personajes de la época dedicaron a estos temas por lo menos unas líneas. Fray Gregorio recopiló un total de veintitrés hipótesis sobre los pueblos de los que descienden los americanos, señalando los nombres y explicaciones de cada uno de sus postulantes, a las que añadió sus propias razones. Las pruebas de cada hipótesis incluían los más variados argumentos (y *contraargumentos* que García pretendió solucionar), que iban desde cuestiones cartográficas, etnográficas y de filosofía natural, hasta comparaciones con la apariencia física, costumbres e idiomas de los americanos y los atributos de aquellos pueblos de los que supuestamente descendían.

Uno de los argumentos persistentes entre quienes se ocuparon del origen de los indios consistió en buscar semejanzas lingüísticas para afiliar a los indígenas con algún pueblo conocido por la tradición. Cuenta Torquemada (1975: 37-38) en su *Monarquía indiana* de 1615 que el dominico Bartolomé de las Casas afilió a los nativos de las islas con los judíos mediante estos argumentos:

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

1. Este tema está relacionado con una teología de la historia, presente principalmente en las obras de los misioneros franciscanos, cuyo tratamiento nos alejaría de los objetivos de este trabajo. Véanse al respecto Phelan (1972) y Frost (2002).

hebraico quiere decir fuente. Al triste y lloroso llaman ellos cinato de cinotl, que en hebraico 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.

Además de numerosas etimologías para probar sus hipótesis, García (1981: 268) ofreció como pruebas de ascendencia las *semejanzas* gramaticales, como cuando afirmó que la partícula «tlan» de los mexicas, en Aztlán y Civitlán, era la misma que el «lant» de los alemanes en Stotitlan e Islant, o que el adverbio «inde» de Chiapas significaba lo mismo que el del latín y que fray Domingo de Santo Tomás pudo escribir un arte de la lengua quichua porque ella era congruente con la latina (García, 1981: 176).

El interés por asimilar a los indígenas buscando su origen llevó a estos autores a indagar, incluso, si hubo algún conocimiento del cristianismo antes de la evangelización emprendida en el siglo XVI. García (1981: 122) y Mendieta (1997: 223) en su *Historia eclesiástica* coinciden en señalar que los indígenas de Yucatán y Chiapas sabían de las tres personas de la Trinidad, pero les otorgaban otros nombres: «Izoa quería decir el gran padre, y Bacab hijo del gran padre, y Echuah mercader. Y a la verdad buenas mercaderías bajó el Espíritu Santo al mundo».

Pese a estos y otros argumentos para ajustar la diversidad americana a la unidad del género humano, quedaba pendiente explicar cómo era que los indios, si descendían de cartagineses o tártaros, por ejemplo, eran tan diferentes a ellos, o por qué carecían de la escritura que sus supuestos antepasados judíos o latinos poseían. García respondió a estas cuestiones mediante analogías con ejemplos de su historia conocida y de sentido común para explicar la diversidad de los indígenas. De hecho, la opinión personal de nuestro dominico pretendía aceptar todas las hipótesis analizadas porque:

[...] (como consta de lo que he referido en las opiniones precedentes) se hallan en aquellas partes [de América], costumbres, leyes, ritos, ceremonias y vocablos, y otras cosas de cartagineses, de hebreos, de atlánticos, de españoles, de romanos, de griegos, de fenicianos, de chinos, y de tártaros: argumento de mucha fuerza para probar que los indios, por su comunicación y trato amigable, o por vía de conquista y guerra, se fueron mezclando de tal manera que en el linaje, costumbres, lenguas y leyes han escapado mestizos de diversas naciones, cuales son las sobredichas. (García, 1981: 315)

En suma, con tales argumentos se *probó* que los indígenas provenían de los pueblos del Viejo Mundo, pero esos mismos razonamientos forzaron a aceptar que los americanos no eran como sus ascendientes sino diferentes a ellos.

3. Inconmensurabilidad lingüística y comunicación intercultural

La pregunta no era, pues, si los indígenas eran seres humanos sino, en concordancia con el concepto de hombre como *animal racional*, la de cuál era su calidad humana. Si bien hubo opiniones diversas con respecto al origen de los indios o a su semejanza con algún pueblo conocido de la Antigüedad, con respecto a la racionalidad del indio, la opinión fue casi unánime: el indígena poseía una racionalidad inferior a la del cristiano europeo. El «casi» de la frase anterior obedece a la oscilación de los testimonios entre las *excelencias* y las *deficiencias* del americano. Por ejemplo, el indígena prehispánico y el indígena cristianizado motivaron apreciaciones diversas en cuanto a su racionalidad. Al primero se le imputaba la «simpleza» de no saber el verdadero valor de las cosas (Mendieta, 1997: 107; Sahagún, 2000: 983) o de creer mentiras y ser «necios» como lo hace quien «no conoce a Dios ni se rige por sus leyes» (Torquemada, 1975: 241), excluyendo así de la verdad al indígena prehispánico, pues sus obras no las escribieron «Juanes, ni Lucas ni Marcos, ni Mateos» (Motolinía, 1971: 5) y su saber «no tiene fundamento en ninguna ciencia ni en ninguna razón natural» (Sahagún, 2000: 430). Por otro lado, aunque se propuso al indígena cristianizado como ejemplo de devoción (Mendieta, 1997: 453), los cronistas coincidieron en señalar que a aquel le resultaba muy difícil adquirir la doctrina cristiana, por más que el misionero se empeñara en explicársela (Bautista, 2014: 18), y observaron que fácilmente volvía a sus antiguas costumbres, por lo que muy pronto se negó a los indígenas el acceso a estudios mayores y al sacerdocio. Con todo, no faltaron apreciaciones positivas sobre los indígenas prehispánicos. Motolinía (1971: 361), por ejemplo, mostró asombro cuando descubrió que los indígenas antiguos no mentían ni se emborrachaban como los neófitos, y Sahagún (2000: 924-925) intentó explicar en su *Historia general* por qué se habían vuelto peores con la cristianización, al tiempo que alababa la sabiduría antigua retomando los discursos nahuas conocidos como *huehuetlahtolli*, para evangelizar con ellos.²

2. Propuesta de Sahagún (2000: 559) y De las Casas (1967: 447-448) llevada a la práctica por fray Andrés de Olmos, fallecido en 1571, cuyos manuscritos acerca de este tema solo se

Pero centrémonos ahora en la diferente cosmovisión que se hace patente en los idiomas involucrados. La primera dificultad que tuvieron los conquistadores fue la de encontrar palabras adecuadas para designar las cosas de indios y enviar noticias a la Corona. Cortés (1994: 22) calificó el vestuario y las construcciones de los naturales como «amoriscados», incluso llamó mezquitas a los templos indígenas, mientras que Sahagún (2000: 171) las nombró *sinagogas* y *monasterios*. Otro tanto hicieron los indígenas cuando se referían a aquellos extraños que venían en «grandes edificios flotantes», montaban «venados» y cargaban unas «trompetas que escupían fuego» (León Portilla, 2003). El primer encuentro ocasionó que ambos buscaran maneras de designar lo novedoso con sus propias palabras; sin embargo, pronto surgieron casos que no se limitaban a nombrar cosas, y de ahí la conocida anécdota de que los indígenas creyeron que los españoles eran dioses (Motolinía, 1971: 171).

La cosmovisión de los misioneros ordenaba al mundo en torno a un ser omnipotente que lo creó y que estaba por encima de él; entre otras consecuencias, aquí el hombre debía obediencia a este ser y dependía de él, pero no al revés. La cosmovisión de los nahuas, en cambio, tenía un concepto de divinidad muy diferente. Si atendemos al testimonio de Mendieta (1997: 196), vemos que los indígenas «no dejaban criatura de ningún género ni especie que no tuviesen su figura y la adorasen por Dios», opinión que sustentó Sahagún (2000: 983) al señalar que: «a cualquier criatura que vían ser inminente en bien o en mal, la llamaban *teutl*; quiere decir *dios*». Los «dioses» nahuas (*teteu* en plural) eran seres de la naturaleza –animales, plantas, cerros, seres humanos– que necesitaban a los hombres para su sustento; así se explicaban los diversos rituales indígenas como los sacrificios humanos. Para los misioneros, esta concepción de divinidad era errónea: fruto de la «rudeza» del indio que lo llevó a equivocarse adjudicando divinidad a las criaturas. Apuntemos, no obstante, que las palabras *dios* y *teotl* (o *teutl*) son nociones referencialmente equivalentes, pero cada una de ellas tiene connotaciones diferentes según la cosmovisión involucrada. Por eso podemos decir que los españoles fueron tenidos por *teteu*, pero no por *dioses*.

El asunto se complicó cuando los misioneros compusieron discursos en náhuatl para evangelizar. Sobre el uso de palabras autóctonas para designar al dios cristiano hubo variadas opiniones. Según Ricard (1986: 131-132): «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

conocen por la edición que Juan Bautista de Viseo (1991) realizó en 1600, donde señaló haber realizado varias modificaciones a la compilación de Olmos.

del paganismo y el Dios único de los cristianos»; aunque no faltó quien asumiera, como fray Martín de León en su obra de 1611, que la equivalencia era exacta: «Teotlacatl tiene el adjunto Teo que es nombre propio de Dios, y aún con más propiedad que con vocablo que comúnmente solemos decir persona en romance» (Gil, 1999: 54). De hecho, el vocablo *teotl* se usó para evangelizar mayormente en compuestos: acompañado del castellano *teutl Dios*, o formando una sola palabra: *teotlatolpan*, sagrada escritura, *ycelteotl*, único y solo dios, *teotlamatiliztli*, sabiduría divina (Murillo, 2012: 137-138).

Estos no son casos aislados. Pensemos en las dificultades de enseñar a los indígenas el sentido religioso de conceptos como *salvación*, *resurrección* o *pecado*. Sobre la noción de *pecado*, por ejemplo, hubo numerosas quejas acerca de que los indígenas no acababan de entender qué era un pecado, no sabían confesarse, no mostraban arrepentimiento o tenían por pecado cosas que no lo eran (Bautista, 2014). Generalmente se usó *tlatacolli* (Bautista, 1991) para significar pecado, pero esta palabra náhuatl significa «la basura o el estiércol» y se usaba principalmente para referirse a faltas relacionadas con asuntos corporales, como el adulterio, por lo que se alejaba bastante del contenido de la noción cristiana. Notemos que estos conceptos son inconmensurables y que al usar palabras nativas para designar estos temas lo más seguro es que los indígenas se remitieran a los referentes de su cosmovisión y no a la de los cristianos. Por esta razón es muy probable que los indígenas no comprendieran los significados cristianos en sus palabras nahuas, aunque ello fuera, para el religioso, una prueba de que los naturales eran «rudos de entendimiento».

Los misioneros se empeñaron en estudiar las cosas de indios para extirpar todo aquello que consideraban errores. Sus investigaciones sobre las lenguas indígenas nos ofrecen bastante información acerca de la organización del mundo prehispánico, pero también nos advierten sobre múltiples dificultades de comprensión lingüística e intercultural. Algunos dichos indígenas eran tenidos por abusiones, esto es, por supersticiones y creencias erróneas sobre las cosas, las cuales eran más graves en la medida en que contradijeran la fe cristiana; sin embargo, no siempre se podía detectar en ellos el «error», como señaló Bautista (2014: 84):

En muchas partes traen por refran: Ma octoconquacan, ma octoconican in atl intlaqualli, inoc ixquicheahuitl tonnemi: cuis oc tiquilquazque in otiaque in canon ximohuayan, que quiere decir. Comamos y bebamos mientras que vivimos, que después que muriéremos no volveremos acá desde el Infierno otra vez a comer y beber, y es como si dijesen. Comamos y bebamos mientras viviéremos que en el Infierno no hay que comer ni beber. Así es la verdad, pero porque hace otro sentido, después desta vida, no hay comer ni beber,

idest. Después de esta vida no hay otra. Lo cual es contra el Symbolo de la fe, en el cual confesamos la vida perdurable y eterna: por tanto procure el confesor si hallare algo desto disuadirlo con la verdad, de la fe, y el predicador también en sus sermones.

La tendencia más común (incluso en nuestros días) es afirmar que alguien está equivocado cuando no tiene las mismas convicciones sobre las cosas que uno tiene: si los indígenas creían que los españoles eran *dioses* o que no había vida después de esta, estaban equivocados. En este sentido, la empresa misma de suprimir esos supuestos errores es un intento de igualar a los indígenas con los cristianos, eliminando las *equivocaciones* de una racionalidad inferior. Sin embargo, el que los indios batallaran en reconocer sus *errores* y en comprender lo que el misionero les enseñaba no hacía sino confirmar la opinión de su inferioridad racional. Contra esto, notemos que con el uso de las lenguas autóctonas para evangelizar, los misioneros conservaron muchas de las concepciones prehispánicas, aunque quisieran dar al discurso un sentido cristiano. Los indígenas no entendían las nociones de la fe porque en sus palabras indígenas predominaba, para ellos, su sentido original, y porque no veían razones suficientes para descreer de sus antiguas convicciones. Pese al intento de igualación, la diversidad cultural prevaleció en la medida en que no se resolvieron estos dilemas y porque los misioneros no acabaron de aceptar que la diferencia cultural no era, necesariamente, un error o, peor aún, porque trataron la diferencia como si fuera un error.

Debido a la mencionada inconmensurabilidad, bien se puede hablar de incompreensión mutua: indígenas y misioneros hablaban sobre mundos muy diferentes cuando entablaron conversación con el otro, aun cuando emplearan palabras familiares a ambos, en este caso la doctrina cristiana en lenguas indígenas. El mayor problema fue que a los misioneros no les interesó tanto conocer las cosas de indios (salvo para identificar lo que debían eliminar) como darles a conocer el evangelio. No es casual que algunos religiosos hagan responsables a los mismos evangelizadores del escaso progreso de los indios en la fe (Bautista, 2014: 27), reclamando tanto su falta de empeño como su poca preparación en las lenguas indígenas; con lo cual parecieran soslayar la (pretendida) inferioridad intelectual del indígena como causa de su deficiente conversión.

Uno de los problemas, como señalamos, fue el de usar las palabras nativas más adecuadas para expresar la doctrina. Entre las fórmulas nahuas que usaron para nombrar al dios cristiano están *ipalnemouani*, «por quienes todos tienen vida o viven» y *moyocoyani*, «señor que a sí mismo se piensa o se inventa». Mendieta (1997: 196) consideró que eran estas una «manera de hablar que les

quedó cuando sus muy antiguos antepasados debieron tener natural y particular conocimiento del verdadero Dios». Esta afirmación hizo eco de su empleo por parte de casi todos los que compusieron obras para evangelizar a los nahuas (Murillo, 2010); sin embargo, apuntemos que esta estrategia pretendía que la palabra nativa cambiara el significado original que tenía para los indígenas, en lugar de quedarse en una mera sustitución nominal. En la práctica, si se enseñaba sobre una nueva divinidad con las denominaciones de las antiguas divinidades, cabía el riesgo de dar continuidad a estas. En este sentido, Sahagún (2000: 1145-1146) advertía sobre algunos cultos que, en su opinión, se reducían a un mero cambio de nombres:

Los moradores de aquellas tierras [...], 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 *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.

Otra estrategia consistió en crear neologismos con los recursos lingüísticos de las lenguas indígenas. La intención fue la de acercar los misterios de la fe a los indígenas sin tener que utilizar palabras latinas o castellanas que fueran incomprensibles en los idiomas nativos. Bautista (2014: 82) nos ofrece testimonios como el siguiente:

[...] a algunos de sus ministros les ha parecido el *meteihttotica*, un vocablo en sí divino, y el más acomodado para declarar bien el misterio de la santísima Trinidad, creyendo que, *meteihttotica*, quiere decir Trino, y que la sobre dicha proposición conforme a esto quiere decir que no hay más de un Dios que es Padre, Hijo, y Espíritu Sancto trino en personas y uno en esencia. Y si esta fuera la Etimología del nombre, no había más que pedir. Pero bien considerada y las partes de que está compuesto, *meteihttotica*, no quiere decir trino, sino dicese de tres maneras: por ser compuesto de cuatro vocales, que son *mo*, *ey*, *mihtohua*, *ca*, y así, *meteihttotica*, quiere decir, o nombrase de tres maneras. De lo cual se puede entender no haber más de una persona de tres nombres, que se llama Padre, Hijo, y Espíritu Sancto: lo cual es manifiesta herejía de Sabelio contra la verdad de la fe.

El indígena que no entendía la doctrina cristiana dio paso al misionero que no sabía del todo lo que estaba transmitiendo a los indígenas en sus discursos de evangelización. Si bien su intención era expresar el cristianismo en la lengua nativa y hacer que las palabras del náhuatl significaran cosas cristianas, debido a los problemas señalados, lo que se logró fue, o bien perpetuar y enmascarar la cosmovisión indígena (por eso los indígenas volvían con facilidad a lo antiguo), o bien confundir los significados, dando origen a un culto y a una cosmovisión sincréticos: *teotlDios*. Esto sin contar los errores de traducción, que pudieron ocasionar herejías como la mencionada en la cita anterior.

4. Conclusiones

Los misioneros emprendieron la inclusión de los indígenas dentro de la unidad del género humano desde varios frentes: teóricamente, según los dos conceptos de hombre que apuntamos, y, en la práctica, evangelizándolos. Los indígenas eran seres humanos, todos los elementos de su cultura eran comparables con lo que se conocía de otros pueblos, pero esa asimilación no dejaba de ser aproximada: había demasiadas diferencias entre los pueblos indígenas y sus supuestos ascendientes, pues aunque los religiosos veían semejanzas entre los idiomas del Viejo y los del Nuevo Mundo, las lenguas indígenas evadían la expresión correcta de la doctrina cristiana.

Notemos que los misioneros se percataron de la diferencia cultural, sabían que los americanos entendían de una manera particular las cosas del mundo y no obstante decidieron emplear en la evangelización las palabras indígenas que contenían nociones tan diversas a las cristianas. En realidad no había otra opción, se debía elegir un solo idioma para poder comunicarse, pero la comunicación iba a ser deficiente siempre que uno se empeñara en significar un mundo con las palabras que originariamente, y para el receptor del discurso, expresaban un universo distinto. El resultado, como narra Mendieta (1997: 204), es que, si bien se había predicado mucho a los indígenas sobre el infierno y el pecado, y aunque los propios indígenas repetían de memoria la doctrina cristiana en su propia lengua, generalmente los neófitos temían «solamente el castigo presente y temporal y no consideraban el eterno del otro mundo; y así pedían también los bienes temporales y no la gloria», cosa más acorde con la cosmovisión nativa que con la cristiana.

La opinión de que el indígena poseía una racionalidad inferior a la del cristiano europeo y las limitaciones de los misioneros ante la diversidad cultural se explican mejor atendiendo a esta pugna entre la salvaguardia de la unidad

del género humano, por un lado, y la aceptación de la diversidad de los pueblos americanos, por otro; una batalla en la que se nota un marcado predominio del primero, aunque sin lograr negar la segunda, como claramente hemos comprobado al analizar los asuntos lingüísticos. La diversidad cultural prevaleció de diversas maneras, en parte debido a que los misioneros no fueron capaces de ver en ella algo más que un error (como a fin de cuentas los orillaba a pensar su propia cosmovisión), en parte a causa de las resistencias que las cosmovisiones indígenas y sus lenguas opusieron para reducirse a la unidad; y en parte, también, porque de un encuentro de esta naturaleza no podía sino surgir algo diferente: conjuntando elementos de ambos, quedándose a medio camino entre lo indígena y lo cristiano, en un lenguaje de evangelización que los expresaba a ambos.

En este sentido, conviene poner la diversidad cultural como un elemento tan importante como la unidad del género humano en la consideración de estos temas para aceptar al menos que el encuentro entre pueblos diversos debe interpretarse como una relación entre dos maneras de ver el mundo, con todos los obstáculos que ello pueda ocasionar, y no como una relación donde uno sabe la verdad de las cosas y la enseña o impone a otro, que está equivocado.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES** (2008): *Política*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
- BAUTISTA DE VISEO, FR. J.** (1991): *Huehuetlahtolli, Testimonios de la antigua palabra*, México, Secretaría de Educación Pública, FCE.
- (2014): *Advertencias para los confesores de los naturales*, México, Porrúa Print, col. Novahispania.
- CASAS, FR. B. DE LAS** (1967): *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*, México, Serie de Historiadores y Cronistas de Indias 1, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- CORTÉS, H.** (1994): *Cartas de Relación*, col. Sepan Cuántos no. 7, México, Porrúa.
- FROST, E. C.** (1996): *Este Nuevo Orbe*, México, Centro Coordinador de Estudios Latinoamericanos, UNAM.
- (2002): *La historia de Dios en las Indias, Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets.
- GADAMER, H. G.** (2001): *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

- GARCÍA, FR. G.** (1981): *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, edición facsimilar, México, FCE.
- GIL, F.** (1999): «Discusiones en torno al uso del término “Persona Divina” en náhuatl. Fray Martín de León O. P. y su “Camino del Cielo” (México 1611)», *Teología*, 74: 29-68.
- GÓMEZ CANEDO, L.** (1993): *Evangelización cultura y promoción social, en sayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, México, Porrúa.
- HANKE, L.** (1974): *El prejuicio racial en el nuevo mundo, Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, México, Sep Setentas.
- LEÓN-PORTILLA, M.** (2003): *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM.
- MENDIETA, FR. G.** (1997): *Historia eclesiástica indiana*, México.
- MOTOLINÍA, FR. T.** (1971): *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- MURILLO GALLEGOS, V.** (2010): «En náhuatl y en castellano: el dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 41: 297-316.
- (2012): *Cultura, Lenguaje y Evangelización en el siglo XVI novohispano*, México, Editorial Porrúa.
- NAVARRO, B.** (1998): *Filosofía y cultura novohispanas*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- PHELAN, J. L.** (1972): *El reino milenar de los franciscanos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- RICARD, R.** (1986): *La conquista espiritual de México, en sayo sobre el apóstolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572*, México, FCE.
- SAHAGÚN, FR. B.** (2000): *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México: CONACULTA.
- STEINER, G.** (1980): *Después de Babel, Aspectos del lenguaje y la traducción*, México, FCE.
- TORQUEMADA, FR. J.** (1975): *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*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.