

***Ixiptla* o imagen: un problema lingüístico y cultural en la evangelización novohispana**

Verónica Murillo Gallegos

Tratamos del aprendizaje de la lengua náhuatl por los misioneros y del uso de imágenes para evangelizar con el fin de establecer la diferencia entre el concepto imagen (como representación) y la noción náhuatl ixiptla. Exponemos algunos estudios sobre la extensión semántica de ésta última para proyectar los problemas que surgieron de su empleo en los discursos de evangelización en lengua mexicana. Se analiza principalmente la comunicación intercultural entre europeos e indígenas, según lo registrado por los misioneros franciscanos del siglo XVI con respecto al caso novohispano.

INTRODUCCIÓN

Los acontecimientos ocurridos en el siglo XVI en América, luego del descubrimiento y durante el proceso de dominación española, nos ofrecen un amplio espectro de problemas que pueden ser estudiados desde diversos enfoques. Centrando nuestro interés en el intercambio cultural sucedido entre indígenas y europeos, nos proponemos abordar el tema desde una perspectiva lingüístico-epistemológica en tres momentos: el problema de aprender una

lengua completamente extraña, el náhuatl para el caso que nos ocupa, la cuestión de la incommensurabilidad cultural que obstaculiza encontrar equivalentes entre los idiomas implicados y la complicación derivada del interés de imponerse culturalmente mediante la traducción de un discurso a un idioma ajeno.

Las políticas lingüísticas de España sobre sus colonias variaron a lo largo de los tres siglos. Durante el primero, el siglo **xvi**, una de las discusiones determinantes al respecto fue el de la evangelización de los indígenas. Carlos V (quien gobernó de 1516 a 1556) favoreció con sus ordenanzas la enseñanza del castellano a los indios, mientras que Felipe **ii** (1556-1598) y Felipe **iii** (1598-1621) se pronunciaron a favor del uso de las lenguas nativas, si bien recomendaban también la instrucción en lengua castellana (Wright, 2007, p. 5-18). Este asunto fue retomado por el Tercer Concilio Mexicano (1585), cuando en su carta al rey sus participantes insistían tanto en la preparación de los curas en las lenguas nativas como en la necesidad de reducir la multiplicidad de las lenguas indígenas “a la más común y general” y de establecer escuelas donde los niños indígenas aprendieran lengua castellana (Zavala, 1993, 35-60). Durante el siglo **xvi** prevaleció la práctica de aprender las lenguas indígenas y evangelizar en ellas, si bien este asunto siguió provocando fuertes debates a lo largo de toda la colonia hasta que, como concluye Wright Carr (2007, p. 16), “la realidad plurilingüe se impuso”. Este tema es relevante si atendemos a los problemas de comunicación intercultural implicados, tanto como si recordamos que el ingreso del Nuevo Mundo en la historia y de la cultura europea en América está marcado por esta empresa evangelizadora.

Tratamos en este escrito un ejemplo ilustrativo de esta problemática: la diferencia entre la palabra “imagen” (como “representación”) y el vocablo náhuatl “ixiptla”, según sus respectivas implicaciones culturales y su uso en los discursos de evangelización. Dividimos este trabajo en tres partes: primero plantearemos la problemática de la mano de la teoría de traducción radical de Quine, atendiendo al aprendizaje del náhuatl por parte de los misioneros y su uso de imágenes para evangelizar. Después muestra-

remos las implicaciones conceptuales del término *ixiptla* para resaltar la diferencia cultural con respecto a las palabras castellanas que fueron establecidas como sus equivalentes, entre ellas la de “imagen”. En tercer lugar, expondremos cómo los religiosos tradujeron y emplearon el vocablo náhuatl para componer discursos de evangelización así como sus consecuencias. Consideraremos este tema según las noticias que los misioneros franciscanos del siglo **xvi** dejaron sobre su labor en la Nueva España, particularmente nos referiremos a los malentendidos originados con el uso de la lengua náhuatl en la evangelización.

APRENDIZAJE DE LA LENGUA MEXICANA Y LOS COMIENZOS DE LA EVANGELIZACIÓN

La situación vivida por los primeros evangelizadores en América es muy parecida a la que W. O. von Quine (1968, 39 y ss.) construye para explicar en qué consiste la *traducción radical*. El filósofo estadounidense imagina que un lingüista-investigador se encuentra con un pueblo del que no se había tenido noticia antes, por lo que tampoco hay intérpretes para comunicarse, por lo que intenta comenzar haciendo un vocabulario de la “lengua de la jungla” mediante aprendizaje ostensivo: cuando observa un conejo correr, por ejemplo, lo señala y los nativos responden a ello “gavagai”. Sin embargo, con el tiempo, repitiendo observaciones y diciendo a los nativos una y otra vez “gavagai”, encuentra que esta frase podría tener varias traducciones: “conejo”, “estadios de conejos”, “partes constitutivas de conejos”, “cualidad de conejo”, entre otras, porque el lingüista considera la posibilidad de que esa frase o palabra puede referir a algo que pudiera haber escapado a su percepción, como la existencia de una “mosca del conejo”, o de que lingüista e 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. La conclusión de Quine es que en una situación como la descrita, si bien el lingüista puede lograr entenderse con los nativos en ciertos contextos con éxito, nunca podrá estar seguro de la referencia correcta de la frase en cuestión, a lo más puede suponer que una palabra indígena es equivalente

a otra de su propia lengua y usarla como tal. A esto sumemos que determinar el significado de las palabras o frases se hace aún más complejo cuando éstas no tienen un referente empíricamente observable, como es el caso de la palabra “soltero” o de términos más complejos como “dios”, “representante” o “sustituto”.

Los frailes franciscanos confirman esta problemática en la Nueva España. Fray Andrés de Olmos (2002, p. 8), por ejemplo, menciona las dificultades que tuvo para componer su *Arte de la lengua mexicana* (concluida en 1547) pues los indígenas eran “muy parcos en el hablar” por lo que, confiesa, los misioneros “como alucinados, olfateamos o adivinamos qué piensan o quieren pensar”, mientras que fray Gerónimo de Mendieta (1997, p. 365-366) cuenta sobre los juegos de los frailes con los niños indígenas para aprender la lengua mexicana y “tenían siempre papel y tinta en las manos, y en oyendo el vocablo 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 convenir”. Pero a nuestros franciscanos, como el lingüista-investigador del pensador norteamericano, “acontecíales que lo que hoy les parecía haber entendido, mañana les parecía no ser así”. Ello sucede, entre otras razones, porque las palabras frecuentemente implican connotaciones y valoraciones propias del pueblo o cultura a que pertenece: incluso cuando una palabra se refiere a un objeto perceptible por los sentidos, es el pueblo en cuestión quien ha delimitado el conjunto de percepciones que le corresponden, mismas que agrupa y relaciona con otras para conformar el significado y usos de esa palabra y su pertenencia a determinado campo semántico en su idioma.

Al comienzo de su labor e ignorantes de las lenguas indígenas, los misioneros emprendieron la evangelización mediante el uso de imágenes cristianas, las cuales pronto ocuparon los antiguos lugares de culto¹; con ellas y mediante gestos, los misioneros, según Mendieta, comenzaron la evangelización:

1 Tanto Cortés en sus *Cartas de relación* como Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* ofrecen noticias sobre la temprana imposición de imágenes cristianas a los indígenas.

... 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... (Mendieta, 1997, lib. 3^o, cap. xv).

Sin embargo las señas y lo señalado atienden a convenciones culturales: de acuerdo con la tradición cristiana 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; ello implica además una valoración: se debe querer lo primero y rechazar lo último. Se presenta el malentendido cuando no hay correspondencia entre lo indígena y lo cristiano con respecto a los espacios superior e inferior o sus características difieren: para los indígenas ¿el “arriba” tiene que ver también con los dioses, lo espiritual y lo bueno? ¿Consideraban buenos a sus dioses y los situaban por eso “arriba”? Como los religiosos creyeron que las divinidades de los indios eran demonios ¿debían señalar abajo para referirse a ellos? y al hacerlo así ¿qué les garantizaba que los indios entendían su mensaje? ¿Cómo decir con señas que los dioses de sus padres no son tales, que no están *arriba* sino *abajo* en el infierno y que éste es un lugar de penas? Estas preguntas son pertinentes dado lo que los mismos frailes iban conociendo sobre el mundo prehispánico (y refieren en sus obras) y lo que hoy se sabe sobre la manera en que estaba organizado el mundo prehispánico nahua², donde los dioses eran inmanentes,

2 Por ejemplo, Gruzinski (1999, p. 93-94) señala con respecto al teatro de evangelización que “las nubes de la escenografía medieval, tan aptas para indicar el mundo celestial 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”.

los hombres tenían comunicación constante con ellos mediante experiencias durante el sueño o con el uso de alucinógenos, y el inframundo no era precisamente un lugar de castigo. Sin embargo, aun en el caso de que los indios creyeran que sus dioses estaban en el cielo y que arriba residía lo bueno y deseable, ¿cómo “bajarlos con señas”, quitarles su valor de dioses, volverlos demonios y en su lugar poner un solo dios?

Fray Toribio Motolinía (1971, p. 37) cuenta que a los indios “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”. No está claro si los indígenas pensaban que “imagen” o “pintura” se decía “Santa María” o si creían que el Dios de los cristianos se llamaba “María”. Si los indios entendieron lo primero, estamos ante un mal entendido en cuanto a la referencia de las palabras. Si los indios creyeron lo segundo, además de un problema de referencia, podríamos estar ante la atribución de características de la religiosidad indígena al Dios cristiano o incluso ante una confusión de nociones, como veremos más adelante. En el primer caso la confusión se debería a que los indígenas asumieron que las imágenes cristianas usadas por los frailes para adoctrinarlos se llamaban “Santa María”³, la primera imagen dada a los indios por los españoles.

Sin embargo, el problema puede ser más que un equívoco en la asignación de una palabra a un grupo de estímulos sensoriales. Las imágenes cristianas *representan* a Dios –o a los santos o a la Virgen–, ellas remiten a una realidad que les es exterior, pues venerar a una imagen por sí misma es idolatrar⁴, como en algún

3 Según el testimonio de Mendieta (1997, lib. 4^o. cap. xx), algo parecido ocurrió con las palabras “San José” pues: “no saben los indios llamar las capillas que tenemos en los 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...”.

4 Cuando los franciscanos hablan de idolatría indígena generalmente se refieren al libro de la Sabiduría 13, 10: “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.”

momento los evangelizadores creyeron que hacían los indios. Los franciscanos advirtieron 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 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 obedeciesen, 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... (Mendieta, 1997, lib. 3º, cap. XV).

Los misioneros intentaron evangelizar a la vez que mostraban su concepción de imagen religiosa: la del icono que representa a un dios trascendente, el cual es diferente e independiente de la imagen. Notemos las implicaciones culturales que trascienden a la experiencia sensitiva: Dios no puede ser representado porque es puro espíritu pero se puede hacer una imagen de él de cuando se manifestó en el mundo haciéndose hombre, etc. Situación que se complica si atendemos a los murales que se encuentran en las iglesias novohispanas, cuya finalidad también era educativa, donde suelen sobreponerse niveles de figuración, personajes y tiempos de tal manera que podemos encontrar en ellos, conjuntamente, a personajes simbólicos, históricos y divinos.

Las convenciones estéticas y representativas europeas establecen ciertos límites entre lo religioso, lo profano y lo estético⁵, mis-

Y Sabiduría 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”.

⁵ A lo largo del Medievo se construyó toda una iconografía sacra. En el Nuevo Mundo pronto hubo problemas con las imágenes dadas a los indios y las imágenes fabricadas por ellos, pero fue hasta el Concilio de Trento (1545-1563) cuando se reguló sobre su uso y composición. Pueden consultarse lo do-

mas que influyeron también en el trato que los religiosos dieron a las imágenes indígenas, por eso procedieron a quemar códices prehispánicos porque en ellos veían idolatría e imágenes *horribles*⁶ e incluso la *fealdad* de los iconos prehispánicos provocó que los misioneros creyeran que los indios servían a sus dioses por temor⁷. Pero lo religioso no tiene por qué ser estético y lo bello no tiene por qué obedecer a los mismos cánones estilísticos en culturas diferentes; además de que la religiosidad prehispánica tenía manifestaciones inimaginables para los cristianos⁸. No en vano Sahagún (2000, prólogo) justifica su obra señalando la necesidad de describir minuciosamente a los dioses, sacerdotes y fiestas indígenas para lograr que los misioneros fueran capaces de reconocer los cultos prehispánicos que persistían entre los indígenas y los reprimieran. En todo caso, la ostensión no sólo fue insuficiente

cumentos de este Concilio, particularmente “La invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes”, en: <http://web.archive.org/web/20080916215533/http://www.multimedios.org/docs/d000436/>

6 Torquemada (1975, lib. 2º, Prólogo al cap. II) recuerda que “... 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...”.

7 En la *Historia eclesiástica*, se lee: “... 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” (Mendieta, 1997, lib. 2º, cap. XI).

8 Gruzinski advierte que “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 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” (Gruzinski, 1999, 66).

para comprender las cosas de indios, sino también para aprender su lengua y adoctrinarlos. Incluso después de que los evangelizadores lograron un mayor manejo de la lengua mexicana, la diferencia cultural impuso importantes obstáculos a la traducción de la doctrina cristiana.

DIFERENCIA CULTURAL: CONCEPCIÓN NAHUA DE *IXIPTLA*

Luego de un tiempo, los misioneros pudieron componer vocabularios y gramáticas de la lengua náhuatl, así como varios tipos de textos para evangelizar en dicha lengua. Como es natural, todo esto implicó el establecimiento de equivalencias entre palabras castellanas y nahuas. En el caso que tratamos, hay varias nociones implicadas, como las de imagen y Dios. Sobre ésta última abundan trabajos que nos señalan, desde perspectivas antropológicas y lingüísticas entre otras, la diferencia entre la noción cristiana y la nahua de divinidad⁹, pero faltan estudios sobre la diferencia entre imagen e *ixiptla* o, mejor dicho, sobre amplitud semántica de éste último, que rebasa la del castellano, y los problemas que pueden surgir de su empleo en los discursos de evangelización.

El vocablo *ixiptla* ha sido abordado por varios estudiosos y todos ellos coinciden en sus implicaciones dentro de la religiosidad nahua. Cuando López Austin (1998, p. 118-119) trata de la naturaleza del hombre-Dios (particularmente del *nahualli*), señala que los textos nahuas en muchas ocasiones se refieren al hombre-dios como *ixiptla* del dios protector. Esta palabra, apunta, ha sido traducida como “imagen”, “delegado”, “reemplazo”, “sustituto”, “personaje” o “representante”, pero él analiza su raíz, “xip”, y su relación con otras palabras, con lo que encuentra que ella “corresponde a la idea de ‘piel’, ‘cobertura’ o ‘cáscara’ muy semejante a lo que propus[o] para *nahualli*” por lo que “se debe entender que el hombre-dios, aparte de ser la cobertura, es la semejanza del dios” (López Austin, 1998, p. 119-120). En conjunción con otras maneras de denominación, Austin nos hace ver que en la concepción nahua de divinidad, se entendía que ciertos hombres eran *ixiptla*

9 Puede consultarse al respecto a Alfredo López Austin (1998) y, particularmente desde la perspectiva lingüística y cultural, a Verónica Murillo (2010).

de los dioses (lo que él denomina “hombre-dios”) porque éstos penetraban en aquéllos y los hacían participar de su naturaleza. Sin embargo, no sólo los hombres asumían esta función. Serge Gruzinski (1997, 61) advierte que:

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.

Según Gruzinski, para los nahuas, la divinidad *se manifestaba* o *se hacía presente* a través de distintos medios, los cuales podían parecerse o no a la divinidad. A veces el sacerdote era *ixiptla* de una divinidad porque estaba junto a su estatua, vestía algunas insignias y, sobre todo, gesticulaba y hacía cosas propias del dios; asimismo, la estatua comía de la sangre del sacrificado igual que el sacerdote y éste vestía los atuendos de la divinidad tanto como lo hacía el sacrificado. El dios prehispánico *se hacía presente* lo mismo en una estatua que en su ministro de culto, en el destinado al sacrificio y en las visiones de los hombres. En este sentido, el sacerdote no *está en lugar de* la divinidad sino que *es* la divinidad, al igual que la estatua es adorada porque es el dios (es ídolo): algunos grabados en la piedra, algunos atuendos, plumas u otros objetos, incluso ciertas acciones de un hombre delatan la presencia del dios¹⁰.

Más allá de las exhaustivas descripciones de Sahagún o del contenido de los documentos estudiados por los autores antes ci-

10 Sobre esto señala Berenice Alcántara Rojas (2015, 126-127): “cabría añadir aquí que la voz *ixiptla* (cobertura), empleada a partir del siglo *xvi* como equivalente de ‘imagen’, ‘representante’ y ‘representación’, designaba en la época prehispánica a toda una serie de entidades y fenómenos que eran réplicas de otros, como ocurría en el caso de los gobernantes, sacerdotes y cautivos de guerra que dentro del ritual encarnaban o servían de vasos a las divinidades”.

tados¹¹, las crónicas misioneras nos ofrecen ejemplos donde podemos advertir esta situación todavía cuando la evangelización ya estaba en camino. Conviene citar completo el caso de la muerte de “el que se decía ser dios del vino” según los *Memoriales* de fray Toribio Motolinía:

... uno de los ministros del demonio (que por venir vestido de ciertas insignias de un ídolo o demonio *Umutochtli*, y ser su ministro se llamaba *umetoch cocoya*, según que aquí se pintará), salió al tianguex o mercado. Este demonio *Umotochtli* era uno de los principales dioses de los indios, y era dorado por dios del vino... pues este ministro así vestido salió y andaba por el mercado comiendo o mascando unas piedras agudas de que acá usan en lugar de cuchillos... este ministro para mostrarse feroz y que hacía lo que otros no podían hacer, andaba mascando aquellas navajas por el mercado y mucha gente tras él. (...) 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”... vínose para ellos aquel mal demonio, o que traía sus vestiduras, y comenzó a reñir a los niños y mostrarse muy bravo, diciéndoles: “que presto se morirían todos, porque le tenían enojado, y habían dejado su casa e idose a la de Santa María”. A lo cual algunos grandecillos que tuvieron más ánimo le respondieron: “que él era el mentiroso, y que no le tenían ningún temor porque él no era Dios sino diablo, y malo y engañoso”... el ministro del demonio no dejaba de afirmar que él era dios y que los había de matar a todos, mostrando el semblante muy enojado, para les poner más temor. [Luego los niños apedrean a este personaje y lo matan]... y ellos muy regocijados decían: “*matamos al diablo que nos quería matar*. Ahora verán los macehuales cómo éste no era dios sino mentiroso, y Dios y Santa María son buenos”. Acabada la lid y contienda, no parecía que habían muerto hombre

11 Preferimos considerar un ejemplo de la confusión de nociones *ixiptla*-imagen cuando ya estaba en marcha la empresa colonizadora que extendernos sobre el mundo prehispánico. Sobre esto último puede verse el caso referido por fray Diego de Valadés sobre las estatuas huecas en las que se introducía alguien y “hacía hablar a la divinidad”, comentado también por Gruzinski (1999).

sino al mismo demonio... [llegan los niños al monasterio] y entran diciendo que *habían muerto al diablo*. Los frailes no los entendían bien, hasta que el intérprete les dijo cómo habían muerto a uno que traía vestidas las insignias del demonio. 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” (Motolinía, 1971, p. 249-251)¹².

Si atendemos particularmente a las palabras de los indígenas registradas por Motolinía, notamos que el “ministro de *Umutochtli*” era tenido por el dios *Ometochtli*: es un hombre *ixiptla* de este dios porque viste y hace las cosas propias de esa divinidad, incluso se muestra enojado porque se ha abandonado su culto. Ni los niños que lo apedrean ni las gentes del mercado parecen distinguir entre el hombre disfrazado que los azuza en el tianguis y la divinidad prehispánica (dios o demonio) que reclama su culto. Si nos atenemos a este ejemplo, vemos que la divinidad es perceptible por los sentidos en su *ixiptla* (el sacerdote de *Ometochtli*) y el nombre de la divinidad refiere, por consiguiente, tanto a su ministro como al dios que éste encarna con sus acciones y apariencia.

Es por eso que podríamos sospechar que cuando el icono cristiano fue nombrado *ixiptla*, o cuando se inculcaba la veneración a las imágenes cristianas, pudo haber sido entendido en su acepción prehispánica: la representación del dios que es también dios, “Santa María” el *ixiptla* del dios cristiano al que se debía rendir culto. Es quizá en este sentido que los indios llamaron a toda imagen que les mostraban los misioneros “Santa María”.

EL VOCABLO IXIPTLA EN LOS DISCURSOS DE EVANGELIZACIÓN

Antes apuntamos la posibilidad de que los indígenas hubieran entendido que “Santa María” fuera el Dios cristiano. Es pertinente exponer, luego de la explicación de la noción *ixiptla*, lo que los

¹² Subrayado nuestro. Cfr. El mismo relato en Mendieta (1997, lib. 3°, cap. xxiv).

misioneros entendieron por este vocablo, las equivalencias que establecieron en sus estudios sobre la lengua mexicana y el empleo que le dieron en sus discursos de evangelización. Entre los grandes frailes nahuatlatoles, encontramos este vocablo principalmente en compuestos; en el Vocabulario de fray Alonso de Molina (2008) el término *ixiptla* asume las acepciones de “representación”, “imagen”, “delegado o representante” y “sustituto”:

Ixiptlayotia: nicn. hacer algo a su imagen y semejanza.

Ixiptlatia: nin. delegar, p. *onixiptlayoti* o sustituir a otro en su lugar.

Ixiptlati: asistir en lugar de otro, o representar a una persona en una farsa

Teixiptla: imagen de alguno, sustituto o delegado

Teixiptlatini: representador de persona en farsa

Teixiptlatiliztli: representación de aquese.

En la parte castellano-náhuatl del mismo *Vocabulario* encontramos:

Representación: *tepanquizaliztli*, *teixiptlatiliztli*.

Representador: *Teixiptlatini*.

Delegado: Nin, *ixiptlayutia*. *Nixiptla niquiua*.

Delegado: *ytiltan* y *yxiptla ypatillo yn sancto padre*.

Fray Bernardino de Sahagún reitera, por su parte, la definición de “representante” y/o “delegado” ofrecida por Molina, a la que suma la acepción de “sucesor”, y da pie para que tal vocablo sea empleado para designar a cualquier icono: “*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” (Sahagún, 2000, lib. 6°, cap. XLIII).

Si bien parece por lo anterior que no siempre esta palabra tenía connotaciones religiosas, al utilizarla los misioneros para cues-

tiones que tocan muy de cerca este ámbito es muy probable que propiciaran la asociación de la doctrina cristiana con las implicaciones del mismo vocablo en la tradición mexicana. En su *Confesionario Mayor*, Alonso de Molina (1972) emplea esta voz náhuatl y algunos compuestos para referirse al sacerdote como “lugarteniente de dios” y para designar a las imágenes de Jesucristo y de los santos, según las equivalencias de la edición bilingüe, como se observa en ejemplos como los siguientes:

(Fo. 5): *ixpansacerdote, inixiptlatzi* totecuiyo dios / ante el sacerdote *lugarteniente* de nro señor dios...

(Fo. 8): *Inaxtla tlaxicmocaqti (notlacopiltze) caotinalla tinech-pouilico ymmo tlatlacol, timoyolmelahuaco ynixpantzin co totecuiyo Dios yuan in nixpan ynnehuatl nixiptla.* / Oye pues ahora (amado hijo) ca has venido a decir me y contarme tus peccados y a confesarte delante de nuestro señor dios, y delante de mi *que estoy en su lugar*...

(Fo. 21): *Cuix tycmahuztilia ynicruztzin totemaquixticatzin Jesuchristo, yuan inixiptlatzin yuan ynimixiptlauan santome yni-quac ynimixpan tiquiz ça.* / Tienes reverencia a la cruz de nuestro redemptor Jesuchristo, y a su *imagen*: y a las *ymagines* de los santos, quando passas delante dellas...

(Fo. 106): *Aço quemmanian oticauilquixti, atle ypan otiquittac, yni cruztzin totecuiyo, aço Iyxpan otitlatlaco: anoço teyxiptla otictzazayan anoço oticpopolo.* / O por ventura, trataste sin reverencia, y sin algun respecto, la cruz de nuestro señor o cometiste algun pcdo dlante della o arrojastela de aca pa aculla, o rasgaste y borraste alguna *imagen*...¹³.

Fray Juan Bautista (1991, p. 52-53), ya hacia finales del siglo **XVI**, enseña sobre la reverencia a la imagen (*ixiptla*) de Jesucristo con estas palabras: “Yhuan in canin ixpan tiquizaz in *ixiptlatzin* in Totecuiyo, ahnozo itlazohuan, ahnozo Cruz huel ticmahuiztiliz: ixpan timopachoz ahnozo timotlancuacoloz. / Y por donde pases, frente a la *imagen del Señor Nuestro*, o de sus amados, o de la

13 Las cursivas son nuestras.

Cruz, los honrarás mucho; te inclinarás frente a Él o doblarás la rodilla”.

Con el establecimiento de estas equivalencias, si se pretende introducir la palabra *ixiptla* en la tradición cristiana, podemos asumir que la intención es decir que tal imagen es una *representación* del dios, pero sonaría extraño pensar que ella *hace algo a imagen y semejanza* de la divinidad. Asimismo, el ícono cristiano sería *ixiptla* de Dios porque es su “imagen o retrato”, mientras que un sacerdote sería *ixiptla* porque es “representante” o “embajador” de la divinidad, pero sonaría extraño pensar o decir que el ícono o el cura sean “sucesores” de la divinidad ni, mucho menos, que el sacerdote sea “retrato o imagen” de Dios... pero todo eso es lo que podría significar la palabra *ixiptla* y está contenido en sus implicaciones religiosas, lo cual es inconmensurable con el mensaje cristiano que se quería transmitir.

CONSIDERACIONES FINALES

De acuerdo con las consideraciones anteriores, se pueden detectar algunas limitaciones originadas en la adquisición de vocabulario por ostensión, con su consecuente repercusión en la inconmensurabilidad de algunas equivalencias establecidas por los evangelizadores entre ambos idiomas; podemos así abordar el asunto de la comunicación intercultural, pese al intento de imposición cultural en el caso que abordamos, como un asunto más complejo que la sola dominación del vencedor sobre el vencido.

Nuestro objetivo fue destacar que más allá de los métodos y las palabras en lengua mexicana empleados para adoctrinar, lo que obstaculizó la evangelización fue que los indígenas tenían concepciones religiosas que no fueron advertidas por los misioneros; esto se hace patente en el significado del vocablo náhuatl *ixiptla*, el cual tiene implicaciones culturales que distan mucho de las que los misioneros le adjudicaron al usarlo.

Epistemológica y lingüísticamente, este problema se manifestó en la evangelización en un doble sentido: primero con los misioneros, que entendían que tal era el significado de las palabras nahuas que iban aprendiendo y, en consecuencia, establecieron

equivalencias entre éstas y sus propias concepciones para referirse a temas cristianos y adoctrinar. Esta situación da cuenta de las diversas maneras usadas por los misioneros para convertir a los indígenas al cristianismo y las reiteradas revisiones de sus textos para evangelizar, por eso los misioneros nahuatlato realizaron numerosos análisis de frases y conceptos en lenguas indígenas a la vez que diversos intentos de precisar y adecuar expresiones para el adoctrinamiento.

Sin embargo, los misioneros crearon lo que se denomina *signo bicultural* (Dakin, 2009, p. 26-27), esto es, al utilizar una palabra *-ixiptla-* dentro de un contexto cultural nuevo —el cristiano— se produce una palabra que tiene un referente dual. Aquí surge el segundo sentido del problema, con los indígenas. Si bien no tenemos testimonios de cómo y qué entendían los indígenas de los discursos doctrinales en sus lenguas nativas, podemos afirmar que aunque una palabra náhuatl fuera usada por el misionero con un referente cristiano no por ello se anulaba su referente indígena, como puede observarse en el relato de Motolinía antes citado. De hecho, esto último nos ofrece una buena explicación de por qué el indígena batallaba para asimilar la doctrina cristiana y, más aún, de por qué todavía a finales del siglo **XVI** y posteriores persiste, pese a la evangelización sistemática, la queja de que aún sobreviven antiguas creencias que frecuentemente contradicen las enseñanzas de los frailes o por lo menos difieren bastante de ellas.

Por supuesto que los evangelizadores emplearon el vocabulario náhuatl de la manera que les pareció más apropiada para evangelizar, generalmente sin sospechar que con ello quizá estuvieran perpetuando el recuerdo de antiguas convicciones y devociones indígenas, probablemente incluso sin advertir que los indios entendían por algunas palabras nahuas cosas más o cosas menos de las que los frailes les querían comunicar. Esta mezcla de idiomas y de concepciones, a fin de cuentas, fue conformando el sincretismo cultural que tenemos actualmente, en el cual frecuentemente es difícil precisar cuánto de indígena o de cristiano contiene.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcántara Rojas, Berenice (2015). “Evangelización y traducción. La Vida de San Francisco de san Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina”. En *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: UNAM, no. 46, pp. 89-154.
- Bautista de Viseo, Fray Juan (OFM) (1991). *Hvehvehtlahtolli, en Huehuetlahtolli, Testimonios de la antigua palabra*. México: Secretaría de Educación Pública, FCE.
- Biblia (1999). Versión Nácar-Colunga. Madrid: BAC, 27° ed.
- Concilio de Trento (1545-1563). Recuperado el 10 de febrero de 2015, de <http://web.archive.org/web/20080916215533/http://www.multimedios.org/docs/d000436/>
- Dakin, K., Montes de Oca, M., Parodi, C. (2009). *Visiones del encuentro de dos mundos en América. Lengua, cultura, traducción y transculturación*. México: IIFilológicas, UNAM/CECI, Universidad de California en Los Ángeles.
- Gruzinski, Serge (1999). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: FCE.
- López Austin, Alfredo (1998). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
- Mendieta, Fray Jerónimo de (OFM) (1997). *Historia eclesiástica indiana*. México: CONACULTA.
- Molina, fray Alonso de (OFM) (1972). *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*. México: Casa de Antonio Espinosa Impresor. Edición de Roberto Moreno. Suplementos al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, enero-junio.
- (2008). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Casa de Antonio de Espinosa, Porrúa S.A.
- Motolinía, Fray Toribio (OFM) (1971). *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México: UNAM, IIHistóricas.
- Murillo Gallegos, Verónica (2010). “En náhuatl y en castellano: el dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización”. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, México: IIIH-

UNAM, no. 41, pp. 297-316.

Olmos, Fray Andrés de (OFM) (2002). *Arte de la lengua mexicana*. México: UNAM.

Quine, W.V. Orman (1968). *Palabra y objeto*. Barcelona: Ed. Labor.
Sahagún, Fray Bernardino de (OFM) (2000). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Cien de México, 2 t., CONACULTA. 3ª ed.

Torquemada, fray Juan de (OFM) (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 mesma tierra*. 7 t. México: II-Históricas, UNAM.

Wright Carr, David Charles (2007). “La política lingüística en la Nueva España”. En *Acta Universitaria*. Universidad de Guanajuato, vol. 17, no. 3, sep-dic, pp. 5-18.

Zavala, Silvio (1993). “¿El castellano, lengua obligatoria?”. En *Ensayos iberoamericanos*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 35-60.

PALABRAS CLAVE DEL ARTÍCULO Y DATOS DE LA AUTORA

evangelización, traducción al náhuatl, inconmensurabilidad cultural, ixiptla, imagen

Verónica del Carmen Murillo Gallegos

Doctorado en Estudios Novohispanos

Unidad Académica de Estudios de las Humanidades

Universidad Autónoma de Zacatecas

2º piso de Edificios de Posgrado, Segunda Zona Universitaria,

Av. Preparatoria no. 301, Col. Progreso. Zacatecas, Zac. C.P. 98060

Tel: 925 66 90, ext. 3550.

e-mail: veramurillo@gmail.com