

Procesos epistemológicos y éticos en el choque cultural: la evangelización y sus mediadores

Verónica Murillo Gallegos
Universidad Autónoma de Zacatecas
veramurillo@gmail.com

El choque cultural entre indígenas y conquistadores, acontecido hacia el siglo XVI, ha sido simplificado de diferentes maneras a lo largo de la historia, por lo que es frecuente abordar este tema como si se tratara sólo de una dicotomía y, por consiguiente, los estudios fácilmente tienden a defender y rescatar a uno o bien a explicar de alguna manera el dominio e imposición del otro. Estos temas son importantes, pero con ellos frecuentemente se soslaya el proceso epistemológico y ético que debió acontecer para efectuar la aculturación: la creación de un espacio común donde ambos pudieran entenderse y a partir del cual pudiera crearse una nueva sociedad colonial; lo cual, a su vez, tiene importantes repercusiones en la conformación de una nueva identidad.

Gertrudis Payas y José Manuel Zavala definen a la *mediación lingüístico-cultural* como un «fenómeno que abarca la traducción y la interpretación de lenguas, sus personajes, condiciones y modalidades de ejecución, orígenes y repercu-

siones» así como a «las intermediaciones entre códigos comunicativos y culturales, los idearios que las han sustentado y las representaciones históricas de que han sido objeto» (Payas y Zavala, 2012: 13). Esto ocasiona que un fenómeno como éste deba ser estudiado desde perspectivas disciplinares diversas –históricas, antropológicas, filosóficas, políticas, lingüísticas y traductológicas– para ofrecer una explicación integral. En esta presentación enfocaremos el tema desde una filosofía de la cultura para perfilar tres aspectos del tema: el primero sobre el choque cultural y las tensiones y negociaciones que en él suceden; el segundo en torno al papel de los mediadores en la empresa evangelizadora; y la tercera sobre la comunicación, esto es, sobre el espacio común que debió construirse para que se diera la aculturación o, mejor dicho, el intercambio cultural. Atenderemos principalmente la evangelización de los indígenas en la Nueva España como labor fundamental en este proceso para perfilar los procesos epistemológicos y éticos involucrados.

El choque cultural: tensiones y negociaciones

El primer encuentro entre indígenas y españoles aconteció en un contexto determinado por diversos factores: cada uno tenía su propio idioma y su propia visión del mundo, ambos construyeron una imagen del otro y de lo otro a partir de sus ideas preconcebidas y en la batalla por comunicarse se ensayaron diversos acercamientos donde el cruce de mensajes, de idiomas y cosmovisiones, obstaculizaban los objetivos del acercamiento, modificaban el sentido original de los mensajes y la percepción que cada uno tenía del otro. La principal característica de encuentros culturales como éste es la constante tensión que se genera entre, por lo menos, dos

culturas, la cual, si bien no pocas veces se encarna en eventos de violencia, por lo general termina transformando e incluso creando identidades culturales nuevas.

La situación que nos ocupa aconteció en un contexto asimétrico de relación intercultural: un vencedor y un vencido, donde la imposición de un pueblo sobre otro genera numerosos conflictos. No podemos negar que los conquistadores llegaron a estas tierras en busca de riquezas y que los religiosos se empeñaron en imponer el cristianismo atacando abiertamente las creencias y religiosidad indígenas; sin embargo, ni se pudo imponer todo lo que los extranjeros querían ni se logró destruir del todo al mundo prehispánico. De hecho, la evangelización, como imposición cultural, requirió de algo más que violencia, a saber, de la construcción de un espacio común de entendimiento que, para ser común, precisaba de la conservación de algunos elementos culturales indígenas.

Esto explica buena parte de las tensiones y la negociación lingüístico-culturales que acontecieron en la empresa evangelizadora: los misioneros querían imponer el mensaje evangélico, pero para lograrlo debían poder expresarlo de tal manera que fuera entendible y aceptable para los indígenas, sin menoscabo de su sentido original y en un discurso que a la vez debía atacar las antiguas creencias indígenas. No sólo hablamos de retórica (argumentación, persuasión, etc.), sino del ataque abierto a una cosmovisión en el que intervienen tanto una representación del indígena (¿cómo es el indígena?, para determinar ¿cómo debe el religioso dirigirse a él para adoctrinarlo?), una realidad antropológica (¿quién es el indígena que tengo frente a mí?, ¿quién es el extranjero que me pide hacer cosas?) y cultural (¿cuáles son las categorías culturales que dan sentido en las cosmovisiones prehispánicas?, ¿qué tan aceptables son para el otro las categorías cul-

turales que intentan imponerse?) y una serie de problemas lingüísticos y traductológicos (¿qué quieren decir los misioneros en lenguas indígenas y qué entiende el indígena que le dicen?). En otros términos: hablar de las penas del infierno debió ser un argumento débil ante quienes no tenían una noción de infierno, darles a conocer el verdadero *ipalnemouani* o el *tlohque nahuaque* a quienes ya lo veneraban desde antes quizá generó desconcierto, decir a los indígenas que sus autoridades estaban equivocadas porque no conocían el libro sagrado quizá los dejó indiferentes.

En el caso que nos ocupa, la inconmensurabilidad lingüística y cultural origina importantes problemas epistemológicos. Cada cosmovisión implicada cuenta con sus propios criterios de verdad, sus valores y sus maneras de concebir al mundo y relacionarse con él; no es que una cosa sea buena o verdadera para los indígenas y falsa para los cristianos, sino que cada una obedece a un conjunto de relaciones que le da sentido: el bien estaba entre los indígenas relacionado con el equilibrio de los contrarios, mientras que para los cristianos había una correspondencia causal entre los actos humanos y el mundo sobrenatural. Por eso, ofrecer el mensaje cristiano a los indígenas o escuchar de ellos sus saberes iba más allá de hacer coincidir un mensaje monoteísta con uno más cercano al politeísmo; la imposición del cristianismo choca con los supuestos culturales de los indígenas, sus dioses eran tan verdaderos para ellos como Jesucristo lo era para los cristianos, la convicción de que la manera de morir determinaba el destino de ultratumba tenía tanto sentido en una cosmovisión como las penas del infierno o las glorias del paraíso en la otra.

Este conflicto se hace patente en las variadas noticias sobre la dificultad con que los indígenas se cristianizaban, pues

estos volvían fácilmente a sus antiguas devociones, creían que el perdón otorgado en el sacramento de la confesión tenía validez en el fuero externo y se cuidaban más de las cosas de este mundo que de la salvación de su alma; casos que ocasionaron que se pusiera en cuestión la inteligencia de los indígenas. Sobre esto conviene señalar que las dificultades epistemológicas del encuentro se muestran más claramente en el lenguaje y en las traducciones, como puede observarse en los *Coloquios de 1524* (compilados y compuestos por Sahagún en 1564) donde, entre otros casos, encontramos una misma fórmula lingüística para designar a la divinidad indígena y a la cristiana: al falso *ipalnemouani* de los indígenas se opone el «verdadero *ipalnemouani*» de los cristianos. Esta fórmula fue muy empleada en los textos de evangelización por lo menos hasta el siglo XVII, pero ¿qué entendían los indígenas cuando se les decía eso?

En cuanto a lo ético, debemos considerar que la relación asimétrica de dominio implica que había intereses y objetivos de por medio que determinaban para qué y cómo se iba a construir un espacio de inteligibilidad: los misioneros querían expresar su mensaje: de antemano, descalificaban los saberes prehispánicos, por lo que su labor antropológica, como se le llama actualmente, no tenía por fin la conservación de lo indígena sino lo contrario. Los misioneros nunca abandonaron su intención de evangelizar, pero fueron conscientes de que su labor dependía de acercar sus prédicas a los indígenas, y la mejor manera de lograrlo era retomar varios elementos culturales nativos, como sus idiomas. Su prejuicio inicial acerca de los indígenas cedió ante el conocimiento de las cosmovisiones implicadas en las lenguas nativas; fue entonces cuando reconocieron que, si bien los indígenas tenían otras creencias sobre el mundo, no por eso carecieron de una

moralidad intachable, leyes justas, un orden social estable y conocimientos diversos en medicina y astronomía.

Este reconocimiento solamente se logra cuando alguien es capaz de escuchar, no solamente de hablar e imponer. Nuestros misioneros querían imponer el evangelio, pero no fueron sordos ante las cosas de los pueblos indígenas: para realizar su labor debieron convertirse en mediadores, en seres que se situaron en medio de dos culturas para lograr la comunicación intercultural. Sin embargo, conviene advertir que esto no necesariamente significa que los religiosos hayan controlado completamente el acercamiento cultural y los discursos que se emplearon para evangelizar: ellos no podrían haber hecho mucho sin la colaboración de los indígenas; una colaboración que puede ser cuestionada en cuanto a su imparcialidad y fidelidad, según la calidad de los indígenas y su dependencia de los misioneros, o según los intereses que motivaron los encuentros y en concordancia con las soluciones que pudieran oponer al problema epistemológico.

Los mediadores y su descentramiento

El mediador es quien sirve de intermediario administrando los momentos y las maneras en que entran en contacto las culturas. Por lo general este personaje es quien funge de intérprete o traductor entre ambos bandos, realizando la labor de codificar la información que obtiene de un lado para ofrecerla en la lengua y para la cultura del otro. En ocasiones, el mediador hace también de cronista, dejando nota de lo que *el otro* representa para *el uno* y de las maneras de acercamiento y distancia. En cualquier caso, el contacto entre culturas

no es posible sin un intermediario que, para serlo, debe *descentrarse*, esto es: desligarse lo suficiente de su propio grupo para acercarse al otro y hacer posible la comunicación.

Por el lado epistemológico, se asume que el intermediario es capaz de entender ambas culturas y lenguas para hacerlas coincidir; desde el punto de vista ético, el intermediario es confiable o por lo menos sirve adecuadamente a los intereses de quien requiere sus servicios. Quedarse con lo propio, no abrirse ante el otro, ocasiona que no se pueda entender lo que es diferente: el otro siempre parecería equivocado o que está mal; en este sentido tenemos la imagen demoníaca del indígena que no era cristiano. Pero, al contrario, pretender que ambos son «iguales» crearía la ilusión de que el sentido de las palabras extranjeras es transparente y de que el otro piensa y cree lo mismo que uno; quizá éste sea el origen de que los Doce anunciaran a los *tlamatimime* en los *Coloquios* de 1524 que ellos les enseñarían sobre el verdadero *ipalnemouani*.

La tensión entre estos elementos es patente. La traducción es un puente entre lenguajes y culturas diversas, pero cruzarlo es muy difícil. Los mediadores debieron intentar varias traducciones para sus frases y varios equivalentes para las palabras que iban aprendiendo hasta quedarse con las que parecían más adecuadas para sus fines. Este proceso los llevó a administrar distancias y negociar sentidos, buscando la coincidencia entre ambos, pero intentando no perder de vista dónde se ubicaba la línea que distinguía entre el *nosotros* y el *ellos*. Así comprendió el misionero que si no usaba los recursos estilísticos y retóricos del náhuatl no sería comprendido, pero también debía cuidarse de que quedara

claro a los indígenas que el dios que les venían a comunicar era diferente a los que habían conocido antes¹.

Entre los actores que fungieron como mediadores podemos contar a los misioneros que aprendieron y compusieron obras en lenguas indígenas, con cuya labor además nos dejaron nota de la representación que se hicieron de la alteridad indígena e introdujeron la cultura europea de la época entre los americanos; a esto sumemos su labor de defensores y árbitros en los diversos conflictos interculturales. Pero no debemos olvidar que esta labor no habría sido posible sin la colaboración de los indígenas, de los niños que desde el temprano 1523 enseñaron la lengua náhuatl a los primeros evangelizadores, quienes posteriormente fungieron como maestros en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (fundado en 1536), donde se formaba a indígenas trilingües para ayuda de las misiones.

Los misioneros tenían una preparación en artes liberales, particularmente en gramática y retórica (Roest, 2000), con la que se enfrentaron a las «lenguas peregrinas, de estructuras morfológicas y sintácticas diferentes», como dice Hernández de León-Portilla. Esto y la formación en filosofía y teología que adquirieron en sus conventos y universidades europeas, resultó en que religiosos como Olmos, Sahagún, Motolinía, Torquemada o Alcocer dejaran noticia de los cosas de indios, que personajes como el mismo Olmos, Molina, Gilberti, López Yepes y Tellechea estudiaran diversas lenguas indígenas codificándolas alfabéticamente, estableciendo equivalen-

1 Sobre los indígenas podemos decir poco: Motolinía (1971) señala que ellos no tenían problema en sumar un dios más a su panteón; pero las palabras que Sahagún (1986), pone en labios de los indígenas dan cuenta de la condescendencia de quien se sabe vencido y de la resistencia a modificar totalmente su regla de vida.

tes entre sus palabras y el castellano o el latín que servirían de puente para la comunicación pero que no dejarían de ser una aproximación, a veces confusa, que originaría nuevos conceptos². Mediadores fueron también todos los religiosos que compusieron textos en lenguas nativas para evangelizar y que incluso, como Sahagún y Bautista, desearon conservar a la moralidad prehispánica, pero cristianizándola mediante el uso de los *huehuetlahtolli*³.

Sin embargo, aunque la autoría de todas estas obras quedara a nombre de los misioneros, éstos siempre contaron con el trabajo y colaboración de los indígenas como señalan Sahagún (2000) y Bautista (1982). En tales colaboraciones, la cuestión epistemológica se hace presente, por ejemplo, en torno a la diferencia que hay entre el concepto cristiano de divinidad y el nahua. Recordemos aquella narración de Motolinía sobre los Niños de Tlaxcala, cuando un grupo de niños que se educaban en el convento matan a pedradas al que ellos creen el dios *Ometochtli* pese a que los frailes les declaran que no es sino un hombre.

La cuestión ética, por su parte, nos remite a la confiabilidad de los mediadores: los frailes confiaron en los indígenas, su cooperación fue imprescindible, aunque no faltan noticias sobre los diversos modos en los que los indígenas se resistieron a los propósitos de los evangelizadores. Por supuesto quedará en la mera especulación tratar de determinar qué tan sinceros fueron los informantes que dieron el material a Sahagún para componer su *Historia general*, o que tan fiables

2 Traté este tema en mis trabajos de 2009 y 2012.

3 Podemos encontrar la obra de estos personajes en la *Biblioteca Juan José Arreola del Estado de Jalisco*, en su Colección de lenguas indígenas, donde además varias están disponibles digitalmente.

eran los indígenas que predicaban a otros mientras fray Martín de Valencia, desconocedor de la lengua náhuatl, rezaba para que dijeran lo conveniente sin asomo de herejía (Mendieta, 1997). ¿Cuánto y qué añadían los indígenas educados por los frailes a los discursos franciscanos, como con orgullo comentan Mendieta y Sahagún? Seguramente palabras persuasivas a los oídos nahuas, pero quién sabe si fieles a la ortodoxia católica que por el siglo XVI, ante las reformas europeas, termina prohibiendo la traducción de la Biblia a lenguas vernáculas y exige revisiones a todos los impresos con temas religiosos.

La comunicación: un espacio común de entendimiento

Que este fue un proceso complejo se nota en las diversas crónicas de la época: Motolinía inicialmente creyó que con un par de años podían hacerse de la lengua mexicana para evangelizar, y después se corrige señalando los equívocos que generalmente ocasionaba la lengua y también fue cambiando su parecer sobre los indígenas. Sahagún advierte sobre la idolatría oculta en el náhuatl a quienes la consideraban erradicada y todavía en los albores del siglo XVII, Bautista cree que deben seguir indagando sobre lo indígena mientras revisa traducciones y equivalencias confusas entre ambas lenguas. Esto revela la dificultad del encuentro cultural: la comprensión mutua no podía ser lograda por un solo fraile, aunque éste tuviera un real interés por comprender a los indígenas. El espacio de inteligibilidad se fue construyendo gracias a la experiencia de varios religiosos, pero también gracias a la cooperación de los indígenas.

Surge así una situación donde los factores epistemológicos son también éticos: la apertura hacia lo diferente, para

comprenderlo, depende también de la relación que se establece entre uno y otro, de los objetivos que cada uno busca, de la manera en la que se da el contacto y, finalmente, de cuanto está dispuesto cada uno a ceder. Fue necesario que uno y otro o quien fungiera como intermediario, estuviera dispuesto a «pensar como el otro». Lo cual, debemos señalar, no implica que se acepten todas las verdades y creencias ajenas, pero sí significa reconocer que el lenguaje y las cosas que dice el otro tienen una racionalidad propia que más o menos puede ser expresada en un idioma ajeno, aunque al hacerlo se pierda algo de su sentido original.

Por eso conviene tener en cuenta el concepto gadameriano de *comunicación*: «hacer que algo se convierta en común». Esta noción es relevante porque ella asume que hay una voluntad de entenderse con el otro sobre un asunto determinado con lo que «comprender lo que alguien dice es... ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en lugar del otro y reproducir sus vivencias» (Gadamer, 2001: 461). «Ponerse de acuerdo en la cosa» es, en última instancia, construir un espacio donde comprenderse: aclarar el sentido de lo que se dice, consensuar las equivalencias entre palabras de distintos idiomas y acordar la manera en que han de entenderse las frases. La «cosa» de la que se habla puede corresponder a una cultura u otra, pero la cuestión es hacerla inteligible fuera de ella y en otro idioma. Esta coincidencia es la que permite el intercambio intercultural, pero también la que puede ser el origen de una nueva identidad.

Bibliografía

- Bautista, S. (1982) Prólogo a su semanario en Lengua mexicana. En Gómez Canedo, L. *La educación de los marginados durante la época colonial*. México: Editorial Porrúa.
- Colección de lenguas indígenas de La Biblioteca Juan José Arreola del Estado de Jalisco Universidad de Guadalajara. Disponible en <http://bpej.udg.mx/>. Consultado el 29 de agosto de 2018.
- Gadamer, H. G. (2001) *Verdad y Método*. España: Sígueme.
- Gómez Canedo, L. (1983) *La educación de los marginados durante la época colonial*. México: Editorial Porrúa.
- Hernández de León-Portilla, A. (2013). Las lenguas mesoamericanas y la tradición gramatical grecolatina: encuentro y respuesta. En Arias B. et al. (Coords.), *Mosaico de estudios coloniales*. México: UNAM.
- Mendieta, J. (1997). *Historia eclesiástica indiana, noticias del autor y de la obra Joaquín García Icazbalceta*, México: CONACULTA.
- Motolinía, T. (1971). *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México: UNAM.
- Murillo V. (2012). *Cultura, Lenguaje y Evangelización en el siglo XVI novohispano*. México: Editorial Porrúa.
- Murillo V. (2009). *Palabras de evangelización, problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores, Nueva España (siglo XVI)*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Payas, G.; Zavala, J. (eds.). (2012). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Chile: Universidad Católica de Temuco.

- Roest, B. (2000). *A history of franciscan education (c. 1210-1517)*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Sahagún, B. (2000). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: CONACULTA
- Sahagún, B. (1986). *Coloquios y doctrina Cristiana*. México: UNAM.

Resumen

El encuentro entre dos mundos ha sido analizado como una dicotomía que tiene una inclinación específica hacia una de las dos partes. Sin embargo, la actual propuesta sugiere no sólo un análisis epistémico, en el que se pueden examinar los sistemas de creencias y cuáles son las causas de esas creencias, cómo hacerlas entendibles y brindar contexto a un agente epistémico que difiere de dichas creencias. Esto en un campo en el que puedan ser entendidas por ambos y pueda existir una correspondencia desarrollada sobre una base ética.

Palabras clave: evangelización, epistemología, ética, hermenéutica.

Abstract

The encounter between two worlds has been analyzed as a dichotomy with an inclination to a one both sides. However, the current proposal suggests an epistemic analysis in which the system of beliefs can be examined along with the causes of that beliefs, and so make possible to examine how to make them understandable and to provide with context to another epistemic agents that differs from those beliefs. This, in a field where these can be understood by both sides and there could exist a correspondence developed over an ethical base.

Key words: Evangelization, Epistemology, Ethics, Hermeneutics.