

14
2eg.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Juan Bautista, franciscano



**Tesis que para obtener el grado de Licenciado en Historia
presenta:**

Josefina Hitsuri Flores Estrella

México D.F.



FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS
CÓDIGO DE HISTORIA

1998

263761

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

a Cuca y a Roberto.
a Hortencia y Atahualpa.
a Renato.

Agradecimientos

Agradezco a las siguientes personas:

Al Dr. José Rubén Romero la dirección de esta tesis. Sus comentarios, siempre atinados a pesar de lo espaciado de mis entregas, me fueron de gran utilidad. Al Dr. Francisco Morales Valerio, OFM, especialmente por haberse dado el tiempo no sólo de leer, sino también de facilitarme la transcripción de un importante documento y algunas referencias bibliográficas importantes. De igual forma el Dr. Antonio Rubial, la Dra. Sonia Corcuera y la Mtra. Carmen de Luna leyeron y comentaron esta tesis. A todos ellos gracias por su tiempo y apoyo.

Sin los amigos no es posible emprender con éxito ninguna empresa, y menos una tesis. Andrea Ojeda, amiga de años, se las ingenia para animarme en cualquier momento. Cristina Montemayor y Diana Golberg no escatimaron su afecto y compañía, juntas bordamos una amistad de finas puntadas. Carlos Brokman, Manuel Hernández y Germán Gómez, con sentido del humor y afecto son también parte de la apreciable familia de amigos. Regina Martínez ha sido uno de los más afortunados encuentros de estos años. A todos ellos gracias por quedarse ahí.

No puedo dejar de mencionar el aprecio y respeto por mi maestra Gloria Villegas que me ha confiado en ocasiones la tarea de impartir sus clases; sin esa oportunidad no habría podido explicarme a mí misma algunas de las ideas y los textos que están aquí presentes.

Mi papá leyó cuidadosamente esta tesis; a su capacidad de asombro ante los testimonios del pasado le debo, en parte, el estudiar historia. Mi mamá siempre dispuesta a dar cariño y tiempo para compartir mis proyectos y

mis logros. Hortencia y Atahualpa, a fuerza de bromas, abrazos y uno que otro zape me recuerdan a diario el hecho de tener hermanos.

Renato González ha sido a lo largo de once años la presencia más importante en mi vida. Con él están la alegría, la fuerza, el entusiasmo y la confianza que hacen posible cualquier proyecto. Me robo los versos de Sor Juana para agradecerle:

No sé en qué lógica cabe
el que tal cuestión se pruebe
que por él lo grave es leve
y con él lo leve es grave.

Introducción.

El propósito de este trabajo es hablar de dos textos firmados por fray Juan Bautista, un franciscano que vivió en la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI; se trata del *Confesionario en lengua mexicana y castellana* y de las *Advertencias para los confesores de naturales*. A través de estos textos quiero apuntar algunos elementos que sirvan para analizar el trabajo de evangelización que realizaron los franciscanos en la Nueva España.

El *Confesionario* es un manual para administrar el sacramento de la penitencia a los indios; contiene a dos columnas, en náhuatl y español, las preguntas que debe hacer el confesor al penitente y las respuestas que espera de éste. Esta obra tiene un extenso prólogo en náhuatl que habla del sacramento de la penitencia en general y que será analizado en el capítulo cuatro de este trabajo.

Las *Advertencias para los confesores de naturales* es una obra dividida en dos tomos. El primero trata acerca de casos concretos que presentan dudas al confesor y de cómo solucionarlos; el segundo es una *summa* de los privilegios que tenían las órdenes mendicantes para administrar sacramentos.

La literatura franciscana del siglo XVI ha sido, sin duda, uno de los temas más privilegiados de la historiografía. Las razones son variadas y ricas: la profunda admiración que despierta la titánica labor misionera de los mendicantes en la Nueva España; el afán decimonónico por recuperar obras y manuscritos de los frailes; el interés por sus métodos educativos; la enorme y casi única fuente de información acerca del mundo

prehispánico que representa esta literatura; y más recientemente, el interés por analizar los mecanismos de dominio cultural ejercidos por occidente sobre otros pueblos. Todo esto ha generado una producción historiográfica muy extensa y de temática variada.

No obstante esta riqueza, aún quedan, y quedarán; vetas de estudio y análisis de la labor de los frailes. Una de estas vetas es la que se refiere a la participación de los indios, ya evangelizados, en la religión que les había sido enseñada o impuesta, según la corriente; y a la manera en que los frailes promovieron tal participación. Encuentro que el estudio de la vida sacramental de los indios y de los textos de los frailes especialmente escritos para guiarla es una vía de acceso a este problema; de ahí el interés de hablar sobre estos dos textos en particular.

La historiografía dedicada al análisis de los textos de índole confesional ha ponderado la idea, surgida de la escuela de las mentalidades, de que éstos formaban parte del discurso occidental de autocontrol de los placeres, especialmente los sensuales. Estudios como los de Sonia Corcuera¹ han indagado acertadamente sobre el origen del discurso de templanza y de la renuncia a los placeres de la carne que formaban parte del universo intelectual de los franciscanos novohispanos; así como la forma en la que se entretajeron éstos con otros de religiosidad austera y libre de ceremonias fastuosas consideradas como vanas.² Es en esa

¹ Particularmente en Corcuera, *El fraile el indio y el pulque*, México, FCE, 1991, 309p. y *Del amor al temor*, México, FCE, 1994, 283p.

² Esto es especialmente notable en el caso de algunos miembros de los primeros doce misioneros franciscanos. Sonia Corcuera destaca en *Del amor al temor* (1994) las características de las diversas doctrinas impresas por Zumárraga en los albores novohispanos; características que, atinadamente, se identifican con ideas

medida en que se ha prestado una especial atención a la confesión pero, me parece que se ha descuidado el sentido del sacramento que la contiene: el de la penitencia.

A pesar de la notoria influencia de las ideas de reforma religiosa europea -sobre todo las que se refieren a la promoción de una religiosidad más interior, alejada de manifestaciones externas exageradas- en el trabajo de los misioneros franciscanos, éste no aparece libre de contradicciones sobre todo en lo que se refiere a la práctica religiosa de los indios y a la manera en la que algunos de los frailes hablan de ella. Así por ejemplo, mientras que Zumárraga se mostraba contrario al uso de danzas y canciones en las ceremonias, Motolinía describe con ánimo la forma en que los indios adornan las fiestas religiosas. Atendiendo a las crónicas de la orden, nos percatamos de la existencia de procesiones, representaciones teatrales, danzas, ofrendas, etc. A qué puede responder esta contradicción. Quiá a que no todos los franciscanos pensaban igual, por ejemplo, mientras que Motolinía celebra las procesiones, Zumárraga las condena; es decir, a que no había dentro de la orden una línea uniforme.

¿Qué papel juegan los sacramentos dentro de la labor misionera franciscana? La idea de salvar a los infieles que animó la labor misionera franciscana, contenía también el deseo de trabajar en la salvación de los ya conversos. Los sacramentos son la vía por la cual los católicos buscan

erasmistas sobre cómo debía ser la religiosidad, a saber una más cargada de piedad interior y menos de ceremonias.

Por su parte Antonio Rubial, indaga los Orígenes de esta religiosidad franciscana; encuentra que ella abreva de varias fuentes: del movimiento de la *Devotio Moderna*, de Erasmo de Rotterdam y de la Reforma cisneriana.

Rubial, Antonio, *La hermana pobreza*, México, UNAM, FFyL, 1996, 264p.

su propia salvación; por eso quiero demostrar que uno de los puntos de llegada más importantes para los franciscanos en su labor misionera era, precisamente, el de lograr que los indios asumieran, a la par de la nueva fe, las actividades que la refuerzan y, en buena medida, la constituyen: los sacramentos. El final de la conversión de los indios sólo se daría cuando éstos asistieran libre, voluntaria y conscientemente a sus iglesias a recibirlos.

De ninguna manera es mi intención menospreciar el trabajo impresionante que realizaron los franciscanos en lo que se refiere a la educación de los indios, sobre todo en el Colegio de Tlatelolco, pero pienso que educar no es convertir y me interesa trabajar sobre aspectos más cotidianos de la labor de los frailes, aquellos que darían cuenta de si los indios eran o no cristianos. Aspectos que quedaron plasmados en las fuentes, pero que me parece no han sido estudiados. Así el tema serán los sacramentos y el pretexto los textos confesionales.

El capítulo uno de este trabajo estará dedicado a los sacramentos, a explicar cuál es su función y a hablar de la importancia que dieron los franciscanos, desde los primeros años, a la vida sacramental de los indios. Como veremos, los franciscanos administraban sacramentos gracias a la existencia de privilegios; esta situación provocó conflictos con el clero secular que se manifestaron con ahínco especialmente a partir de la llegada del arzobispo Montúfar. Ha sido muy señalada en la historiografía la repercusión del Concilio de Trento en la labor misionera de las órdenes novohispanas, se ha prestado especial atención al fracaso del Colegio de Tlatelolco que se explica gracias a la implementación de políticas surgidas de ese concilio y a cierto desencanto de los frailes. Será necesario hablar

de los concilios en la medida en que las disposiciones conciliares se relacionan con la vida sacramental de los indios, especialmente con la posibilidad de darles el sacramento del orden. Mi opinión es que la relación entre las disposiciones tridentinas y las novohispanas no es tan automática y de ello hablaré en el capítulo segundo de este trabajo.

En la segunda parte me dedico a las obras que son el pretexto de esta tesis. En el capítulo tres hablo de su autor, fray Juan Bautista. En los siguientes dos del *Confesionario* y de las *Advertencias*, respectivamente. En el capítulo dedicado al Confesionario hablaré del sacramento de la Penitencia y de cómo quería fray Juan Bautista que los indios participaran en él.

Encuentro que el primer tomo de las *Advertencias* es un texto original en cuanto a que está escrito para demostrar que los indios si bien tienen particularidades en la forma de vivir su religión también deben asumir las mismas responsabilidades de todos los cristianos. El segundo tomo en cambio es un texto más militante; está escrito para defender el trabajo, tanto evangelizador como pastoral, de los franciscanos.

Capítulo 1

Los franciscanos y la administración de los sacramentos en la Nueva España, siglo XVI.

En este capítulo hablaré de los sacramentos que la Iglesia Católica ha instituido para procurar la salvación de sus feligreses. Establecido qué son y qué significado tienen para la iglesia, hablaré del papel de los sacramentos en la labor evangelizadora de los Hermanos Menores. Por último, considero de utilidad discutir si la promoción de la actividad sacramental en los indios se oponía a los ideales de construcción de una Iglesia renovada que, como ha sido señalado en muchos estudios³, constituía uno de los objetivos de la misión franciscana. La iglesia novohispana, que los franciscanos venían a construir, estaría alejada de los vicios seculares europeos; y en ella se materializaría la pobreza evangélica de Cristo admirada por los frailes.

³ Acerca de estos ideales se ha escrito mucho. Están los estudios pioneros como el de Ricard (1986) y el de Kobayashi (1985); hay los que se ocupan de estudiar las ideas milenaristas y escatológicas de los misioneros: Phelan (1956), Frost (1988), Baudot (1990); otros, más recientes como los de Sonia Corcuera (1994), analizan las relaciones entre el pensamiento franciscano y el humanismo europeo; algunos más se enfocan a los nexos entre los misioneros y su provincia madre, particularmente con el "guadalupanismo" de San Gabriel de Extremadura; es el caso de Pedro Angeles (1996) en la introducción a Rubial, y de este último en el cuerpo del texto.

Sacramentos

Los sacramentos que la iglesia católica tiene instituidos son siete: bautizo, confirmación, matrimonio, penitencia, eucaristía, extremaunción y orden. En términos teológicos los sacramentos son "signos sensibles instituidos por Cristo y encomendados a la Iglesia, que producen la gracia en aquellos que se adhieren a Cristo por medio de la fe"⁴; esto es, son cada uno por separado y en conjunto, el mecanismo mediante el cual Dios otorga al hombre la posibilidad de salvación.

Los sacramentos son aquellas prácticas mediante las cuales la iglesia se vincula con sus fieles, en esa medida se dice que son instrumentos de carácter social⁵; de acuerdo con esto, además los sacramentos ayudan a los fieles a lograr la vida eterna que les ha sido prometida. La iglesia monopoliza la administración de los sacramentos; la razón de su existencia institucional es, en buena medida, la capacidad de erigirse a sí misma como lo única facultada para dar los sacramentos a los fieles. La justificación que da la iglesia católica para mantener la exclusividad de la administración sacramental es la de considerarse a sí misma heredera de Cristo en la tierra. Según la ortodoxia⁶, Cristo instituyó cada uno de los siete sacramentos con el afán de comunicar la gracia a quienes los

⁴ *Diccionario de la Espiritualidad*, Sacramentos, T.III, p.323

⁵ Sergio Ortega "El discurso teológico en Santo Tomás de Aquino" en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, INAH, 1978, p.35

⁶ El decreto sobre los sacramentos emanado del Concilio de Trento, disipa cualquier duda y establece que Cristo instituyó todos los sacramentos dándole potestad a la Iglesia para administrarlos. Iglesia Católica Romana, Concilio de Trento, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayaia*, (Don Ignacio López de Ayala) Madrid, imprenta Real, 1887, p.110-113.

recibían, siendo la Iglesia católica la heredera de su obra tiene el derecho y el deber de dar los sacramentos a sus fieles.

Cada uno de los siete sacramentos tiene una materia, una forma y una intención particular. Algunos sacramentos pueden reiterarse; es el caso de la penitencia y la eucaristía; a veces, la extrema unción y el matrimonio pueden tomarse, previo análisis del caso, más de una vez; en cambio, el bautizo, la confirmación y el orden sólo pueden ser recibidos una vez en la vida.

La materia de los sacramentos constituye su parte exterior y tangible: agua, aceite, pan, vino, sal o saliva. La forma le da sentido al uso de la materia, es decir son las palabras que pronuncia el sacerdote al administrar el sacramento, la fórmula utilizada en cada sacramento: *ego te baptizo*, *ego te absolvo*, por ejemplo. Finalmente la intención es aquella forma particular que reviste la gracia; librar del pecado original, perdonar los pecados, etc.

No cualquiera puede administrar un sacramento. El derecho canónico establece que una persona es jurídicamente hábil para la administración de los sacramentos si cuenta con *potestas ordinis*, y *potestas iurisdictionis*. La primera se refiere a contar con el sacramento del orden en cualquiera de los grados que permitan tal administración; y la segunda a la relación con quienes recibirán el sacramento, o sea con los fieles⁷.

⁷ Rodríguez, Francisco, *El derecho sacramental en la actuación pastoral de los Hermanos Menores en la Nueva España*, Roma, 1994, p.10-11.

En resumen, los sacramentos sólo pueden administrarse por una persona ordenada (un sacerdote)⁸ a la comunidad cuyo cuidado espiritual le ha sido encomendado. Queda claro que, dada la necesidad de contar con la *potestas ordinis*, sólo pueden administrar sacramentos aquellos religiosos que tengan cura de almas; en general, hablamos de los párrocos. No obstante, la situación novohispana es peculiar. Los miembros de las órdenes mendicantes encargados de la evangelización, entre ellos los franciscanos, tenían el privilegio de contar con cura de almas, por lo tanto de dar sacramentos; privilegio que, originalmente, les había dado León X mediante la Bula *Alias Felicis* y que Adriano VI confirmó después de la muerte de éste; la confirmación está otorgada en la Bula conocida como *Omnimoda*.⁹

"Un traslado del infierno"

Podemos suponer que antes de pasar a América los franciscanos tuvieran alguna idea del tipo de población que iban a enfrentar.¹⁰ La orden franciscana tenía en su historia alguna experiencia de misiones sobre todo

⁸ En algunos casos, los fieles pueden administrar un sacramento, en particular el bautizo y el matrimonio sin la presencia de un sacerdote; pero deben dar aviso de que lo hicieron tan pronto como puedan.

⁹ Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, FCE, 1987, p.22.

¹⁰ En un libro de aparición reciente, Carmen Bernard y Serge Gruzinski dan cuenta de la variedad y calidad de las noticias que llegaban a Europa a partir de los primeros relatos de Colón. Bernard, Carmen y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea*, México, FCE, 1996, 624p. ils. mps.

en Oriente y en Africa.¹¹ Aunque el trabajo de predicación del evangelio forma parte, desde su fundación, del apostolado de la orden, la misión franciscana en Nueva España se encontraría con un tipo de población a la que nunca antes habían enfrentado. No se trataba de nada familiar o parecido a las poblaciones entre quienes habían realizado trabajo de evangelización hasta el momento¹², no eran moros ni judíos, eran simplemente infieles, idólatras.

Los franciscanos venían con el objetivo primordial de volver fieles a los infieles;¹³ convertir implicaba, para ellos, aceptar la existencia de una situación que querían cambiar. Creo que la pregunta acerca de en qué consistía para los frailes la infidelidad de los indios, es decir, qué era aquello que debería cambiar, es de gran utilidad.

Idolatría es el término que los religiosos y algunos intelectuales europeos del siglo XVI utilizaron para explicar y explicarse las actividades religiosas de los indígenas americanos. Dicen Bernard y Gruzinski que el concepto de idolatría puede explicarse considerando que los misioneros proyectaron sobre el mundo indígena "un conjunto de categorías religiosas tomadas de la herencia medieval del paganismo antiguo y de la escolástica", categorías

¹¹ Antonio Rubial menciona algunas de las experiencias franciscanas en India, Persia, Mesopotamia, Armenia, Palestina, Bosnia, Servia, Lituania y Bulgaria. Rubial, (1996) p.22

¹² Antonio Garrido Aranda en *Moriscos e Indios*, compara los métodos utilizados por los franciscanos para evangelizar a los moros de Granada y a los indios americanos.

Garrido Aranda, Antonio, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, IIA, 1980, 181p.

¹³ A la postre, la misión franciscana, como ha sido estudiado por Ricard (1986) y Cuevas (1928), se encargaría de construir los cimientos de la futura iglesia novohispana.

que sirvieron para remplazar la explicación de las particularidades de las religiones americanas.¹⁴

Los franciscanos participaron de este afán explicativo en torno al concepto idolatría. Me parece que, de la explicación que hicieron de los motivos y particularidades de la idolatría indígena, dependió el impulso que tomó la administración de los sacramentos a los indios en su ulterior labor pastoral.¹⁵

Dice Motolinía en su *Historia*

Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dando voces, unos llamando al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, cornetas y caracoles grandes en especial en las fiestas de sus demonios.¹⁶

Años después Mendieta habla sobre el origen y el objeto de algunas actividades así descritas

No se contentaba el demonio, enemigo antiguo con el servicio que éstos [los indios] le hacían en la adoración de cuasi todas las criaturas visibles, haciéndole de ellas ídolos, así de bulto como pintados, sino que además los tenía ciegos en mil maneras de hechicerías, execraciones y supersticiones.¹⁷

¹⁴ Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992, p.8

¹⁵ En un estudio de hace 50 años, *Fundamentos para la historia de América*, O'Gorman habla de cómo las ideas de Bartolomé de las Casas en torno a la naturaleza religiosa de los pueblos, y por lo tanto, en torno a la idolatría, marcaron el contenido de sus proyectos evangelizadores. Este estudio me animó a indagar sobre la posibilidad de que se hubiera presentado una situación semejante entre los franciscanos.

¹⁶ Motolinía, *fray Toribio, Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. ed. Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1969, p.19.

¹⁷ Mendieta, *fray Gerónimo de, Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1993, p.107.

Líneas más adelante, el mismo Mendieta define lo que entiende por "excrementos"; a saber; "señales y misterios que pareciesen imitar los misterios de nuestra redención..."¹⁸

En las crónicas franciscanas del siglo XVI abundan las descripciones de estos excrementos; las encontramos allí en donde los frailes identificaron la forma del ritual indígena con alguno de los sacramentos cristianos. Así Mendieta:

En algunas provincias desta Nueva España, usaban los indios de una manera de confesión vocal, y ésta hacían dos veces al año a sus dioses, apartándose cada uno en su casa o en el templo, o se iban a los montes, o a las fuentes, cada uno donde más devoción tenía, y allí hacían muestras de grandísima contrición, unos con muchas lágrimas, otros juntando las manos...¹⁹

Al fraile, no le parece tan mal la existencia de esta práctica en particular; señala incluso que esta manera de confesión permitió que los indios acudieran con facilidad a confesarse ya entrado el siglo XVI. Añade Mendieta que los indios

Finalmente tenían entendido que por los pecados les venían los trabajos y necesidades. Y mucho mejor entendieron ser esto gran verdad cuando se les predicó conforme la ley de Dios. Y así les cuadró de más deveras el remedio de la confesión, mayormente con las propiedades que en la sacramental confesión concurren.²⁰

No todas las prácticas rituales indígenas identificadas por los frailes con los sacramentos les cuadraron en el esquema sacramental cristiano. En especial, hubo una que les resultó repugnante: el sacrificio humano. Motolinía por ejemplo se refiere a esta práctica como "sacrificio de homicidio público"²¹; negándole cualquier posible sacralidad. Es necesario

¹⁸ *Ibiden* p. 107.

¹⁹ *Ibid.*, p.281.

²⁰ *Ibid.*, p.282.

²¹ Motolinía, (1969) p.22.

señalar aquí, que si bien la identificación de algunas prácticas indígenas con sacramentos es frecuente, no hay en la crónicas misioneras mención alguna respecto a la afirmación que hace Fernando Cervantes en su obra de que los frailes vieron en el sacrificio humano un intento por emular el sacrificio de la Eucaristía.²²

"Maneras", "execramentos", "imitaciones", son las palabras que describen, por el momento, los rituales indígenas. Es tiempo de hablar de las ideas que están detrás de semejantes descripciones. Para ello encuentro de gran utilidad los escritos doctrinales de algunos franciscanos, en particular de Olmos, en el *Tratado de hechicerías y sortilegios* y de Sahagún en los *Colloquios de Doctrina Christiana* así como en el *Apéndice a la Postilla* y el *Ejercicio Cotidiano*.

²² Cervantes basa esta afirmación en el análisis que hace del impacto de las ideas nominalistas que basaban su sistema moral no en los siete pecados como, dice el autor lo habían hecho el tomismo, sino en los Diez mandamientos. En ese sentido, la acción del diablo deja de verse reflejada en actos de brujería, lo que había ocurrido hasta entonces y empieza a concebirse como apostasía o como la sumisión absoluta al demonio. A lo anterior, debe sumarse dice este autor que la tendencia nominalista franciscana a separar la naturaleza de la gracia acabó por hacer que el dominio de lo sobrenatural fuera menos accesible a la razón y ponderando los atributos de lo divino o lo diabólico en relación al individuo. Explicado todo lo anterior, Cervantes analiza el *Tratado de hechicerías y Sortilegios* de Olmos y lo considera un texto que trata de convencer a indios y evangelizadores de que la presencia del demonio en Nueva España no tenía el carácter de maleficio sino de idolatría. En el contexto puesto así por Molina, dice este autor, los indios serían activistas diabólicos dedicados a la construcción de la iglesia que el Diablo quería para ser honrado como Dios. La iglesia del Diablo es entonces una inversión mimética de la de Dios. Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World. The impact of Diabolism in New Spain*, New Haven and London, Yale University Press, 1994, p. 25.

Existe edición en español de esta obra.

Para los franciscanos del siglo XVI, la idolatría indígena es un engaño y es un pecado. El pecado consiste en no adorar a Dios y sí a las criaturas. Hasta el momento del contacto con los españoles, el engaño tenía alguna justificación: la ignorancia. Sahagún pone en boca de los primeros frailes las siguientes palabras:

La razón que ay para que vosotros no queréis dexar a vuestros dioses, sino todavía queréis perseuerar en su culto y adoración, no es otra sino no aver oydo las palabras y doctrina de Dios y que no tenéis ninguna scriptura suya, nunca ha venido a vuestra noticia la doctrina y palabra del señor del cielo y la tierra y vivis como ciegos entenebrecidos, metidos en muy espesas tinieblas de gran ignorancia, y hasta ahora alguna escusa an tenido vuestros errores...²³

La ignorancia había conducido al error, éste consistía en adorar falsos dioses, a los ángeles caídos, a aquellos que tentaron y provocaron la adoración del demonio. Son precisamente los ángeles caídos los que

...por todo el mundo an sembrado sus engaños y traiciones, y se fingieron ser dioses y a muchos engañaron y los creyeron a adoraron...²⁴

Los indios le rendían culto a falsos dioses, a ídolos; de esta forma, el primer mandamiento quedaba absolutamente violado, ni amaban a Dios, ni lo amaban sobre todas las cosas; peor aún, amaban a las cosas. Así, los indios no hacían más que ofender a Dios en tanto que permitían que el demonio le robara el culto que sólo a él se debe; la latria. Sahagún:

Esto que se conoce como la adoración, como latria, pertenece sólo a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y a ningun otro. Pero los que piensan que las cosas son dioses, los que adoran, que oran a muchas cosas que no son la deidad, que tan sólo son criaturas, se

²³ Sahagún, Fray Bernardino de, *Colloquios y Doctrina Christiana*. México, UNAM, 1986, p.90.

²⁴ *Ibidem*. p.92.

llaman idólatras. Esto quiere decir que sólo roban la honra de Dios y la dan a las criaturas.²⁵

Las consecuencias de haber cedido a la tentación, de adorar a las criaturas y no al creador, fueron, desastrosas para los indios; la ceguera de la que hablan los frailes condujo al pecado y éste despertó la ira de Dios.

Hasta este punto el Diablo llevaba una aparente ventaja, había cumplido con su objetivo primordial: ser adorado como Dios, provocando la ira de éste, y alejar de la salvación eterna a aquellos que lo adoraran. Las palabras que, según Sahagún, Lucifer había dirigido a sus huestes infernales se habían hecho realidad en la Nueva España:

Los provocaréis para que adoren y tengan por dioses a nosotros, para que desta manera ofendan especialmente a su criador, para que provocado a su yra contra ellos, los avorrezca y deseche como a nosotros...²⁶

La explicación franciscana continúa. Los indios habían robado a Dios la honra que le debían; éste dispuso cobrar caro la afrenta²⁷. El castigo divino llegó, según los menores, montando cabalgaduras castellanas:

²⁵ Sahagún, *Apéndice a la Postilla y Ejercicio cotidiano*, México, UNAM, 1993, p.153.

²⁶ Sahagún, (1986) p.93.

²⁷ La idea de la presencia española como un castigo a la idolatría de los indios está presente también en Motolinía y Mendieta. Así por ejemplo Motolinía dice: "... y también para los que en adelante vinieran, sepan y entiendan cuán notables cosas acontecieron en esta Nueva España y los trabajos e infortunios que por los grandes pecados que en ella se cometían Nuestro Señor permitió que pasase la fe y la religión que en ella el día de hoy se conserva." Motolinía, (1969) p.77.

Antonio Rubial ha interpretado estas afirmaciones como pertenecientes al providencialismo que caracterizó la forma con la que se veía a sí misma la monarquía española en tiempos de Hernán Cortés. De estas ideas abundan los ejemplos, así Mendieta: hablando de los Reyes Católicos afirma: "...se esmeró Dios en darles singular remuneración en el suelo, después de hacerlos gloriosos reyes en el cielo, comunicándoles gracia y fortaleza para sujetar y reducir a la obediencia de su iglesia católica todas las

...y por esto avéis incurrido en su yra y desgracia y está en gran manera enojado contra vosotros; por esta causa os embió delante a sus siervos y vasallos los españoles, para que os castigasen y afligiesen por vuestros innumerables pecados en que estáis.²⁸

Bien caro estaban pagando los indios la ofensa; pero siempre había la posibilidad de reconciliarse con Dios; posibilidad que ofrecían los frailes.

Así queda descrita la situación que encontraron los franciscanos. Sin embargo, los menores no se conformaron con la mera descripción y llevaron el análisis algo más lejos hasta el punto de explicar las razones de la presencia del mal en la Nueva España, del aparente poder del demonio y del pecado.

Conocer al enemigo era indispensable para combatirlo²⁹. Este conocimiento también era necesario para dar un lugar a los indios en la historia cristiana: en la historia de la salvación. Los franciscanos, como

huestes visibles que en el mundo tiene Lucifer". Mendieta, (1993) p.17.

Rubial, (1996) *apud*.

²⁸ Sahagún, (1986) p.81.

²⁹ La obra de Sahagún es muy clara a este respecto; así en el prólogo de su *Historia General de las Cosas de la Nueva España* el fraile compara el deber de los médicos con el de los evangelizadores cuando dice: "Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitua de las medicinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina y el confesor para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijeren tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios". Y agrega hablando de algunos pecados graves como el "hurto y la carnalidad" que entre los indios hay muchos pecados "muy más graves, y que tienen gran necesidad de remedio; los pecados de la idolatría y ritos idolátricos. y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y cerimonias idolátricas no son aún perdidas del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempos de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que las entendamos."

Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, ed. Josefina García Quintana, Alfredo López Austin, México, CNCA, 1989, p.31.

participantes de una religión proselitista, consideraban su deber el llevar la luz del evangelio a los hombres que no la conocieran. El objetivo era entonces la conversión completa del orbe. Las misiones franciscanas, y las de otras órdenes se explican también considerando que, al buscar la salvación de los demás, se está trabajando para alcanzar la propia³⁰. La historia cristiana es la de la guerra entre el bien y el mal, la que a partir de la caída libran los hombres en la tierra. Los franciscanos querían pues, ganar una batalla más de la eterna guerra. Para llevar a buen término esta batalla, la táctica implicaba, como ya señalamos, la de conocer los movimientos del enemigo.

La explicación clara tanto de la causa de su pecado, como de las particularidades de éste era una labor impostergable. Esta explicación ayudaría a entender qué era lo que estaba detrás de toda aquella idolatría.

Encuentro esta explicación muy claramente planteada en el texto de fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Antes de exponerla, me parece pertinente hacer unas reflexiones en torno del texto. En la Introducción a esta obra, Baudot señala la marcada semejanza de este texto con un tratado elaborado por Castañega³¹ en España.³² En lo

³⁰ Rubial dice al hablar del apostolado franciscano: "Es importante señalar aquí que para Francisco y sus seguidores la labor evangelizadora entre los no cristinos fue una de las obras más importantes del apostolado, ya que por medio de ella se lograba la salvación de los demás y la propia."

Rubial, (1996) p.19.

³¹ Cervantes también encuentra que el texto de Olmos está inspirado, casi por completo en el de Martín de Castañega; señala este autor que en este tratado también se ve con claridad la influencia del nominalismo franciscano.

Cervantes, (1994) p.25.

³² Baudot, Georges, "Introducción a Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, México, UNAM, 1990 p. XXIV.

personal me parece que la originalidad del texto no debe buscarse en el contenido, ni en el hecho de que haya sido elaborado teniendo en mente problemas de brujería europeos³³; sino en que dicho contenido se haya proyectado sobre las prácticas indígenas novohispanas.

Este texto es un tratado de demonología; escudriña quién es el diablo y cómo actúa, desenmascara sus proyectos y sus engaños. Se trata de una obra elaborada para los frailes, una obra que les enseña las diversas facetas del enemigo. La obra de Olmos no deja lugar para especulaciones: es doctrina.

Comenzando por el origen del mal, Olmos relata en el primer capítulo - "Donde se dirá como él, el Diablo, desea ser honrado"- la historia de los ángeles caídos, la que separó para siempre a Dios y al diablo.

El diablo, el mejor de los ángeles, Lucifer, el príncipe de la Luz, no se conformó con estar debajo de Dios y se rebeló. El diablo, dice Olmos:

Era vanidoso, orgulloso, presuntuoso el no quería en ningún modo obedecer al único, él solo, el verdadero Dios quien, en tiempos pasados, los creó, lo formó, lo hizo, lo engendró: solo frente a Él, contra Él se levantó y quería ser honrado, quería ser más estimado que Él, quería igualarse a aquel que es dador de vida...³⁴

Habiendo encabezado la rebelión de algunos ángeles, el diablo fue derrotado y expulsado del cielo junto con todos sus secuaces. Sin embargo, la derrota no le bastó para acabar con sus aspiraciones de ser honrado ya que:

³³ En concreto, Baudot señala aquellos rastros que pudieron haber quedado en Olmos de su pasado como ayudante de Zumárraga en los procesos inquisitoriales contra la brujería en Vizcaya. Baudot, Introducción a Baudot, (1990) p.X, XVI

³⁴ Olmos, fray Andrés de , *Tratado de hechicerías y sortilegios*, México, UNAM, 1990, p.13.

Jamás, jamás el Diablo reconocerá su pecado, jamás renunciará, jamás se detendrá. De este modo irá viviendo cada vez más maligno.³⁵

Si el diablo tuvo la osadía de tentar a Jesucristo, no duda en seducir a los simples mortales, más vulnerables. Los tienta para hacerlos caer en el error;

Humilla a los hombres, los cautiva con su mordisco, con sus dentelladas, sus mentiras, su baba, de tal modo que se burla de ellos, los induce al error. Él deposita, acumula mentiras en su corazón, en su oído, para seducirlos, para turbarlos, para hacerles daño. Por ello los hace caer en un precipicio, en un barranco.³⁶

En su afán de ser honrado como si fuera Dios, el diablo ha procurado construirse una iglesia, una comunidad que lo adore y le rinda culto. De esta manera, dice Olmos, hay dos congregaciones, dos iglesias en la faz de la tierra; una es la buena, la que venera a Dios, y la otra: la diabólica.

Hay sobre la tierra dos congregaciones; una es muy buena y la otra muy mala: Aquella que es muy buena se llama iglesia Católica, y la que es mala se llama diabólica. Muy honrosa es la morada de Dios y muy deshonrosa la morada del Diablo.³⁷

La congregación del diablo está conformada por todos los "descreídos" por "todos aquellos que no creen en el verdadero Dios". Agrega Olmos (y ello puede hablar de la explicación del fraile a la existencia de un buen número de religiones además de la católica) que la congregación diabólica está de hecho dividida en muchas iglesias, en muchas creencias; ya que no puede haber una única Iglesia allí en donde no se tiene fe en un único Dios.

Deseoso de imitar a Dios, el diablo no se conformó con tener una comunidad a su servicio, buscó la manera de llevar aún más lejos el

³⁵ *Ibidem*, (1990) p.13.

³⁶ *Ibid.*, p.15.

³⁷ *Ibid.*, p.23.

engaño; la mejor forma que encontró para lograrlo fue instaurar en su iglesia unos execramentos. Sigue Olmos:

Así como dentro de la Sancta Yglesia Catholica, Nuestro Señor Iesu Cristo, verdadero Dios y verdadero varón, otorgó los Sanctos Sacramentos, así también él, el Diablo, ni más ni menos, depositó, encerró en su morada lo que se llama Execramentos, para embaucar, embrujar, desconcertar a la gente.³⁸

Los execramentos tienen la función opuesta a los sacramentos; mientras estos alejan del pecado, los primeros lo constituyen:

Gracias a los sacramentos se aniquila el pecado, si bien se cree, si bien se reciben. Pero, gracias a los Execramentos, aparece el pecado, y aquel que lo estima se enegrece, se ensucia. Con los sacramentos se enmienda uno, se mejora uno, para ir al cielo.

El hombre que esté en la morada de Dios, que participe de los sacramentos se irá al cielo, se salvará:

Pero con los Execramentos, embaucado, perdido, el hombre del pueblo irá así a la morada de los muertos para siempre.³⁹

Los execramentos instituidos por el diablo para los fines descritos tratan de emular en todo a los verdaderos sacramentos; pero son su versión sucia. Los execramentos tienen los mismos atributos que los sacramentos: materia, forma e intención; pero éstas están lejos de contar con las bondades de las auténticas porque el diablo:

...si es posible busca una porquería, una cosa sucia, un excremento mal oliente, espantoso, escandaloso, difícil de reconocer; esto se llama la materia. Segundo, para lo que se llama la forma; él usa palabras muy peligrosas, falsas, oscuras, difíciles de entender. Tercero, para lo que se llama la yntención, que quiere decir lo que más desea su corazón cuando da los Execramentos, para que así se cumplan malas acciones, pecados, maldades, para que vayan todos al lugar de los muertos...⁴⁰

³⁸ *Ibid.*, p.33.

³⁹ *Ibid.*, p.33.

⁴⁰ *Ibid.*,p.37.

En resumen, el diablo había sentado sus reales en la Nueva España. Había provocado que los indios adoraran a las criaturas, no a Dios. La idolatría indígena no se reducía a manifestaciones aisladas; había una comunidad que la promovía y organizaba, una iglesia diabólica. Dice Mendieta:

Y hablando primero de los exsacramentos que ordenó en su iglesia diabólica, en competencia con los santos sacramentos que Cristo nuestro Redentor para remedio y salud de sus fieles en la Iglesia católica; por el contrario, para condenación y perdición de los que le creyesen, dejó el demonio estotras sus señales y ministerios para que pareciesen imitar a los verdaderos misterios de nuestra redención.⁴¹

Esta iglesia había organizado un culto con base en los execramentos; había sustituido el bautizo con abusiones y el sacramento de la penitencia con confesiones delante de los ídolos. Había cambiado la materia y la forma de los sacramentos; les había dado la peor intención posible, la certeza de la condena eterna, del viaje al infierno.

Esta tierra era, como lo dice Motolinía, "un traslado del infierno". Los indios eran víctimas del príncipe de las tinieblas que, dice Mendieta:

...queriendo oscurecer a los hombres la luz de la Santísima Trinidad (en que estriba y se funda la ley evangélica), ordenó contra eila tres haces, y levantó tres banderas de gente engalanada y pervertida, con que desde el primer nacimiento de la Iglesia le ha ido dando continua batería; que son la perfidia judaica, la falsedad mahomética, y la ceguera idolátrica; dejando atrás la malicia casera de los herejes, que no menos perniciososa ha sido, y podemos decir que más molesta.⁴²

⁴¹ Mendieta, (1993) p.107. En las dos páginas siguientes, Mendieta describe la manera de bautismo, matrimonio y comunión que tenían los indígenas.

⁴² *Ibidem*, p.17-18.

Hasta la llegada de los españoles, los indios vivían sumergidos en esta ceguera; la razón era, dice Sahagún, que no habían oído las palabras de Dios:

La razón que ay para que vosotros no queréis dexar a vuestros dioses, sino todavía queréis perseuerar en su culto y adoración, no es otra sino no haber oydo las palabras y doctrina de Dios y que no teneis ninguna scriptura suya, nunca a venido a vuestra noticia la doctrina y palabra del señor del cielo y de la tierra, y vivís como ciegos enebrecidos, metidos en muy espesas tinieblas de gran ignorancia...⁴³

La ceguera condujo a errores y éstos al pecado. El error idolátrico, el haber sucumbido ante las tentaciones diabólicas había generado una situación de pecado permanente. El estado pecaminoso de la Nueva España sólo se comparaba, según Motolinía, al de la Babilonia bíblica.⁴⁴

De todo lo anterior me interesa resaltar los siguientes puntos. Primero: para los franciscanos la idolatría es un pecado ya que el amar a las cosas como si fueran Dios atenta directamente contra el primer mandamiento, es de hecho su contradicción. Segundo: precisamente porque es un pecado, la idolatría debe eliminarse o, en su caso, castigarse. Y tercero, que este análisis marcó el camino a seguir, es decir: invertir la situación existente o, en otras palabras, convertir la idolatría en latría.

Respecto a lo primero, es interesante el hecho de que la aprehensión franciscana de la idolatría indígena varía en algunos puntos respecto a la que, sobre el asunto, tiene Las Casas. Mientras que el dominico ve a la idolatría como un error generado a partir de la caída de Adán⁴⁵; los

⁴³ Sahgún, (1986) p.90.

⁴⁴ Motolinía, (1969) p.142.

⁴⁵ Para las Casas, la idolatría se explica como parte de un proceso natural, mediante el cual, la razón humana, a través de la potencia concupiscible, busca conocer a Dios; de quien se alejó con la caída de los primeros padres.

franciscanos localizan el origen con la caída de Lucifer, con el principio universal del mal⁴⁶. La diferencia entre estas dos concepciones implica cierta distancia en la práctica evangelizadora. Las Casas se empeñaba en combatir la ignorancia; los franciscanos querían erradicar el pecado.

En segundo lugar, para los franciscanos el castigo a la idolatría ya había empezado y ocurría con la presencia española en lo que habían sido dominios indígenas.⁴⁷ Cabe señalar que los frailes menores, a diferencia de las Casas, no soñaban con la posibilidad de planear cómo debía llevarse a cabo el sometimiento político y religioso de los indios a la corona española, sino que actuaban dentro de una situación de facto.

Finalmente, la certeza de la existencia de una iglesia diabólica, invertida, permite afirmar que, para los franciscanos, evangelizar implica voltear las cosas de tal forma que la iglesia del diablo se haga iglesia de Cristo, que los execramentos se hagan sacramentos, y que la idolatría se vuelva latría.

A partir de este momento el proyecto franciscano se vuelve multifacético. Por un lado, se trata de hacer que los indios participen de la vida sacramental como buenos cristianos; y para lograrlo se impulsa la

Las Casas, fray Bartolomé, Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología. De Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas, de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Traducción al castellano de los textos originales latinos, Introducción, Notas e Indices por Angel Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975, p.161.

⁴⁶ Burton, Jeffrey, *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y el bien en la historia*, Chile, Andrés Bello, 1995, p.

⁴⁷ Me parece interesante decir que en este punto, los argumentos franciscanos se asemejan a los que sostenía Sepúlveda en la polémica con las Casas. Si bien es cierto que los franciscanos no hablan acerca de la justicia o no de hacer la guerra a los indios, también es cierto que el territorio y la población sobre la que proyectaron estas ideas, ya estaba sometida.

catequesis masiva. Por otro lado, en un afán de construir una iglesia con arraigo y fuerza local⁴⁸, que además estuviera apartada de los vicios seculares europeos, los frailes dedican un buen número de esfuerzos para educar a posibles sacerdotes indígenas o en su defecto formar catequistas que ayudaran a la labor misionera.⁴⁹ A la par de sus actividades pastorales y didácticas, algunos franciscanos se dan tiempo de ahondar en el conocimiento de las costumbres y la religión indígenas; otros se dedican a aprender diversas lenguas y a hacer vocabularios de ellas; algunos más a traducir pasajes de las Sagradas Escrituras o a escribir obras de carácter más doctrinal como catecismos, sermonarios y, posteriormente, confesionarios. Dice Gruzinski, y me parece un juicio duro pero válido, que el despliegue de todas estas actividades contribuyó a alejar de la vida indígena cotidiana la antigua religión; y que además remarcó la situación de derrota de la religión indígena.⁵⁰

Educar y convertir.

⁴⁸ Este es el objetivo que, en múltiples ocasiones, señaló Ricard. A esta afirmación se han unido muchos estudiosos, sobre todo al señalar la importancia del Colegio de Tlatelolco y del consiguiente proyecto de formar al clero indígena.

⁴⁹ Gómez Canedo, Lino, *La educación de los marginados en la época colonial. Escuela y Colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982, 425p.
Este autor señala en repetidas ocasiones que la finalidad del Colegio de Tlatelolco no era sólo la de ser un Seminario para indígenas sino que también se planteaba la formación de maestros y catequistas que ayudaran en la labor de los frailes.
p.147.

⁵⁰ Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México, FCE, 1991, p.41.

Kobayashi divide la actividad educativa de los frailes en cuatro niveles: educación para los hijos de la minoría rectora; catequesis general; educación con miras a la realización de actividades prácticas y educación para niñas.⁵¹ Esta división me parece útil, sin embargo, no la seguiré, puesto que este trabajo no está dedicado a realizar un análisis exhaustivo de la labor educativa de los franciscanos, sino sólo de aquellos aspectos relacionados con la actividad sacramental.

Antes de hablar de estos dos niveles creo que es necesario hacer una reflexión general respecto al significado del Colegio de Tlatelolco en la labor evangelizadora de los frailes. Los autores que se han dedicado al estudio de la evangelización en Nueva España pasan del entusiasmo a la tristeza al hablar de este Colegio. Su fundación, las ideas que animaron a Zumárraga a apoyarlo así como la indudable presencia de las ideas humanistas en él provocan el entusiasmo. En cambio, la desesperanza comienza cuando se trata de analizar las razones de su supuesto fracaso. El fracaso que atribuye la historiografía se localiza en el hecho de que en el siglo XVI no se ordenaron sacerdotes indígenas.

Ricard, Kobayashi y Corcuera, por citar a algunos autores se adentran en las posibles causas de este fracaso. El Concilio de Trento, cierta desilusión de Zumárraga, la incapacidad de los indios para administrar exitosamente el colegio, las epidemias y las pugnas entre las órdenes religiosas y el clero secular, son algunas de las razones que explican, dicen los autores, este fracaso.

⁵¹ Kobayashi, José María, *La educación como conquista*, México, El Colegio de México, 1985, p.189-206.

Lino Gómez Canedo ha cuestionado severamente la posibilidad y las explicaciones del fracaso de Tlatelolco. Según este autor, antes de hablar de fracaso se deben considerar con atención cuáles eran las finalidades que el Colegio tenía. Afirma que tanto Ricard como Kobayashi exageraron al afirmar que el Colegio de Tlatelolco se había fundado únicamente con el afán de ser un seminario indígena. En el capítulo IV de su obra *La educación de los marginados en la Nueva España* Gómez Canedo analiza detalladamente los documentos relativos tanto a la fundación como a las ideas de los frailes en torno al Colegio. Concluye este autor que del Colegio de Tlatelolco se esperaba que fuera "una gran ayuda para la cristianización de los indígenas, mediante la formación de catequistas, de maestros auxiliares de los sacerdotes, y misioneros. Es verosímil que se viese también como un seminario de sacerdotes. Pero que ésta fuese la misión principal y esencial para la que fue establecido, creo que no puede afirmarse con base en los documentos conocidos".⁵²

Estoy de acuerdo con lo que dice Gómez Canedo quien, dicho sea de paso, no niega que Tlatelolco haya tenido entre uno de sus objetivos la formación de clero indígena; y en lo subsecuente cuando hable de este Colegio lo haré con la conciencia de que me refiero sólo a una parte de sus finalidades. Como se verá más adelante me parece que no es posible reducir el proyecto franciscano al Colegio haya éste fracasado o no.

Considero que en la labor de conversión de los frailes se pueden distinguir dos niveles; el primero, masivo y urgente, es el nivel de la catequesis, el de los bautizos multitudinarios que enorgullecen a

⁵² Gómez Canedo, (1982) p.149.

Motolinía. El segundo, restringido sólo a aquellos en quienes los franciscanos depositaron la esperanza de la construcción de una iglesia renovada, es el nivel de la élite y la educación que, para ella, planearon y dieron los frailes en instituciones como el Colegio de Tlatelolco.

La existencia de estos dos niveles responde a dos necesidades. El nivel masivo, responde a la necesidad impostergable de acabar con la vida pecaminosa de los indios. El segundo, elitista desde sus comienzos, corresponde a una parte original del proyecto franciscano, a saber; la *formación de un clero indígena que garantizara el arraigo y la permanencia de la religión cristiana por un lado; y por otro la educación de jóvenes que llevaran el mensaje evangélico a sus comunidades.*

Los primeros años del trabajo evangelizador de los misioneros pueden dividirse en dos momentos. El de la llegada de los 12 primeros frailes implicó un esfuerzo titánico de conversión; no era fácil para ellos ver cómo los indios morían sin participar siquiera de las bondades del bautismo. El segundo momento, al que correspondería el Proyecto del Colegio de Tlatelolco, respondería a una necesidad de mucho más largo alcance tanto temporal como espiritual.

Una de las ideas del trabajo misional de los franciscanos era que, con el tiempo, los indios ya convertidos permanecieran en la fe gracias a la actividad sacerdotal de otros indios. Sólo entonces, el trabajo misionero habría concluido.

No es ociosa la pregunta acerca de la urgencia o de la necesidad al menos que experimentaron los primeros evangelizadores para salvar a los indios. A este respecto se deben considerar varios aspectos. En primer lugar el hecho de que la religión católica sea una religión proselitista; provoca en

sus fieles no sólo el deseo de conversión sino también la negación a cualquier otra religión. Los franciscanos además tenían entre sus más caros anhelos el de convertir a los infieles.⁵³

Mendieta es muy claro cuando habla de las razones de la conversión:

La voluntad de Dios acerca del cuidado que con esta gente se debe tener, es que primero y principalmente se procure que sean buenos cristianos, porque puedan alcanzar la bienaventuranza del cielo, para lo cual él crió a los hombres, y cuanto es en sí, quiere y es su voluntad que todos se salven, y en este caso unos y otros se ayuden lo posible, en que más que en otra cosa consiste el cumplimiento del amor al prójimo que tenemos por precepto, cuanto más quien tiene especial obligación de poner más diligencia que otros...⁵⁴

La conversión, como señala Rubial, redundaría un doble beneficio: el de la salvación ajena y la propia.

Para evangelizar se necesita un objeto de evangelización, dicho objeto, los indios en este caso, debe ser digno de participar de la gracia de Dios. No es ninguna novedad que los franciscanos, desde siempre, consideraron a los indios seres humanos íntegros y por ello capaces de esta participación con Dios. Por ejemplo Motolinía dice en la carta dedicatoria de su *Historia* que "el hombre ninguna cosa se precia más que de su razón, que lo hace capaz y merecedor de la gloria, y le distingue y aparta de los brutos animales."⁵⁵ El mismo Motolinía habla de la deshumanización que sufrían los indios al servir a falsos dioses, en concreto al estar sumergidos en pecados tales como el de la borrachera:

Era cosa de gran lástima ver los hombres criados a imagen y semejanza de Dios vueltos peores que Brutos animales; y lo que era peor que no quedaban en aquel solo pecado, más cometían otros muchos...⁵⁶

⁵³ Rubial, (1996) p.19.

⁵⁴ Mendieta, (1993) p.27.

⁵⁵ Motolinía, (1969) p.1.

⁵⁶ *Ibidem*, p.19.

A lo largo de su *Historia*, Motolinía, por citar sólo a un autor, pone énfasis en la existencia de las posibilidades de salvación de los indios. Alaba a los indios diciendo que éstos "no tienen estorbo que les impida ganar el cielo"⁵⁷; el único estorbo posible, a la llegada de los españoles, era la ignorancia.

Establecido que los franciscanos querían que los indios se hicieran cristianos queda por establecer qué clase de cristianos. A este respecto se ha escrito muchísimo, prácticamente no hay libro que no hable de cómo los franciscanos estaban influidos por los movimientos de Reforma religiosa europea de la baja Edad Media y del Renacimiento. Las ideas reformadoras que más importancia tuvieron para la misión franciscana fueron por un lado las de Erasmo de Rotterdam plasmadas en su *Philosophia Cristi*, y las del movimiento de la *Devotio moderna* que hallaron campo fértil en la Reforma religiosa española que encabezó Cisneros. Los franciscanos querían vivir y transmitir una religiosidad sencilla, alejada de las ceremonias superficiales, que se basara más en los Evangelios que en las discusiones teológicas complejas. En esta religiosidad la pobreza sería una de las formas de engrandecer el espíritu imitando a Cristo.⁵⁸ En resumen, dice Antonio Rubial, se pueden condensar las manifestaciones de la búsqueda de un cristianismo original en cinco puntos "imitación de Cristo, sus apóstoles y santos; búsqueda de un cristianismo más interior, más puro; insistencia en la vida contemplativa y en las prácticas ascéticas; popularización de la lectura de los evangelios y epístolas por medio de

⁵⁷ *Ibid.* p.59.

⁵⁸ Rubial, (199) p.74-75.

traducciones, y la comparación de la iglesia indiana con la primitiva, lo cual en algunos se relaciona con creencias escatológicas."⁵⁹

Si aceptamos que los franciscanos querían que los indios se convirtieran a un cristianismo sencillo, más evangélico; me parece que es válida la pregunta sobre el papel que jugaría la actividad sacramental en la vida religiosa indígena. Me parece que en la obra de Juan Bautista es posible encontrar algunas ideas acerca de cuál era, a juicio de los franciscanos, la preparación espiritual adecuada para poder participar de los sacramentos.

Vida sacramental de los indios

Antes de hablar del impulso que dieron los franciscanos a la participación de los indios en los sacramentos, creo que es necesario preguntar si dicho impulso implicó o no una simple sustitución del contenido del ritual. La pregunta se justifica si se recuerda que, del análisis franciscano de la idolatría indígena parecería desprenderse la conclusión de que, al cambiar el contenido de los execramentos, se acabaría el mal que ocasionaba su práctica.

Indagar acerca de si la evangelización fue sustitución o no, lleva a enfrentarse a un problema mucho más grande: el de si la evangelización fue exitosa; es decir, si la población indígena de la Nueva España asimiló en forma adecuada el mensaje cristiano que trataban de transmitir los frailes.

Este problema ha sido estudiado desde dos puntos de vista; algunos trabajos como los de Gruzinski, Corcuera e incluso López Austin, han

⁵⁹ *Ibidem*, p.102.

analizado la reacción indígena, ya sea ésta de rechazo, aceptación o indiferencia. Otros se dedican a explorar qué era aquello que los frailes querían conservar de las costumbres indígenas y qué deseaban erradicar; este es el caso de los trabajos acerca de los Huehuetlahtolli, (Librado Silva), de Burkhart y de Cervantes.

Las posiciones en torno a este asunto son varias. Gruzinski, por ejemplo, sostiene que la evangelización fue más efectiva en el ámbito público que en el privado y que la religión cristiana no arraigó con suficiente fuerza en un nivel más íntimo. A esta idea se suma Sonia Corcuera, quien afirma que se llegó a una situación de simulación en la que tanto frailes como indios solapaban sus mutuos desacuerdos. Con objetivos algo distintos, López Austin habla de la combinación de la tradición indígena prehispánica con la católica; combinación que generó nuevas religiones, que él llama religiones indígenas coloniales.⁶⁰

Otros sostienen que hubo una asimilación completa en algunos aspectos, pero deficiente en otros; es este el caso de Cervantes quien dice que los indios asimilaron con bastante precisión el concepto cristiano del demonio.

No es el caso de este trabajo analizar la manera en que la población indígena asumió la vida sacramental, o si su participación en ella era o no sincera. Me interesa discutir si los franciscanos del siglo XVI vieron en tal participación el camino que los indios debían seguir si querían salvarse.

En el caso de la administración de los sacramentos el problema se traduce a la forma en que se articularon los ideales de religiosidad evangélica con la estimulación y participación indígena en la vida

⁶⁰ López Austin, Alfredo, *Los mitos del Tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, p.38.

sacramental. Rodríguez dice que la práctica sacramental reforzó de hecho "el ideal de vida cristiana" del que eran portadores los franciscanos.⁶¹ Estoy de acuerdo con esta opinión, al menos en lo que se refiere al sacramento de la penitencia, y en el capítulo dedicado al *Confesionario* trataré de explicar porqué.

En su obra *The Slippery Earth*⁶², Louise Burkhart analiza la forma en que se combinaron las ideas morales de los evangelizadores con las del mundo nahua. Me interesa de su análisis la idea de que los frailes participaran de la moral medieval que dividía al mundo en vicios y pecados por un lado, y en virtudes por otro. Las crónicas franciscanas abundan en descripciones acerca de las loables costumbres de los indios. Eran virtuosos en cuanto a la educación de sus hijos, en cuanto a la pobreza e, inclusive, en cuanto a la devoción con que servían a sus ídolos; los vicios y pecados que tenían se explicaban, en general, por la idolatría en que estaban sumidos; ella los llevaba, por ejemplo, a cometer homicidios o a embriagarse.

Nadie niega que los franciscanos querían mantener, en lo fundamental, las costumbres indígenas que les parecían virtuosas. Esta vida, sin impedimentos para alcanzar la salvación se vería reforzada con la participación indígena en los sacramentos.

La administración de los sacramentos a los indios se hizo en forma gradual. En principio, luego de que los indios eran informados de los rudimentos de la fe cristiana, eran bautizados. El bautizo garantizaba su entrada a la comunidad cristiana y permitía la recepción del resto de los

⁶¹ Rodríguez, (1994) p.1.

⁶² Burkhart, Louise, *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Arizona, The University of Arizona Press, 1989, p.26-27.

sacramentos. Me parece importante mencionar que el bautizo, al ser un sacramento que no exige ningún requisito previo a su administración, quizá fue el único sacramento que los frailes pudieron administrar sin problemas. No ocurrió lo mismo con los demás sacramentos. El matrimonio por ejemplo, fue problemático ya que existían costumbres poligámicas entre los nobles indígenas. Administrar la eucaristía constituyó un problema aún más grave. Los frailes no estaban seguros, en los primeros años de conversión, de que los indios realmente estuviesen preparados para recibir el cuerpo de Cristo. De ahí, supongo que una de las preguntas más detalladas en los confesionarios sea referente a cerciorarse de si los indios entienden o no el misterio de la transubstanciación.

Capítulo 2

El Concilio de Trento y el proyecto franciscano.

El propósito de este capítulo es establecer cómo influyó la realización del Concilio de Trento en la labor evangelizadora de los franciscanos en la Nueva España. En este asunto entran en juego varios factores que, a mi juicio, impiden establecer una relación automática entre lo decidido en Europa y la labor pastoral de los frailes menores.

La iglesia novohispana había sido fundada por dos de las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos) que, según Francisco Morales, consideraban inútil la organización de una iglesia tradicional "basada en parroquias y diócesis como existía en España". En los orígenes de esta particular iglesia, los religiosos eran copartícipes de la autoridad episcopal, y no sus súbditos.⁶³ Según este autor, la jerarquía episcopal y la Corona querían acabar con esta iglesia de excepción, que se mantenía firmemente anclada gracias a la vigencia de sus privilegios. Esto generó un prolongado conflicto entre las órdenes religiosas y el clero secular. Dicho conflicto coincidió con el Concilio de Trento y se agravó con sus conclusiones. Sin embargo el proceso fue largo y los franciscanos recurrieron a todos los medios a su alcance para tratar de mantener vivo su proyecto.

La mayoría de los estudios dedicados a la historia de la iglesia novohispana coinciden en señalar que la realización del Concilio de Trento

⁶³ Morales, Francisco , "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI" en Francisco Morales, *Franciscan Presence in the Americas*, Potomac, Maryland, Academy of Franciscan History, 1983, p.61-62.

alejó para siempre los ideales de construcción de una iglesia renovada⁶⁴, de la labor de los frailes menores. Sonia Corcuera, por ejemplo, afirma que "el parteaguas de la catequesis tuvo su origen en Trento cuando la iglesia católica universal usó su autoridad para limitar la diversidad y orientar a sus fieles en la obediencia y en la aceptación del discurso moral..."⁶⁵ Ricard es mucho más categórico cuando afirma que la "repulsión contra la herejía" patente en las sesiones tridentinas llegó a "su ápice en América" y que el "espíritu atormentado" de la contrarreforma influyó para que el seminario de Tlatelolco fracasara, concluye que ese fracaso pesa "abrumador en toda la historia de México".⁶⁶

Tanto Ricard como Sonia Corcuera, por nombrar a dos historiadores, identifican el fracaso del Colegio de Tlatelolco con la prohibición de ordenar sacerdotes a los indios que acudían a él. Este análisis traza una línea que va de Trento a Tlatelolco pasando por el Concilio Mexicano de 1555, y arribando a conclusiones tan dramáticas como las de Ricard. Yo creo que atribuir el fracaso del Colegio de Tlatelolco a la realización del Concilio Universal de Trento es un tanto extrapolado. Si dicho fracaso se concreta a

⁶⁴ Se trataba de construir una iglesia acorde a las ideas erasmistas de fomento a la piedad interior por un lado; y por el otro de una que estuviera guiada por los evangelios y alejada de las discusiones teológicas complejas. Los franciscanos como ha sido estudiado por Corcuera (1991) y Rubial (1996) entre muchos otros autores, querían una iglesia apartada de los vicios de la iglesia europea, de cristianos humildes, piadosos y con ceremonias sencillas.

⁶⁵ Corcuera, (1994) p.241.

⁶⁶ Ricard, (1986) p.103-104. En mi opinión esta opinión de Ricard, drástica sin duda, se relaciona con un comentario que hace el autor al final de su obra en el sentido de que Francia, su país de origen, debía preocuparse por fomentar la construcción de una iglesia mestiza en sus colonias.

la imposibilidad de ordenar sacerdotes indios, es necesario señalar que la ordenación de indios se prohibió en 1555, casi diez años antes de que se discutieran en Trento los aspectos relacionados con el sacramento del orden en 1563⁶⁷. Además de la falta de concordancia cronológica las disposiciones tridentinas al respecto no están relacionadas con aspectos raciales, sino con la posibilidad de los candidatos de proveerse a sí mismos de medios de vida, todo ello para evitar las prolongadas ausencias de los sacerdotes en sus parroquias así como abusos con la feligresía⁶⁸. Sin negar la importancia del colegio dentro del proyecto franciscano, es de gran utilidad tener presente que Tlatelolco era un colegio de élite, y que la envergadura del proyecto franciscano rebasaba al colegio mismo. Me parece que al ponderar al Colegio de Tlatelolco se ha dejado de lado el análisis de la actividad evangelizadora dirigida hacia la mayor parte de la población, el del trabajo cotidiano en los conventos de los frailes o el de la propia expansión de la orden. Llama la atención el hecho de que los franciscanos, una vez que se había prohibido la ordenación indígena, no hayan promovido la incorporación de indios, aunque no pudieran

⁶⁷ Si bien en diversas sesiones del Concilio se había hablado de los párrocos, no fue sino hasta el último bloque de éstas que se abordó el Sacramento del orden en su especificidad. Sesión XXI, 18-01-1562, Decreto sobre Reforma, Cap. II "Exclúyanse de recibir las sagradas órdenes los que no tienen medios de subsistir." Los canones relativos a este Sacramento se dieron en la Sesión XXIII, 13-09-1563.

Iglesia Católica Romana, Concilio de Trento, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala*, Madrid, Imprenta Real, 1787. p.298, 335.

⁶⁸ Concilio de Trento, Sesión Decreto sobre Reforma. Cap.II. "No es lícito ausentarse a ninguno que obtiene beneficio por causa de residencia, sino por causa racional que haya de aprobar el obispo." Cap. III "Corrija el ordinario del lugar los excesos de los clérigos seculares, y de los regulares que viven fuera del monasterio." Iglesia Católica Romana, (1787) p.100 *passim*.

ordenarlos sacerdotes, a su propia orden y que, incluso, la hayan evitado⁶⁹, quizá excluir a los indios no era una política tan relacionada con Trento como parece.

Negar que el Concilio de Trento cambió la vida religiosa de la cristiandad sería absurdo; pero me parece que es necesario tomar en cuenta que las reformas tridentinas se implementaron a lo largo de varios años. Creo que si se considera la situación en una perspectiva temporal un poco más detallada podemos entender la manera en que los franciscanos se resistieron a abandonar y defendieron su proyecto evangelizador o cómo, en su caso, lo adecuaron a las nuevas circunstancias.

Por lo anterior, establecer qué sesiones tridentinas tuvieron mayor resonancia en la actividad de la iglesia novohispana no es una tarea del todo inútil. Esto puede hacerse comparando, en una perspectiva cronológica, las discusiones tridentinas con los tres concilios mexicanos del siglo XVI.

Otro de los factores que marcaron la vida de la orden franciscana en la segunda mitad del siglo XVI fue el constante enfrentamiento que ésta sostuvo con el episcopado. La perspectiva de que los franciscanos accedieran a dejar sus privilegios, los colocaba no sólo ante la posibilidad de abandonar la administración de sacramentos y su trabajo doctrinal, poniendo así en peligro la gran influencia que ejercían sobre la vida de las comunidades indígenas; sino que les planteó una disyuntiva a mi juicio

⁶⁹ Dice Morales que la prohibición se dio de hecho desde 1539 y quedó legalmente sancionada en 1569.

Morales, Francisco, OFM, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington D.C., Academy of American Franciscan History, 1973, p.16,28-29 .

demasiado grave: la de aceptar o no que los indios estaban ya suficientemente evangelizados para dejarlos formar parte de la feligresía bajo la custodia directa del episcopado. Dejarlos marchar implicaba considerarlos ya maduros en la fe y capaces de enfrentar las responsabilidades de todos los católicos, entre ellas el pago del diezmo. Retenerlos era aceptar, al mismo tiempo, que su labor no estaba concluida, con todas las posibilidades de cuestionamiento que esto implicaba.

Trento y los concilios provinciales mexicanos del siglo XVI

Trento

Para establecer qué de lo discutido en Trento podía conocerse en la Nueva España⁷⁰ se necesita partir la exposición en tres partes y hacerla cronológicamente. El seguimiento cronológico de ambos concilios es importante dado que, la agenda inicial de Trento no parece haber incluido toda la problemática que acabaría abarcando.

Los decretos del Concilio de Trento están divididos en sesiones. El contenido de las sesiones se divide en tres grupos: doctrina, canones y decretos sobre reforma. Los decretos sobre reforma interesan en este trabajo ya que de ellos se derivaron los subsecuentes cambios en la legislación de la Iglesia Católica.

⁷⁰ Cabe aclarar que la primera publicación de los decretos del concilio no se llevó a cabo sino hasta el año de 65. Las traducciones a otros idiomas vieron la luz pocos años después.

Las primeras sesiones se realizaron entre la segunda mitad de 1546 y la primera de 1547; el concilio se suspendió en ese año debido a la llegada de la peste a la ciudad.⁷¹

En las primeras reuniones se discutieron algunos de los aspectos teológicos que los protestantes habían puesto en la mesa de discusiones. De esta forma, en la sesión IV se decretó que la única versión aprobada por la Iglesia Católica de las Sagradas Escrituras, era la conocida como la Vulgata; la sesión condenó, al mismo tiempo, las traducciones y otras posibles versiones prohibiendo su uso⁷². En subsecuentes sesiones se dio el decreto sobre el pecado original.⁷³

Uno de los decretos más importantes fue, sin duda, el de la justificación que está fechado en la sesión VI (enero de 1547)⁷⁴. Tanto en el decreto como en los canones correspondientes, la Iglesia Católica dejó bien claro que nadie podía estar seguro de su propia salvación, y que, en esta medida las obras tenían el objeto de reconciliar a los pecadores con Dios⁷⁵. Dicho decreto acabó definitivamente con las posibilidades de reconciliación entre los protestantes y la jerarquía católica reunida. La posibilidad quedó sepultada por completo cuando se emitieron los canones relativos a este tema⁷⁶. Con todo, los protestantes no se retiraron de la reunión e incluso

⁷¹ Iglesia Católica Romana, (1787), p.137.

⁷² *Ibidem*, p.41-42.

⁷³ *Ibid.*, p.47-51.

⁷⁴ *Ibid.*, p.62-90.

⁷⁵ Cap. X. Del aumento de la justificación después de haberla obtenido: "...mediante la observancia de los mandamientos de Dios y de la Iglesia crecen en la misma santidad que por la gracia de Dios han recibido, y cooperando la fe con las buenas obras se justifican más".

Ibid., p.62-90.

⁷⁶ Canon IX. "Si alguno dijere, que el pecador se justifica con la sola fe, entendiendo que no se requiere otra cosa alguna que coopere a

participarían en la segunda parte del Concilio. El único sacramento discutido en esta parte fue el del bautismo.

Hubo dos decretos de reforma. Uno de ellos se refiere a la creación de cátedras de Sagrada Escritura y el otro al gobierno de las catedrales y a cómo debían manejarse los beneficios que esta actividad reportaba.⁷⁷

Por el momento, las repercusiones para la labor evangelizadora de los frailes se refieren a la obligación de someter a la aprobación episcopal a aquellos que asumieran la cátedra de Sagrada Escritura⁷⁸. Otra de las repercusiones está relacionada a la necesidad de revisar los libros catequísticos que se habían editado para que no contradijeran los canones y decretos de la doctrina sobre la justificación, el pecado original, el papel de las obras y, sobre todo el asunto de la traducción de las Sagradas Escrituras.

Nueva España

En 1546 y 1547 la situación novohispana era favorable para la actividad de los frailes. Zumárraga aún vivía, el Colegio de Tlatelolco funcionaba y, al parecer, nadie, ni la corona, ni los frailes se preocuparon por organizar un Concilio para revisar la situación de la iglesia novohispana.

conseguir la gracia de la justificación, y que de ningún modo es necesario que se prepare y disponga con el movimiento de su voluntad, sea excomulgado.

Ibid., p.93.

⁷⁷ *Ibid.*, p.54-55.

⁷⁸ *Ibid.*, p.55.

Trento 1551

El Concilio universal se reanudó en 1551. Para este momento, la escisión entre los cristianos europeos parecía, si no es que ya era, irresoluble. Es relevante el hecho de que todas las sesiones de esta temporada se dedicaran a definir la doctrina de los sacramentos⁷⁹. Desde las sesiones anteriores había quedado establecido que la justificación por las obras era necesaria y posible. En esta perspectiva, los sacramentos tenían una función importantísima, nada menos que la de reconciliar a los justos, alejados por el pecado de la gracia de Dios.

En las sesiones de 1551 tenemos solamente un decreto sobre reforma y éste habla del deber de los obispos de vigilar las costumbres de sus súbditos y apelar a su corrección. El resto de los capítulos de este decreto se refiere a cuáles son las causas criminales que pueden ser apeladas ante el obispo.⁸⁰

Los sacramentos tratados en esta reunión fueron: eucaristía, penitencia, extrema unción y confirmación. El Concilio se volvió a suspender y quedaron pendientes dos sacramentos: el matrimonio y el del orden. También quedaron pendientes los decretos sobre reforma relacionados con las órdenes regulares y con la conducta de los párrocos.

⁷⁹ En el bloque de sesiones de 1546 y 47 se había discutido el sacramento del bautismo, tocó ahora el turno a la Eucaristía y la Penitencia; quedaron para las últimas sesiones los sacramentos del Orden, Matrimonio y Extrema Unción

⁸⁰ *Ibid.*, p.175.

Nueva España 1555. Primer Concilio Mexicano.

En los años que transcurrieron entre la inauguración del Concilio de Trento (1546) y la última sesión del mismo (1551), la situación en Nueva España había cambiado. En 1555, Zumárraga ya había muerto y, un año antes, al mando del arzobispado, Montúfar había convocado a un Concilio Provincial.

Francisco Rodríguez dice que la convocatoria al concilio mexicano tenía la finalidad de "establecer en la Nueva España el uso exclusivo de la jurisdicción ordinaria de los obispos, subordinando el derecho privilegiario de los mendicantes a las disposiciones del derecho común eclesiástico."⁸¹ Montúfar había venido a la Nueva España con toda la intención de acabar con el dominio que las órdenes tenían en ella. Uno de los mecanismos que promovió para acabar con este dominio fue el de someter a la aprobación episcopal la edición de doctrinas, las representaciones teatrales y la facultad de escuchar confesiones entre otras cosas.

Veamos ahora qué se discutió en el Primer Concilio Mexicano, a qué sesiones tridentinas nos remite, y qué estipula para la labor pastoral con los indios.

El contenido de los 93 capítulos que conforman el texto de este Concilio puede dividirse temáticamente. Hay asuntos relacionados con la doctrina (de índole teológica), otros se refieren a la catequesis, tanto al contenido de ella como a los límites y profundidad de la misma⁸². Hay capítulos

⁸¹ Rodríguez, (1994) p.75.

⁸² Iglesia Católica Mexicana, *Concilios Mexicanos Primero y Segundo, Celebrados en la muy noble y leal Ciudad de México*, Cuernavaca, Morelos, Felipe Díaz Almanza ed. (1981), T.I. 184p., T.II. 396p p.38-42.

dedicados a fortalecer la acción episcopal; son aquellos que se refieren a las licencias para imprimir libros, para oír confesiones, y para rediseñar la jurisdicción parroquial⁸³. Otros tratan de la problemática particular del trabajo pastoral en la Nueva España.

La originalidad de este concilio radica, en buena medida, en las disposiciones dirigidas a la atención de la feligresía indígena. Hay capítulos que responden a la necesidad de agilizar la comunicación entre los indígenas y sus párrocos y buscan garantizar, mediante el uso del idioma indígena en cuestión, que el mensaje cristiano llegue a los indios.⁸⁴

Es claro en la lectura del concilio, que para la iglesia los indios son aún sujetos de aprendizaje. El grado de conocimiento de la fe católica no es todavía el adecuado. El Concilio reconoce que los indios aún acuden a visitar a *sortílegos*, *encantadores* o *adivineros*; decide entonces amonestar

...a los Provisores y Visitadores de nuestro Arzobispado, y Provincia, y a todos los Clérigos, que tienen cura de Animas, que con toda diligencia y cuidado tengan cargo de inquirir en sus visitas, y saber en sus Parroquias, contra las tales Personas, encantadores, agoreros, hechiceros, sortílegos o que ensalmen con supersticiones, y palabras no aprobadas, y procuren de lo castigar gravemente..."⁸⁵

En diversos capítulos del concilio se recomienda estrecha vigilancia tanto parroquial como episcopal en lo que respecta a la participación indígena en

⁸³ Por ejemplo en el capítulo IX se habla de los requerimientos para escuchar confesiones. "Que los sacerdotes religiosos no oigan Penitencia, sin que para ello tengan licencia, y aprobación que el Derecho requiere".

Iglesia Católica Mexicana, (1981) p.54.

⁸⁴ Así, en el primer capítulo del Concilio se señala la necesidad de enseñar la doctrina a los indios en su idioma: "... y enséñenles la Confesión general, y las Virtudes Theologales, y Cardinales, y los Dones del Espíritu Santo, y todo lo sobredicho enseñen en latín y en romance, y a los indios en su lengua, porque mejor lo puedan saber y retener..."

Iglesia Católica Mexicana, T.I, (1981) p.41.

⁸⁵ Ibidem, p.46

actividades como la música y el baile, y de hecho se prohibe que éstas se realicen dentro de las iglesias; lo mismo ocurre con las representaciones.⁸⁶ El concilio prohíbe a los indios el contacto con los objetos del altar. Es patente la preocupación de que los indios confundieran algún ritual católico con prácticas de la religión prehispánica. Una de estas preocupaciones se centra en el posible mal uso que los indios puedan hacer de las imágenes, de ahí que se ordene la prohibición a pintar sin que el pintor sea sometido a examen.⁸⁷

Uno de los capítulos más importantes de este concilio es el que prohíbe la ordenación de sacerdotes indígenas. Lo cito en extenso para después comentarlo

⁸⁶ En el capítulo XXVII se prohíben las representaciones: "Somos informados que en algunas Iglesias de nuestro Arzobispado, y Provincia, se hacen algunas representaciones, y remembranzas, y porque de los tales actos se han seguido, y siguen muchos inconvenientes, y muchas vezes traen escandalos en los corazones de algunas Personas ignorantes, o no bien instruidas en nuestra Santa Fe Católica, viendo los desórdenes y excesos, que en ellos pasan: Porende, S.A.C. estatuímos, y mandamos a todos los Curas, Clérigos, y Personas, que no hagan ni den lugar que en las dichas Iglesias se hagan las dichas Representaciones sin nuestra licencia, y mandado, so pena que sean castigados gravemente."
Ibid., p.82.

⁸⁷ Capítulo XXXIV. "Que no se pinten Imágenes, sin que sea primero examinado el Pintor, y las pinturas, que pintare. El texto del capítulo señala lo siguiente: "Deseando apartar de la Iglesia de Dios todas las cosas que son causa, u ocasión de indevoción, y de otros inconvenientes, que a las Personas simples suelen causar errores, como son abusiones de pinturas, e indecencia de Imágenes; y porque en estas partes conviene mas que en otras proveer en esto, por causa, que los Indios sin saber bien pintar, ni entender lo que hacen, pintan Imágenes indiferentemente todos los que quieren, lo qual todo resulta en menosprecio de nuestra Santa Fé."
Ibid., p.91.

Capítulo XLIV. Del examen que se debe hacer antes que sean ordenados los Clérigos, ó dadas Reverendas⁸⁸ que no se den mas de para Orden Sacro.

Estableciendo los Sacros Canones, que ningún Clérigo sea promovido a Orden Sacro, sin que primeramente sea examinado de su vida y costumbres, y e la ciencia, que ha de saber: Por ende conformándonos con el Derecho SAC [Santo Aprobante Concilio] ordenamos, y mandamos, que de aquí adelante ningún Clérigo sea admitido para Orden Sacro, ni otra Orden, ni sean dadas Reservadas para se ordenar, sin que tenga aquella ciencia, que debe tener qualquier de ellos para exercitar la administración de la Orden, y Oficio, que recibe, porque según dice el Profeta: *De la boca de el Sacerdote se ha de esperar el conocimiento de la Ley*; y allende de la ciencia, mandamos a nuestros Provisores, y Oficiales, que nadie sea admitido, especialmente al Orden Sacro, sin que primero reciban información de testigos graves, y dignos de fe, así Clérigos como Legos, en cuya compañía el tal Clérigo, que se quiere ordenar, obiere vivido, o de aquellos con quien obiere conversado, y si tal ha sido, ó es infamado de alguna infamia vulgar, ó descendiere de Padres, o Abuelos quemados, ó reconciliados, ó de linage de Moros, ó fuere Mestizo, Indio o Mulato, y se hallare alguna de las sobredichas cosas, no sean admitidos...⁸⁹

Llama la atención, en principio, que el mandato conciliar no se refiera sólo a los indios, cosa rara si consideramos que hay capítulos exclusivamente reservados a ellos.

En segundo lugar, el argumento para excluir a los indios de la posibilidad de ordenarse es el mismo utilizado para el resto de los grupos citados: la pureza cristiana del linaje. Quedan excluidos los descendientes de herejes, aunque los indios no se equiparen con ellos. Los indios pertenecen al grupo de los nuevos en la fe, de los recién convertidos como los moros y de los de costumbres más bien dudosas como los mestizos.

El argumento más fuerte en la decisión de no ordenar sacerdotes indios es la novedad de su conversión. Tiene fuerza la idea de que si no se nace y crece como cristiano, se es cristiano incompleto. La desconfianza hacia la

⁸⁸ Reverendas: Cartas dimisorias en las cuales un Obispo o prelado da facultad a su substituto para recibir órdenes de otro.

⁸⁹ Iglesia Católica Mexicana (1981) p.105-106

capacidad de los indios para ser ministros de Dios radica no tanto en la aparente simplicidad de su mente, como en la novedad que representan para ellos los misterios de la fe católica, además de la forma de vida que implica acatarlos.

Al revisar los capítulos del Concilio de 1555 llama la atención, por un lado, el cuidado en afirmar que no se están atacando los privilegios de los mendicantes -aunque en la práctica las disposiciones iban en ese sentido, como veremos adelante' y, por el otro, el tratar siempre a los indios como recién convertidos.

Algunos de los capítulos de este Concilio nos remiten a los discutido en Trento⁹⁰, pero no de manera explícita.⁹¹ La relación debe establecerse atendiendo al contenido doctrinario de ambos textos. Sin embargo, en asuntos relacionados a la jurisdicción episcopal o al derecho privilegiario no es posible hablar de un lazo evidente. Hay que considerar que aquel no había terminado y que no hay ninguna indicación explícita de que el concilio provincial se haya convocado para adecuar la iglesia novohispana a los mandatos del concilio ecuménico (lo que sí ocurre de hecho con los dos que le siguieron). Opino que se trata de un concilio hecho con el afán de reformular la organización de la iglesia novohispana, de hacer que desapareciera la característica de iglesia de misión. Se trata, en suma, del intento del clero secular de fundar una iglesia sólida y jerarquizada, en la

⁹⁰ Debo aclarar que las notas que en el texto del Concilio mexicano remiten al tridentino citan algunas de las últimas sesiones de éste y claramente fueron puestas con posterioridad.

⁹¹ Las sesiones tridentinas a que nos remite el contenido del texto conciliar novohispano son: la del decreto sobre la justificación, la del pecado original la de las sagradas escrituras, y la del bautismo, todas ellas de la primera parte.

que cada cual tuviera bien entendido su papel, en la que los frailes sometieran su labor parroquial a la autoridad episcopal.⁹²

El primer paso, en este caso legal, que dio Montúfar para restarle poder a las órdenes estaba dado; sin embargo la ofensiva de Montúfar no paró aquí. Finalmente, una cosa eran los mandatos que se habían estipulado para el funcionamiento de la provincia, y otro la lucha más abierta y cotidiana con las órdenes. Por su parte, los franciscanos tenían el afán de no perder ni sus privilegios ni el dominio que tenían en las comunidades.

La ofensiva de Montúfar se llevó a cabo en varios frentes. Como inquisidor promovió averiguaciones diversas contra miembros relevantes de la orden, quizá en un intento por amedrentarlos, o quizá con toda la intención de encontrar algo que pudiera desprestigiarlos o, de plano, borrarlos de la escena que quería dirigir⁹³.

La autoridad que Montúfar no podía ejercer como ordinario la ejerció como inquisidor. Armado de esta investidura dirigió sus esfuerzos contra los impresos de los frailes. La *Doctrina Breve* de Zumárraga fue una de las

⁹² Es el caso por ejemplo de la capacidad de escuchar confesiones; el capítulo LX dice: "Que los clérigos, que obieren de confesar Españoles, o Indios, sean primero examinados..."

Ibidem, p.132.

Lo mismo ocurre con la administración de sacramentos y la capacidad de erigir monasterios. El capítulo LXII: "Que los sacerdotes, que tienen a s cargo de administrar los Sacramentos a los Indios, no se entremetan en los Pueblos, que no tienen a su cargo, y que no se tomen las Iglesias para monasterios sin licencia. Finalmente, el permiso para imprimir libros de doctrina para los indios queda también reservado al obispo. Capítulo LXIX: "Que no se den a los Indios Sermones en su lengua, y que ninguna Doctrina se traduzca en lengua de los Indios, si no fuere examinada pro Clérigo, o Religioso, que entienda la lengua, en que se traduce.

Ibid., p.143.

⁹³ Greenleaf, Richard E. *La inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, FCE, 1995, p.132.

revisadas⁹⁴. Habiendo encontrado en ella proposiciones heréticas, se prohibió su uso en 1559; aunque, luego de una apelación franciscana ante el Papa, la doctrina volvió a circular, modificada, en 1573.⁹⁵ Otro de los libros revisados fue el *Diálogo de Doctrina Cristiana en lengua Tarasca* de Giberti que, según Montúfar, contenía propuestas heréticas en relación al uso de las imágenes. En este caso, no obstante la prohibición de usarla (1560), los franciscanos de Michoacán desobedecieron las órdenes del obispo y continuaron trabajando con ella y defendiendo sus postulados.⁹⁶

Según Greenleaf, la situación llegó a tal punto, que Felipe II, habiéndose percatado de que Montúfar utilizaba el cargo de inquisidor como arma en contra de las órdenes, decidió establecer en la Nueva España, el Tribunal de la Inquisición como una filial de la Suprema en España. El tribunal quedó establecido en 1571, y sus esfuerzos se dirigieron contra otros enemigos, en especial, judíos y protestantes.⁹⁷

O’Gorman, en *Destierro de Sombras*, habla de otro de los frentes abiertos por Montúfar. Dice este autor, que al arzobispo no sólo le molestaba la actividad de los frailes para con los indios, sino especialmente, la promoción de una religiosidad sencilla entre ellos. Es en este contexto donde, el desaparecido maestro, ubica las discusiones que, en torno al fomento del culto a la imagen de la Guadalupana, sostuvieron de un lado

⁹⁴ Con mayor razón dado que esta obra era una traducción, casi literal, de la obra de Constantino Ponce de la Fuente que era sometido a proceso por luterano en los tribunales de España. *Ibidem*, p.132-134.

Bataillon, *Erasmus y España*, México, FCE, 1966, p.825.

⁹⁵ Greenleaf, (1995) p.134.

⁹⁶ *Ibidem*, p.135-136.

⁹⁷ *Ibid.*, p.168.

Montúfar y del otro el provincial de los hermanos menores: Francisco Bustamante.⁹⁸

Del análisis de O'Gorman me inquieta la presencia de un argumento común a los dos bandos: el de que los indios, no obstante los años transcurridos desde que conocieran la fe cristiana, siguieran siendo nuevos en la fe. Si bien la premisa inicial es compartida, lo que cambia son los mecanismos que se ponen en juego para evitar los errores derivados de la juventud en la fe. Mientras que para los franciscanos el asunto consiste en evitar al máximo las posibles confusiones generadas a partir del mal uso de las imágenes; Montúfar no parece muy preocupado por esto, sino que promueve, en palabras de O'Gorman, la devoción derivada de los poderes taumatúrgicos de la imagen⁹⁹; idea esta última, que los franciscanos habían combatido a lo largo de años de evangelización.

Hasta este momento, parece haber un empate en el conflicto; un impase en el que la ofensiva de Montúfar tuvo que frenarse debido a varios factores. Por un lado, no contaba con un clero suficientemente amplio y preparado para hacerse cargo de las tareas que implicaba el trabajo pastoral con la población indígena; por otro lado, los frailes no se cruzaron de brazos al sentir que sus privilegios estaban amenazados. En el fondo, siempre quedaba para ellos la posibilidad de enfrentar sus bulas papales ante el Consejo de Indias, posibilidad que al menos les permitía continuar trabajando mientras ponían a funcionar la maquinaria del enfrentamiento entre el Regio Patronato y el Papa.

⁹⁸ O'Gorman, Edmundo, *Destierro de Sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe de Tepeyac*, México, UNAM, IIH, 1986, p.49.

⁹⁹ *Ibidem*, p.49,70.

Recapitulando; hasta el momento, los acuerdos del Concilio de Trento se refieren, en su mayoría, a cuestiones doctrinarias y no atañen directamente a la relación entre las órdenes regulares y el clero secular. Por lo tanto, se puede afirmar que, tanto la realización del Primer Concilio Mexicano, como las actividades de Montúfar tendientes a fortalecer la presencia de la iglesia secular, responden al interés tanto de la Corona como del arzobispo de limitar la actividad de los mendicantes novohispanos.

Trento 1563.

Las sesiones finales del Concilio de Trento se realizaron en el año de 1563. Estas son las sesiones que en mi opinión, más repercusiones tuvieron para la vida de la iglesia novohispana. Los decretos de reforma que se dieron entonces atañen directamente a las relaciones del episcopado con el clero regular. El Concilio acabó por revocar los privilegios de los frailes.

En su estudio sobre la inquisición novohispana, Greenleaf dice que el "inquisidor Montúfar prestó especial atención a la ortodoxia clerical", debido a que la "revuelta protestante" se había alimentado, en buena medida, en los refectorios de los conventos¹⁰⁰. Creo que el comentario se puede trasladar al cuidado que puso el concilio ecuménico para vigilar estrechamente la labor de los regulares.

¹⁰⁰ Greenleaf, (1995) p.126.

Aunque en diversas sesiones se había hablado ya de las órdenes religiosas; no fue sino hasta esta última que el tema se trató con la extensión requerida.

El decreto sobre reforma de la sesión XXV consta de 22 capítulos y es uno de los más extensos del Concilio. En él se estipulan cuestiones relacionadas con la elección de los superiores, con el respeto a los votos profesados, y con la necesidad de someter a la vigilancia del obispo la vida en los conventos y monasterios de su jurisdicción.

De los capítulos que tendrían repercusiones en la Nueva España cito los siguientes:

*Cap. I Ajusten su vida todos los regulares a la regla que profesaron, cuiden los superiores con celo que se haga.*¹⁰¹

*En otro de los capítulos se somete a los regulares que tengan cura de almas a la supervisión del obispo en cuestiones de la administración sacramental.*¹⁰²

Finalmente, el Concilio de Trento no dejó duda respecto al asunto de los privilegios de las órdenes y declaró en el capítulo XXII del decreto de reforma:

*Pongan todos en ejecución los decretos sobre Reforma de los regulares [...] sin que obsten ninguno de los privilegios de todos en común, ni de algunos en particular, baxo cualquier fórmula, y palabras con que estén concedidos, y llamados mare magnum, aun los obtenidos en la fundación; como ni tampoco las constituciones y reglas aunque sean juradas, ni costumbres, ni prescripciones aunque sean inmemoriales...*¹⁰³

¹⁰¹ Iglesia Católica Romana, (1787) pp.480-481.

¹⁰² *Ibidem*, p.496-597.

¹⁰³ *Ibidem*, pp.513-515.

No obstante esta declaración tan fuerte, el Concilio no logró imponer su autoridad sobre la del Papa, de tal modo que quedó abierta la posibilidad de las órdenes de apelar a ella para que se restituyeran sus privilegios.

Por el momento, terminado el concilio, los privilegios de las órdenes fueron revocados. En una bula fechada en 1564, Pío IV quitó todos los privilegios de las órdenes que contradijeran la legislación tridentina.¹⁰⁴

Para terminar, menciono que el decreto sobre el sacramento del orden fue uno de los últimos del concilio. En él no se estipula nada respecto a las razas de los candidatos, pero sí que toda la responsabilidad de la aprobación de la ordenación sacerdotal está en manos de los obispos. Del mismo modo el obispo tiene también la autoridad de autorizar la capacidad de ciertos sacerdotes para oír confesiones.

Nueva España 1565. Segundo Concilio Mexicano.

Concluido el Concilio Tridentino, el Papa se aseguró de darlo a conocer y de promover la efectividad de sus decretos; para lograrlo, los envió a todos los reinos cristianos. Felipe II los recibió y firmó el recibo con la leyenda "bajo reserva de mis derechos reales."¹⁰⁵ Quedaba claro que estaba dispuesto a que en sus reinos se acataran las órdenes del Concilio de Trento siempre y cuando ellas no atentaran contra sus propios intereses. Felipe II envió entonces una cédula a sus dominios con la orden de que se actualizaran las iglesias españolas a los nuevos lineamientos. Nueva

¹⁰⁴ Rodríguez, (1994) p.75.

¹⁰⁵ Delumeau, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973, p.31.

España no fue la excepción y Montúfar llamó a un Nuevo Concilio que se realizó en 1565.

Este concilio, a diferencia del anterior, sí fue convocado con el afán de recibir los acuerdos de Trento y legislar los cambios que se consideraran pertinentes.

El texto del concilio de 65 es significativamente menor que el de 55 y ello se debe a que, de hecho, es una especie de añadido, ya que retoma los acuerdos del concilio anterior y sólo añade algunos más.

En el Concilio Segundo sigue presente la idea de que los indios son inmaduros para asumir las responsabilidades de todos los católicos. No se revisaron las cuestiones relacionadas con la actividad catequística de los indios, podemos suponer que seguía en pie lo establecido en el 55; es decir, el procurar que los indios conocieran la fe católica por medio de la catequesis, las escuelas de niños y los sermones dominicales. Lo que sí cambia, es el nivel de desconfianza de la iglesia hacia las posibles desviaciones de las prácticas religiosas de los indios y se enfatiza la necesidad de la vigilancia. De esta manera, se les prohíbe hacer procesiones sin la presencia de un sacerdote¹⁰⁶; comprar ornamentos para las iglesias sin la autorización del obispo y mucho menos tener en su poder libros de índole religiosa como sermonarios, u "otra cosa de la sagrada escritura"¹⁰⁷. Los únicos libros que los indios podían tener eran las doctrinas impresas especialmente para ellos siempre y cuando contaran con la aprobación del obispo.

¹⁰⁶ Iglesia Católica en México, (1991) T.I.p.194

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.201.

Es curioso que, en este contexto de vigilancia, no haya referencias explícitas a la existencia y actividad de las cofradías indígenas. Si hacemos caso a Gruzinski y a Gibson, sabemos que éstas habían llenado un hueco importante dentro de la vida religiosa de las comunidades. No hay tiempo, ni es el momento de hablar de ellas, y me parece que hacen falta estudios más detallados acerca de la religiosidad indígena que se vivió o fomentó en las cofradías.¹⁰⁸

En estos años la pugna entre los miembros de la iglesia novohispana tomó nuevos bríos debido a la revocación de privilegios que se había bulado en Roma. Montúfar vio en ello la posibilidad de acabar de una vez con la fortaleza de las órdenes mendicantes. Sin embargo esta aparente delantera no tuvo los efectos esperados debido, sobre todo, a que no había clérigos suficientes para hacerse cargo del trabajo que venían realizando las órdenes. Montúfar vivió peleando para imponer su autoridad episcopal sobre los regulares, pero no suficiente para ver completada su labor.

Los mendicantes, en especial los franciscanos no se quedaron con los brazos cruzados y mandaron sendas cartas al rey para pedirle su intercesión ante el Papa y que éste les permitiera conservar sus privilegios. En 1567, dice Rodríguez, "el Papa accedió a las súplicas de Felipe II, y concedió a los mendicantes continuar en el oficio de párrocos, con

¹⁰⁸ Gibson habla de la sustitución de los dioses tutelares por el Santo Patrón de una cofradía en particular. Por su lado Gruzinski plantea la idea de que la actividad de las cofradías permitió a los indios recobrar algo de la participación y el control de su propia vida religiosa que se había perdido con la conquista.
Gibson, *The aztecs under the Spanish Rule. A History of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, California, California University Press, 1964, p.127,132.
Gruzinski, (1991) p.241.

facultades de *matrimonia celebrando y sacramenta ministrando, prout hactenus consueverunt*, bajo condición de que *in reliquis solemnitatibus dicti concilii formam observent*, les comunicó además la facultad de oír confesiones *de suorum superiorum licentia*, sin necesidad de recurrir a los ordinarios."¹⁰⁹

Por el momento los frailes conservaron sus facultades en asuntos relacionados con la penitencia, la promoción de órdenes, la celebración de misas y la administración de sacramentos.¹¹⁰ Pero la sentencia de los privilegios de los mendicantes ya se había decidido. Años después, Gregorio XIII cedió a las presiones de los obispos y revocó los privilegios de las órdenes en 1573, dándoles la autoridad necesaria para establecer una disciplina común a toda la iglesia.¹¹¹ La historia de los privilegios no se termina hasta entrado en siglo XVII; en los años subsecuentes serían revocados y confirmados todavía varias veces.¹¹²

Dado que el Concilio Mexicano de 1565 no había sido sancionado por la Santa Sede. El Arzobispo sucesor de Montúfar, Pedro Moya de Contreras, convocó nuevamente a un Concilio provincial que se realizó en 1585.

Nueva España 1585. Tercer Concilio Mexicano

La importancia del Tercer Concilio Provincial Mexicano radica en buena medida en que sí fue sancionado por la Santa Sede. Según Sonia Corcuera, el tiempo transcurrido entre la primera lectura del Concilio de

¹⁰⁹ Rodríguez, (1994) p.76.

¹¹⁰ *Ibidem*, p.76-77.

¹¹¹ *Ibid.*, p.78.

¹¹² Bautista, *Advertencias para los confesores de los naturales*, Tlatelolco, México, Melchor Ocharte, 1600, f.324-324v

Trento y la realización de esta reunión novohispana, 20 años, fue suficientes para que los miembros de la iglesia novohispana llevaran a cabo "una reflexión crítica de las disposiciones del Concilio tridentino basada en la larga experiencia evangelizadora de los frailes novohispanos."¹¹³

Este Concilio retoma a los dos anteriores en cuestiones referentes a la necesidad de educar a los fieles, niños y adultos de todas las razas, en la doctrina cristiana.

Una restricción importante para el trabajo franciscano está enmarcada en lo referido al contenido de las doctrinas. El Concilio ordena que se uniforme el contenido de las mismas "según la norma del catecismo del Concilio" tridentino¹¹⁴ y que se traduzcan tales doctrinas al idioma de los indios. Llama la atención que la extensión y complejidad del Catecismo del Concilio no corresponda a la idea, previamente planteada por el Concilio Mexicano, respecto a evitar la enseñanza de cuestiones vanas o muy complejas. Cualquiera que se haya acercado al Catecismo Romano tiene una idea de la complejidad que su lectura representa. Lanzetti y Rodríguez, en un estudio dedicado a las fuentes del Catecismo Romano, dicen que la extensión y complejidad del mismo era tanta que los propios párrocos encontraban difícil su aplicación. En este contexto la Santa Sede tuvo que promover y publicar una guía para procurar a los párrocos una comprensión cabal del contenido del catecismo.

¹¹³ Corcuera, (1994) p. 62-64.

¹¹⁴ Iglesia Católica Mexicana, *Tercer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en México en el año de 1585 confirmado en Roma por el Papa Sixto V*, México, Eugenio Maillefert y Compañía Editores, 1859, p.14.

Respecto a los privilegios de los frailes, el Tercer Concilio actúa considerando que éstos ya estaban revocados y somete a la autoridad episcopal la ordenación de sacerdotes, la actividad y licencia de los confesores, y casos de frailes que incurrieran en actividades criminales.

En este Concilio se abre una nueva temática: la idolatría. En los concilios anteriores se llamaba la atención respecto a la susceptibilidad indígena de confundir los misterios de la fe cristiana con ritos de su gentilidad. En este concilio la posibilidad se transforma en certidumbre y se sabe que ciertas prácticas indígenas remiten al "vómito de la idolatría" y deben evitarse, y de no ser posible, castigarse.¹¹⁵ De esta forma quedan prohibidos cantos y bailes dentro de las iglesias así como la escenificación de obras teatrales que no hayan sido previamente supervisadas por el obispo.¹¹⁶

En conclusión, si comparamos el texto de este concilio con los dos anteriores podemos percatarnos de que la desconfianza inicial hacia los indios se transforma en certeza; los asistentes a este concilio tienen por cierta la escasa comprensión indígena del mensaje católico; vigilar es la consigna y castigar la táctica para acabar con posibles desviaciones.

Del Concilio de Trento, éste retomó la política de sujetar a las órdenes a la autoridad episcopal, pero la alerta del Concilio mexicano para detectar y combatir la idolatría indígena, es original de la iglesia novohispana. En este sentido estoy de acuerdo con lo planteado por Sonia Corcuera al afirmar que la iglesia novohispana echó mano de su enorme experiencia evangelizadora en la tarea de reformular su organización.

¹¹⁵ *Ibidem*, p.23-26.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.320-321.

Esta autora hace una observación interesante respecto al texto del Concilio Tercero. Dice que el texto enviado a Roma no fue el mismo que ésta regresó sancionado, y que los cambios realizados en él están relacionados con aquellos puntos que desde la perspectiva de la Santa Sede permitían frenar el poder que la Corona ejercía en la vida de la Iglesia novohispana. Lo anterior la lleva a afirmar que el episcopado mexicano estaba más dispuesto a mostrarse complaciente con la política real que con Roma.¹¹⁷

Estoy de acuerdo con la hipótesis, que dicho de paso, la autora considera aventurada, y me lleva a plantear la pregunta de en qué medida la política de reducción de privilegios de los frailes respondió también a la necesidad de la Corona de frenar el enorme poderío que las distintas órdenes habían construido en la Nueva España.

Recapitulación.

En los años transcurridos entre la celebración del primer y el tercer concilios mexicanos los franciscanos tuvieron que defenderse contra ataques de varios frentes, pero en especial del episcopado. Sin embargo, la defensa no impidió ni el crecimiento de la orden, ni la realización de las tareas que se había encomendado. La actividad sacramental continuó en las doctrinas y parroquias que estaban bajo su cuidado. Francisco Morales resume la situación de los frailes en la segunda mitad del s. XVI con las siguientes palabras. "Aunque la situación no les era favorable, los frailes se mantuvieron firmes en la defensa de sus doctrinas de indios. Esta determinación les ganó continuos pleitos con los obispos..."¹¹⁸ Añade que

¹¹⁷ Corcuera, (1994) pp.64 ss.

¹¹⁸ Morales, (1983) p.81.

Capítulo 3

Fray Juan Bautista.

Juan Bautista es una figura enigmática. Un fraile franciscano que ingresó a la orden en la década de los 70 del siglo XVI. Sabemos que era criollo, pero la omisión de sus apellidos en la firma de las obras que conocemos genera la interrogante sobre la necesidad de obviar, quizá negar su propio origen. No creo que haya bases para afirmar que se tratara de un mestizo por varias razones. En primer lugar, me parece que los cronistas lo habrían mencionado y en segundo, hay que tener en cuenta que, como afirma Francisco Morales, la política franciscana de admisión a la orden era rígida incluso para los criollos.¹²⁰ Está además el hecho, que el mismo reconoce, del desconocimiento de la lengua de los naturales. Si hubiera sido mestizo, al menos tendría alguna noción de la lengua indígena de cualquiera de sus progenitores.

Torquemada dice que Juan Bautista "era hijo de la tierra"¹²¹ y el mismo Bautista corrobora ese dato en su *Sermonario*. Quedamos sin conocer quiénes fueron sus padres y los motivos por los cuales, un adolescente ingresó a la orden franciscana, a ella y no a otra, en la década de los años setenta del siglo XVI. Un arrebató místico, un deseo incontenible de alejarse del mundo, o la única opción de vida que vio un joven criollo en la Nueva España del siglo XVI.

¹²⁰ Morales, (1973) p.16, 28-29.

¹²¹ Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1989, T.VI, p.395

Cuando un hombre ingresa a una orden religiosa, su vida personal queda atrás. Su lugar de origen, su familia y sus hermanos, ya no son los consanguíneos, sino los que él mismo escogió como compañeros permanentes. Sus padres son sus maestros y sus hijos sus discípulos. El autor de las dos obras que analizo en este trabajo se llama Juan Bautista y es, ante todo y sobre todo, un franciscano.

Todo aquel que se ha ocupado de la vida de Juan Bautista ha utilizado el prólogo de su *Sermonario* para tomar de él datos de su vida. En mi opinión, los comentarios que el fraile vierte en este prólogo y en otras obras dicen más acerca de su personalidad y de su vida que la probable certeza en la fecha de su nacimiento, la edad a la que profesó, cuáles fueron sus apellidos o quiénes fueron sus padres.

De cualquier forma, oficio obliga, hay que indagar hasta donde se pueda sobre la vida de los personajes que estudiamos.

Se deduce la fecha del nacimiento del fraile por las siguientes palabras:

...tuve por maestro al religiosísimo y bendito padre Fr. Hieronimo de Mendieta, siendo mi guardián en el convento de Huexotzingo. El cual llegó de España a esta ciudad, año de cincuenta y cuatro, por San Juan Bautista, un año antes que yo naciese...¹²²

Es fácil concluir, pues, que Juan Bautista nació en el año de 1555 en la Nueva España, probablemente por los días cercanos a la fiesta de San Juan (quizá a partir de ello se explique el nombre). García Icazbalceta afirma que Juan Bautista profesó en el convento grande de México.¹²³ De ahí probablemente pasó al convento de Huexotzingo en donde Mendieta

¹²² García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1954, p.447.

¹²³ *Ibidem*, p.470.

fue su guardián. Aunque no he podido precisar las fechas exactas en que Mendieta fue guardián de Huexotzingo, quizá haya sucedido a Fray Rodrigo de Bienvenida a su muerte en 1575.¹²⁴

En la década de los años setenta del siglo XVI los franciscanos fueron sujetos a la visita de Ovando y le escribieron el informe que conocemos como *Códice Franciscano del siglo XVI*. Gracias a este informe podemos saber que Juan Bautista tuvo pocos compañeros en el convento y mucho trabajo que realizar. Huexotzingo atendía, además de la población propia de la localidad un buen número de pueblos de visita.¹²⁵

Por Torquemada nos enteramos de que, para la época en que escribía, Juan Bautista ya había muerto.¹²⁶ Según Zulaica¹²⁷, la muerte de fray Juan Bautista puede colocarse entre 1607 y 1613, se basa para afirmarlo en las fechas de publicación de la obra de Torquemada. Hasta aquí, no hay más que la certeza de que Juan Bautista nació en 1555 y de que no murió demasiado viejo, quizá de tan sólo cincuenta años.

¹²⁴ Mendieta, (1993) pp. 700-701.

¹²⁵ "En este monasterio de la cabecera de Guaxocingo recingo residen res sacerdotes y un lego; los dos son confesores y predicadores, y aun el guardián en tres lenguas y el otro sacerdote na más de confesor. Las estancias que tienen de visita, sujetas a Guaxocingo son veinte y tantas, muy ruines aldehuelas de a veinte y treinta y cuarenta casas".
Códice Franciscano del siglo XVI, México, Slavador Chávez Hayhoe, 1941p. 22.

¹²⁶ Torquemada, (1989) L.XIX, p.124.

¹²⁷ Zulaica Garate , Román, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, México, Pedro Robredo, 1939, p. 212-221

El problema del apellido.

El nombre Juan Bautista no ha dejado satisfechos a los historiadores. Zulaica buscó afanosamente dotarlo de un apellido. Concluyó que Joaquín García Icazbalceta se había equivocado al afirmar que no era posible conocer los apellidos de este fraile cuando dice "por ninguna parte encuentro los apellidos de Juan Bautista".¹²⁸ Zulaica se opone afirmando que "Baptista, Bautista, y Batista" "no eran apellidos desconocidos en el siglo XVI" y que, por lo tanto, nuestro fraile se llamaba Juan y su apellido era Bautista. Añade que, cuando había concluido lo anterior, encontró "un apunte del padre de la Rosa Figueroa que textualmente decía "Bautista Viseo Fr. Juan, mexicano, prof. 26 de julio de 1571, escritor famosísimo".¹²⁹ De esta forma concluye que Juan Bautista llevaba por apellido Viseo.

El apunte al que se refiere Zulaica es un manuscrito que se encuentra en la Colección Ayer de la biblioteca Newberrry Library de Chicago. El padre Francisco Morales me facilitó una copia del mismo que cito a continuación.

Fray Juan Bautista Viseo, mexicano, profesó julio 26, 1571.

Fue varón apostólico cuyos escritos, muchos en idioma mexicano, en que fue Cicerón de aquellos tiempos, respiran el espíritu de charidad que ardía en su corazón. Fue varón muy ejemplar y de conocida virtud, muy docto. Fue lector de theología de muchos varones florecieron entre los cuales fue uno N.P. Torquemada. Fue guardián de Tlatelolco cuyo templo puso por obra. Léanse sus encomios en nuestro Vetancurt entre los escritores antiguos y varones ilustres de esta provincia, pag.140, num.29. Tomó el hábito a los 18 años. Murió en México hacia el año de 1614, según la cuenta de N.P. Torquemada.¹³⁰

¹²⁸ García Icazbalceta, (1954) p.477.

¹²⁹ Zulaica, (1939) p. 212-221.

¹³⁰ *Becerro general menológico y cronológico de todos los religiosos de las tres parcialidades, conviene a saber, padres de España, hijos de provincia y criollos, ha habido en esta provincia del Santo Evangelio*

Hasta aquí no parece haber motivo de duda acerca del apellido. Como vemos Zulaica sólo añadió a la nota la frase "escritor famosísimo". Sin embargo, al revisar la obra de Vetancurt nos encontramos con lo siguiente: Efectivamente en la página señalada por el padre de la Rosa Figueroa y en el número 29 aparece fray Juan Bautista, pero en esta página aparece sin apellido, cito:

29. El V.P. Fr. Juan Bautista; natural de México. Lector de Theología. Cicerón de la lengua mexicana. Guardián que fue de Tlatilulco, y puso por obra su célebre Templo. Religioso muy ejemplar y de conocida virtud, ilustró con sus obras en Romance, Latín y Mexicano la Provincia. Pone en el prólogo del Adviento con número de 16 sus obras...¹³¹

Después de estas palabras Vetancurt menciona las obras de nuestro fraile, que corresponden a la lista que el mismo Juan Bautista aporta en su Sermonario. Pero en ningún lugar de este apartado menciona Vetancurt las fechas de nacimiento, profesión o muerte de fray Juan Bautista. Tampoco aparece aquí el apellido Viseo.

El apellido Viseo ligado al nombre fray Juan Bautista aparece en otra parte del *Menologio* de Vetancurt.

El V.P. Fr. Juan Bautista, natural de México donde profesó en 14 de junio de 551, hijo de Juan Viseo de Lagunas y de María López, fue

desde su fundación hasta el presente año de 1764 y de todos los preladados, así nuestros reverendos padres comisarios como reverendos padres provinciales que han gobernado. Dispuesto y elaborado con la posible prolixidad y claridad por fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, predicador, notario y revisor por el Santo Oficio, archivero de esta santa Provincia y bibliotecario de este convento de México. Mss. Newberry Library (Chicago) Ayer Collection, folio 214.

¹³¹ Vetancurt, *Menologio franciscano de los varones más señalados que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa en su vida, ilustraron la provincia del Santa Evangelio de México*, México, Porrúa, 1871, p.140.

muy dado a la oración y contemplación. Padre espiritual de V.P. Sebastián de Aparicio, viviendo en Tlalnepantla estaba en oración, y se le dio a entender como el demonio en figura de Toro, tenía combates con el V.P. Aparicio, avisó a su Guardián y salieron a correrle, como se dice en la vida del V.P. murió con fama y olor de santidad en México, en el año de 604 en 4 de Diciembre.¹³²

Me parece que hay algunos motivos para dudar de que el fray Juan Bautista que escribió llevara por apellido Viseo. Enumero:

La fecha de nacimiento que fray Juan Bautista da en su Sermonario es 1555. Según Vetancurt fray Juan Bautista Viseo profesó en 1551, y nadie puede profesar sin haber nacido. Las fechas de profesión tampoco son coherentes. De la Rosa Figueroa da el 26 de julio de 1571, mientras que Vetancurt da la de 14 de junio de 1551. Hay pues veinte años de diferencia. La incoherencia cronológica se angosta en lo que se refiere a las fechas de muerte de fray Juan Bautista. Vetancurt la coloca en 1604, de la Rosa Figueroa en 1614 y Zulaica entre 1607 y 1613.

Además de la incoherencia cronológica mis razones para poner en duda que el apellido de fray Juan Bautista sea Viseo se resumen como sigue. En primer lugar me parece relevante el hecho de que ningún fraile mencionara su apellido en el caso de que fuera Viseo; Torquemada que fue alumno suyo tampoco lo menciona. Después está el hecho de que cuando Vetancurt habla de el fraile escritor llamándolo Cicerón de la lengua mexicana tampoco menciona el apellido y no hace referencia a otro hecho relevante; el de que fray Juan Bautista Viseo haya sido maestro de Sebastián de Aparicio. En la biografía que da Vetancurt de fray Sebastián de Aparicio curiosamente no menciona a fray Juan Bautista usando el apellido Viseo, sino que utiliza el nombre Juan Bautista de Lagunas¹³³ (lo

¹³² *Ididem*, p.123.

¹³³ *Ibid.*, p.17.

que se explica atendiendo al segundo apellido del padre de Juan Bautista Viseo). Tampoco encuentro mención alguna en los testimonios dejados por Juan Bautista acerca de la aparición del demonio en forma de Toro en Tlalnepantla, ni referencia a que haya vivido en esta población o establecido algún contacto con Sebastián de Aparicio.

El problema de la atribución de apellido empieza entonces en el apunte del padre de la Rosa Figueroa. Los datos que aporta acerca de la fecha profesión me parecen certeros, tomando en cuenta la fecha de nacimiento que fray Juan Bautista da en su Sermonario; pero sigo sin entender en qué lógica colocó el apellido Viseo a este Juan Bautista. Me parece además que Vetancurt en su *Menologio* se refiere a dos frailes puesto que habla de ellos en distintos apartados y en su texto no hay lugar a confusión.

En conclusión me parece que existen dudas razonables para pensar que el fray Juan Bautista que escribió las obras que me ocupan haya tenido el apellido Viseo. Me atrevo incluso a aventurar la hipótesis de que pudieron haber existido dos frailes que llevaran el nombre de Juan Bautista; uno apellidado Viseo, el maestro de Sebastián de Aparicio, y otro cuyos apellidos y origen aún desconocemos, el maestro de Torquemada y escritor prolijo. Ambos, si tal cosa es posible, nacieron en la Nueva España, profesaron en ella, pero con veinte años de diferencia, y murieron en los primeros años del siglo XVII. En este orden de ideas quizá la observación de Zulaica acerca de la posibilidad de que el apellido fuera Bautista y el nombre Juan me parece plausible.

Después de Zulaica, ningún otro historiador se ha preocupado por corroborar la afirmación anterior.¹³⁴ De cualquier forma, sigo pensando que el conocer el apellido no nos lleva a ninguna información adicional acerca de las intenciones de Juan Bautista al hacerse franciscano, o sobre los motivos que lo llevaron a abandonar el mundo para formar parte de una nueva familia. Cabe mencionar que, a partir de la conclusión de Zulaica, la mayoría de los autores que han tratado, incluso de manera marginal la obra de Juan Bautista han adoptado el apellido Viseo.¹³⁵ En lo personal, por lo anteriormente expuesto, prefiero seguir llamándolo sólo Juan Bautista y hablar de este fraile utilizando el nombre con el que él mismo decidió darse a conocer.

Sigamos con la familia del fraile. En el prólogo del *Sermonario*, Juan Bautista dice quiénes fueron sus maestros; quiénes lo iniciaron en el asunto del amor hacia los indios y el trabajo evangelizador. La primera mención corresponde al padre Fr. Francisco Gómez; de él dice Bautista:

¹³⁴ Aunque cabe aclarar que Miguel León Portilla se percató de la incoherencia cronológica respecto a las fechas señaladas para la muerte de Juan Bautista, pero concluyó que en la obra de Vetancurt había una errata, ya que Juan Bautista no pudo haber muerto antes de 1607 (fecha en la que publicaba un libro y dedicaba otro) y que se imprimió el año de 1604 por el de 1609. León Portilla, Miguel, "Estudio Introductorio", en *Libro de los Huhuehtlahtolli. Testimonio de la antigua palabra*, Reproducción Facsimilar, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, México, 1988, p.22:

¹³⁵ Es el caso de Miguel León Portilla y Gurría Lacroix. León Portilla, "Huehuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra" en Juan Bautista, *Huehuehtlahtolli*, ed. Librado Silva y Miguel León Portilla, México, SEP-FCE, 1991, p.25. Gurría Lacroix, "La acusación de plagiarío" en Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1975-1983, T.VII, p.57.

Por ser vivo el P. Fr. Francisco Gómez, no hago particular mención de él, mas de alabar y agradecer (en cuanto puedo) su buen celo en mover mi ánimo a que quisiese yo aprender (que no quería) la lengua mexicana. Porque siendo yo mozo, y viviendo juntos, con sus buenas y santas razones me persuadió muchas veces a que aprendiese esta lengua, y admitiendo yo (más por no parecer ingrato que por gana que tuviese yo de aprenderla) su caritativo ofrecimiento, fue notable la alegría y voluntad con que me leyó el arte.¹³⁶

Para cuando escribe Juan Bautista, su maestro ya es un hombre bastante grande y además está ciego. De él dice Mendieta que acompañó a Escalona a un viaje a Guatemala y que

...confesaba y predicaba a los mexicanos en su lengua mexicana, por ser uno de los que más profundamente la supieron la cual enseñó a muchos religiosos persuadiéndolos a que la aprendiesen para aprovechar a los indios, diciéndoles que era el oficio que Dios les tenía encomendado.¹³⁷

¿Por qué Juan Bautista no quería aprender la lengua de los indios si ésta era el mejor instrumento para predicarles? ¿Deseaba, acaso, cuando ingresó a la orden dedicarse a la predicación entre los indios? La respuesta a esta pregunta es, en primera instancia, negativa. ¿Se debe, pues, descartar la idea de que al ingresar a la orden, Juan Bautista participara del mismo furor evangélico que trajo a la Nueva España a otros franciscanos, como Martín de Valencia? Probablemente sí. Juan Bautista pertenecía a otra generación, menos entusiasta que la de los fundadores, pero que, gracias a las enseñanzas de éstos, terminó por dedicar su vida al trabajo de evangelizar.

Ya persuadido de aprender la lengua de los indios, Bautista continuó sus estudios. Tocó entonces el turno en la enseñanza de la lengua a Fray

¹³⁶ En estas palabras encontramos un argumento más para negar que el fraile fuera mestizo: el desconocimiento de la lengua de los indios.

García Icazbalceta, (1954) p.477.

¹³⁷ Mendieta, (1993) p.537.

Miguel de Zárate que también había sido su maestro en el "curso de Arte" y parte "de la teología"¹³⁸. Fue Zárate el que animó al núbil fraile a subir al púlpito

Fue el primero que me hizo subir al púlpito y predicarles [a los indios]; y para ayudarme me comunicó un cartapacio en que tiene cosas apuntadas para todo el año.¹³⁹

Continúa Bautista en su Sermonario:

"Después del P. Fr. Miguel de Zárate tuve por maestro al religiosísimo y bendito padre Fr. Hierónimo de Mendieta, siendo mi guardián en el convento de Huexotzingo. El cual llegó de España a esta ciudad de México, año de 54 por San Juan Bautista, cuando también vino el sr, Arzobispo D. Alonso de Montúfar, un año antes que yo naciese..."¹⁴⁰

Otro de los personajes citados en este prólogo es Fr. Juan de Torquemada. Fray Juan Bautista comenta que Torquemada era "discípulo mío y singular amigo..."¹⁴¹

Una vez que Juan Bautista acabó su noviciado e ingresó formalmente a la orden tuvo diversas responsabilidades en ella. Por Mendieta sabemos, que Juan Bautista fue guardián del convento franciscano de Texcoco.

138 García Icazbalceta, (1954) p.477

139 *Ibidem*, p.477..

140 *Ibid.*, p.477.

141 Esta referencia a Mendieta y Torquemada fue utilizada por varios historiadores ya que aporta algunos elementos respecto a la acusación de plagio que pesó sobre Torquemada durante un buen rato. Gurría Lacroix en un Estudio titulado precisamente "La acusación de plagio" comenta que si bien Juan Bautista entregó los materiales de Mendieta a Torquemada; éste los retrabajó de tal manera que no se puede afirmar que la obra sea la misma. Por su parte, Cecilia Frost, comentó en el Homenaje a Edmundo O'Gorman, y estoy de acuerdo con ella, que semejantes acusaciones olvidan que, en la vida de una comunidad como la franciscana, las obra que se producen en ella no son propiedad de individuos, sino de la comunidad misma; además es cuestionable el aplicar un criterio de propiedad intelectual que no corresponde a la época.

En Texcoco, Juan Bautista se involucró en la vida de la comunidad cercana. Mendieta habla del empeño de nuestro fraile en el cuidado de su feligresía al hablar de una "gran pestilencia" mezclada con sarampión, paperas y tabardillo.

Y para que mejor esto se entienda, pondré ejemplo en lo más cercano, contando lo que se hizo en la ciudad de Tezcoco, media legua de un ermitorio en donde yo estoy. El padre Guardián de aquel convento, llamado Fr. Juan Bautista, en el principio de esta pestilencia (cuya fuerza habrá durado por espacio de dos meses) se previno de la medicinas y recato que le pareció convenir. Y luego como los indios venían a confesarse (porque ellos, en dándoles el mal acuden con presteza por su pie, o traídos a cuestras por sus parientes, o en andillas, o como mejor puedan a la confesión), tenía aparejados barberos, que en confesándose luego los sangraban en la portería del convento, y allí reposaban un rato, y luego se les daban jarabes de cañafistola y agua templada, y lamedores a los que había menester por la mucha tose.[...] A los más necesitados daba el padre guardián carne de membrillo y otras conservas y regalos que hizo traer en cantidad de México.¹⁴²

Mendieta se muestra sorprendido y alaba la diligencia del guardián del convento

Qué de ángeles acudirían en ayuda y esfuerzo de este ministerio! Porque de otra suerte ¿Qué fuerzas de hombres bastarían para cumplir con tantas y tan diversas necesidades, mayormente teniendo dentro del convento caídos algunos religiosos?¹⁴³

Hasta este momento, el trabajo de Juan Bautista es meramente pastoral: administra sacramentos, cuida de su convento y de los enfermos cuando los hay. Pero, hasta donde sabemos, no se ha dedicado a escribir. Situación explicable; es difícil escribir cuando las preocupaciones cotidianas de un convento, con pueblos de visita alrededor y a su cargo, abruman al guardián. Lo abruman, pero al mismo tiempo, lo dotan de la

¹⁴² Mendieta, (1993) p.516.

¹⁴³ *Ibidem*, p.515-516.

experiencia que después se verá reflejada en las obras encaminadas a ayudar al trabajo pastoral de sus compañeros.

Juan Bautista en Tlatelolco.

No es gratuito que la mayoría, si no toda la literatura franciscana producida en el siglo XVI haya salido del Convento de Tlatelolco. Desde su fundación, este convento había albergado a los frailes más educados de la Nueva España. A un costado de este convento, se encontraba el Imperial Colegio de Indios de Santa Cruz de Tlatelolco. Fundado en 1536, el proyecto original del Colegio de Santa Cruz estaba encaminado a la formación de una élite indígena que, deseaban los franciscanos, acabaría conformando un clero local cristiano, cuyo mensaje sería mejor asimilado por la población india¹⁴⁴. En el Colegio de Tlatelolco convivían frailes de la talla de Giberti, Sahagún y Oimos con los indios sus discípulos que terminaron conociendo a fondo la cultura de los nuevos señores. La convivencia entre los indios educados y sus maestros permitió acelerar la solución de algunos de los problemas de comunicación que impedían a los evangelizadores realizar su labor. A la par del trabajo escolar realizado en este Colegio se produjeron un buen número de obras algunas de doctrina, otras de índole más pragmática como diccionarios bilingües y otras más relacionadas con las indagaciones de los frailes acerca de las costumbres de los pueblos indios. Todas estas obras en conjunto permitían aumentar el conocimiento de las costumbres, religión y lengua de los indios, de tal

¹⁴⁴ Diversos autores han centrado sus estudios acerca de la evangelización en el análisis de la historia y de los programas educativos del Colegio de Santa Cruz. Es el caso de Ricard, Kobayashi y Sonia Corcuera.

suerte que el trabajo evangelizador se realizó con mucho mayor precisión que en los primeros años.

La historia del Colegio de Tlatelolco es azarosa, e incluye más desilusiones que éxitos. Epidemias, mala administración de los indios, pérdida de favores reales, ruina y reconstrucción acabaron por encaminar al Colegio al abandono de la idea que lo impulsó. El Colegio acabó siendo durante la Colonia sólo una escuela elemental.

Si bien es cierto que para cuando Juan Bautista llegó a Tlatelolco en 1598¹⁴⁵, los mejores años del Colegio habían acabado, éste aún vivía. Luego del fracaso del régimen de los indios, el mismo Sahagún había llegado y permanecido en la dirección del Colegio hasta su muerte en 1590.¹⁴⁶ Dice d' Olwer que Sahagún recompuso, hasta donde pudo, el funcionamiento del Colegio. Fueron precisamente los años en los que estuvo a cargo del mismo, los dedicados a pulir y mejorar su *Historia*.¹⁴⁷

En Tlatelolco, Juan Bautista entró en contacto con los indios más afamados, y tuvo a su disposición, tanto la Biblioteca del convento como las obras manuscritas que sus hermanos habían dejado en él. De esta forma, Juan Bautista conoció la obra de Sahagún, lo que es evidente en el cuerpo de la *Advertencias*, además de las crónicas de su propia orden,

¹⁴⁵ Zulaica, (1939) p.212-222.

¹⁴⁶ Nicolau, d Olwer, Luis, *Fray Bernardino de Sahagún*, México, DDF, 1990, p.125.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p.125.

Sahagún permaneció en el Colegio de Tlatelolco hasta su muerte, en 1590.

Nicolau d Olwer, (1990) p.125.

García Quintana, López Austin, Prólogo a Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, CNCA, 1989 p.20.

como al de Motolinía y Mendieta. En Tlatelolco pues, Bautista tuvo los medios necesarios para dedicarse a escribir. En efecto, en Tlatelolco están fechadas las dos obras que me ocupan y las demás que escribió.

Juan Bautista mantuvo relaciones estrechas con los alumnos sobresalientes del Colegio que todavía vivían. Como era un hombre de comunidad, dispuesto a reconocer que el trabajo que firmaba no era sólo suyo; sino que se había valido del trabajo y ayuda de los demás; hoy conocemos los nombres y actividades de algunos indios de Tlatelolco. La lista de los ayudantes de Bautista es larga y ha sido citada por Ricard, Kobayashi, León Portilla, Weckman y otros. Antonio Valeriano es uno de los más famosos alumnos de Juan Bautista.¹⁴⁸

Las obras

Es el momento de hablar de las obras que escribió o que han sido atribuidas a Juan Bautista. García Icazbalceta proporciona una lista, la enumeraré a continuación, para después hacer un comentario general de las mismas.

Enumero primero las que según este autor pertenecen al fraile pero están desaparecidas:

1. *Indulgentia ac peccatorum remissiones a Summis Pontificibus concessae regularibus et eiis etiam qui eorum gaudent Privilegiis. Collectae et excussae cura et studio Patris Patris Ioannis Baptistae,*

¹⁴⁸ Prácticamente no hay estudio sobre los franciscanos del siglo XVI que no cite o transcriba una carta que Valeriano escribió, en buen latín, a Juan Bautista. Unos lo hacen para demostrar cuán bien dominaban los indios esta lengua y otros para hablar de la estrecha alianza entre los indios y los frailes.
Weckman, Luis, *La herencia medieval en México*, México, El Colegio de México, 1984, T.II, p.604.
Osorio Romero, Ignacio, *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM, IIF, 1990, p.XXXIV-XXXV.

Minoritae, Sacrae Theologiae lectoris, et provinciae Sancto Evangelii diffinitoris

2. *Catecismo breve en lengua mexicana y castellana el cual contiene lo que cualquier cristiano, por simple que sea, está obligado a saber y obrar para salvarse.*

3. *Breve tratado de aborrecimiento del pecado que se intitula Tepiton Amuxtli*

4. *Hieroglíficos de conversión donde por estampas y figuras se enseña a los naturales el aborrecimiento del pecado y deseo que deben tener al bien soberano del cielo.*

5. *Espejo espiritual que en lengua se intitula Teoyoticatezcatl. Donde se enseñan las cosas que está obligado el hombre a amar, con lo cual cumple la ley de Dios; el premio de los que la guardan y el castigo de los que la quebrantan.*

6. *Las indulgencias que ganan los cofrades del Cordón.*

7. *La vida y muerte de los tres niños de Tlaxcala que murieron por la conversión de la fe: según que la escribió en romance el P. Fr. Toribio de Motolinia.¹⁴⁹*

8. *La doctrina cristiana dividida en por los días de la semana con oraciones para cada día.*

9. *Oraciones muy debotas a la Santísima trinidad divididas por los días de la semana.*

Estas son las obras que García Icazbalceta consideró perdidas. A continuación enlisto las que, al menos García Icazbalceta conoció o vio en algún momento.

10. *Huehuehtlahtolli que contiene las pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos y a sus hijas, y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política.¹⁵⁰*

11. *La vida y milagros del glorioso y bienaventurado S. Antonio de Padua de la Orden de N.S.P.S. Francisco, primer lector en teología y predicador general desta Seráfica Religión.*

¹⁴⁹ En realidad, esta obra pertenece a otro Juan Bautista, ver más en *Revista Abside*, V, num.2, 1945.

¹⁵⁰ De esta obra existen actualmente dos ejemplares. Uno está en la Biblioteca Brown de Providence, la Biblioteca Benson de Austin cuenta con un microfilm de aquel ejemplar.

12. *De la miseria y brevedad de la vida del hombre y de sus cuatro postrimerías.*

13 *Confesionario en lengua mexicana y castellana, con un aparejo para los que reciben la santa Eucaristía: donde también (con resolución) se trata de los admirables efectos deste admirable Sacramento.*¹⁵¹

14, 15. *Primera y segunda parte de Advertencias para los ministros de naturales. Donde se reducen a prácticas muchos casos particulares que en sus confesiones se ofrecen. Trátase también en ellas del oficio del párroco, y de la obligación que tiene, y muchas cosas pertinentes a particulares privilegios de que pueden usar y usan las órdenes mendicantes.*¹⁵²

14. *Sermonario en lengua mexicana...*¹⁵³

De las obras conocidas por Icazbalceta, sólo conozco las tres últimas y el *Huehuehtlahtolli*. No obstante que en este trabajo no me dedique a analizar todas las obras conocidas de Juan Bautista me parece que es necesario hacer un comentario acerca de los *Huehuehtlahtolli*. Aclaro que no lo haré sobre el *Sermonario* ya que éste no está traducido al español; su extensión y probable complejidad rebasan con mucho los límites de este estudio.

Los *Huehuehtlahtolli* que están firmados por Juan Bautista no fueron recopilados por él, sino que nuestro fraile hizo las veces de editor de estas narraciones. Originalmente, estos discursos habían sido recopilados por otros frailes tanto franciscanos como de otras órdenes. Recientemente Librado Silva y Miguel León Portilla se dieron a la tarea de traducirlos el primero, y de ayudar a su publicación el segundo. El resultado es una

¹⁵¹ Existen varios ejemplares de esta obra en la Biblioteca Nacional de México y otro en la Benson de Austin, Texas.

¹⁵² Existen algunos ejemplares de esta obra guardados en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.

¹⁵³ La biblioteca Benson de Austin tiene el ejemplar de García Icazbalceta y el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, cuenta con otro.



edición facsimilar editada para la conmemoración del V Centenario del Encuentro de dos Mundos y otra destinada a un público amplio, y en especial a maestros de la SEP.

En el "Estudio Introdutorio" a la edición facsimilar Miguel León Portilla habla de los posibles Orígenes los huehuehtlahtolli. Afirma este autor que su existencia se remonta probablemente a la época tolteca (que ubica entre los siglos X y XII d.C.) y que originalmente se encontraban contenidos en los libros indígenas conocidos como *amoxtli*. Señala el autor que fueron precisamente los frailes quienes se dieron a la tarea de transcribir el contenido de los libros dando así lugar a sus versiones escritas con alfabeto latino. Del análisis de este autor destaca el hecho de que los frailes encontraron en los huehuehtlahtolli un alto contenido moral que consideraron era de gran utilidad para el trabajo de conversión de la población indígena. De esta manera, y precisamente gracias a esta identificación, los huehuehtlahtolli no fueron prohibidos, como sucedió con otros cantos, especialmente los dedicados a los dioses, sino que se fomentó su publicación y posterior difusión¹⁵⁴.

León Portilla y Librado Silva establecieron que los *Huhuehtlatolli* publicados por Juan Bautista correspondían a una recopilación hecha originalmente por Fray Andrés de Olmos. Dicha recopilación formaba parte de el *Arte de la Lengua Mexicana* que el fraile había elaborado¹⁵⁵. Algunos

¹⁵⁴ León Portilla, Miguel, (1988)p.12.

¹⁵⁵ Los huehuehtlahtolli recopilados por Olmos aparecen en algunos manuscritos que aún se conservan del *Arte de la Lengua Mexicana*. No me fue posible corroborar esta afirmación pero León Portilla afirma que aparecen precedidos por el siguiente título: "Capítulo Octavo. De las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas".

manuscritos de esta obra se encontraban en el Colegio de Santa Cruz, y de ahí los rescató Juan Bautista para editarlos.¹⁵⁶

Por su parte, Librado Silva realizó el trabajo de comparación entre los originales de Olmos y la edición de Juan Bautista. De esta forma, en la edición de la SEP están entre corchetes los comentarios o añadidos que al original agregó nuestro fraile.

El entusiasmo que el contenido de los huhuehtlatolli generó en los frailes ha sido comentado desde diversos puntos de vista.

En el prólogo a la edición de la SEP Miguel León Portilla dice que el entusiasmo de los frailes se debió al alto contenido moral de estos discursos y a la semejanza del discurso moral náhuatl con el cristiano. León Portilla define a los huhuehtlatolli como "composiciones que dan testimonio de ancestral sabiduría" son -dice- "la antigua palabra". Respecto al contenido afirma que éste "conciérne a los principios y normas vigentes en el orden social, político y religioso del mundo náhuatl". Generaliza la descripción diciendo que los huhuehtlatolli son "la expresión más profunda del saber náhuatl acerca de lo que es y debe ser la vida humana en la tierra."¹⁵⁷

Por su parte Kobayashi concuerda con la idea de que los frailes no rechazaron de entrada las costumbres de los indios en lo que se refiere a la organización de los gobiernos, y a la vida intradoméstica; en su opinión lo único que estaba radicalmente equivocado era la religión. Según Kobayashi "...lo que deseaban los franciscanos en cuanto al futuro de las

*Ibidem.*p.16.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.26.

¹⁵⁷ *Ibid-*, p.31-40.

comunidades era conservar todo lo preexistente menos el espíritu pagano idolátrico que lo nutría sustituyéndolo por el cristiano".¹⁵⁸ Dentro de lo preexistente, una de las cosas que más impresionó a los frailes fue el encontrarse con que los huehuehtlahtolli contenían "los puntos fundamentales del hombre culto, su vida, su destino, llegando muchas veces a revelar pensamientos verdaderamente profundos en torno a esos temas". Añade que los huehuehtlahtolli permitieron a los frailes admirar "el tesoro espiritual y moral de sus discípulos".¹⁵⁹ Finalmente este autor afirma que los huehuehtlahtolli demuestran que "los mexicas tenían el mismo aprecio que nosotros por los temas fundamentales sobre el hombre, la vida humana y la moral".¹⁶⁰

Por su lado, Serge Gruzinski, analiza los huehuehtlahtolli desde un punto de vista un poco menos impresionado y afirma que es posible ubicarlos dentro de la tradición oral del Centro de México como aquellos "elegantes discursos que trataban sobre las más diversas materias: el poder, el círculo doméstico, la educación y los dioses"¹⁶¹. Añade este autor que los huehuehtlahtolli eran más bien patrimonio de los nobles, mientras que el resto de los cantos estaban en manos de la mayoría de la población.

Es claro que la sola descripción de qué son los huehuehtlahtolli no nos ayuda a indagar sobre las razones de la fascinación que sintieron los frailes por este tipo de discursos. Menos aún, el porqué Juan Bautista, en los albores del siglo XVII siguió considerando de utilidad el publicarlos.

¹⁵⁸ Kobayashi, (1985) p.212.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p.53.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.53.

¹⁶¹ Gruzinski, (1991) , p. 18.

Juan Bautista parece ser un hombre preocupado por el comportamiento de los nuevos cristianos. Una buena parte de su obra apunta a lograr que los indios ya convertidos lleven una vida auténticamente cristiana. Que sigan al pie de la letra los mandamientos, pero más allá de ellos, que su comportamiento cotidiano se guíe por los lineamientos morales que se expresan con toda claridad en los *huehuehtlahtolli*.

El prólogo de Juan Bautista a su edición de los *huehuehtlahtolli* es significativo en cuanto que tiende a reforzar un argumento que estaba presente en la labor misionera franciscana: el de que los indios no eran bárbaros y que tenían, al igual que cualquiera de las naciones civilizadas "policía" suficiente para organizar la vida social de las comunidades en las que habitaban. Después de haber descrito en algunas páginas la forma en la que los indios elegían a sus gobernantes, Bautista llega a la siguiente conclusión

...se entenderá que los Indios antiguos tenían mucha policia en su gobierno, y alcanzavan mucho de moralidad.¹⁶²

Esta "policía" no sólo estaba presente en el ámbito social, sino también en el familiar, y la existencia de ciertos *huehuehtlahtolli* demostraba que así era.

La admiración de los frailes por las rígidas costumbres de los pueblos indios los llevaron a aceptar, de entrada, que no toda la sociedad india estaba tan corrompida como, a sus ojos, lo estaba la religión.

Se buscaba mantener, muy probablemente, todo aquello que no contradijera abiertamente los preceptos cristianos de vida. En este asunto han concordado diversos estudiosos, aunque recientemente se ha puesto

¹⁶²

Bautista, *Huehuehtlahtolli*, Tlatelolco, México, 1600, f.6.

en duda la efectividad práctica de dichas ideas. Por ejemplo Louise Burkhart ha demostrado cómo esta aceptación prematura de las costumbres de los indios fue producto más bien del desconocimiento del sistema moral más amplio en que estaba basado. Un sistema en el que cada cual tenía bien especificado cuál era su lugar dentro del cosmos, y que no se ajustaba a las definiciones morales cristianas de vicios y virtudes, en las que según la autora se dividían los aspectos morales de manera radical¹⁶³. En el sistema moral prehispánico, la transgresión consistía no tanto en hacer lo contrario, sino en salirse del sitio natural al cual se estaba asignado.¹⁶⁴

El problema que se presenta a los historiadores es el de saber en qué medida los frailes franciscanos estaban enterados de que en efecto, la conducta moral que ellos consideraban positiva no se derivaba de los mismos principios a los que ellos estaban acostumbrados y defendían.

De cualquier forma, el entusiasmo de los frailes por los huehuetlahtolli es patente. En estos discursos los frailes encontraron semejanzas con el sistema moral cristiano y decidieron utilizarlas en el trabajo evangélico. Si la identificación estaba o no equivocada, los frailes del XVI, no parecen haberse preocupado por el asunto.

¹⁶³ Burkhart, (1989) p.26.

¹⁶⁴ Burkhart afirma que para los nahuas la moralidad estaba relacionada con el afán de mantener el orden del universo mismo. Según ella actuar inmoralmente era sinónimo de "perturbar el orden, promover decadencia sobre cohesión, al azar sobre la continuidad..." añade que para los nahuas, el "establecimiento y la preservación del orden es la primera obligación moral y motivación del sistema ético".

Ibidem, p. 29.

En el caso de Juan Bautista me parece que la intención al publicar los *huehuehtlahtolli* es la de demostrar que los indios tenían policía. Que eran seres capaces de ser buenos cristianos y de compartir con el resto de sus correligionarios los beneficios de esta religión.

Se plantea la disyuntiva evangélica. Qué hacer con las semejanzas: buscar una conversión absoluta y sincera, basada en la cabal comprensión del mensaje cristiano o conformarse con que la participación indígena de la religión cristiana se diera un poco por cansancio y repetición; procurando perseguir en la medida de lo posible las desviaciones que remitieran más directamente al pasado religioso idolátrico y enemistado radicalmente con el cristianismo. Esto plantea, por un lado, el asunto de qué tan sincera y radical era la conversión de los indios; y por el otro el de cómo veían los frailes a la vuelta de los años, el resultado de su propia labor evangélica.

Es necesario decir que al hablar sobre la asimilación del mensaje cristiano por parte de los indios, la historiografía de la evangelización ha dejado un poco olvidado el análisis de la participación indígena en las actividades religiosas nuevas. No hay a la fecha un estudio de las cofradías indígenas, por ejemplo. Aunque se han llevado a cabo importantes esfuerzos, hay que decir que éstos no buscan ahondar en el conocimiento de la religiosidad de los indios durante la colonia, sino encontrar en las manifestaciones religiosas coloniales, pistas que, a manera de huellas, guían los detectivescos pasos de los historiadores hacia los misterios de la religión prehispánica.

¿Qué buscaba Juan Bautista al publicar estos *Huehuehtlahtolli*? La respuesta es amplia, tan grande como la obra misma del fraile. Sin duda

buscaba generar y mantener en los indios la conducta de todo buen cristiano. Una conducta que no sólo se guiara por los preceptos del Decálogo, sino que fuera más allá, que llevara esos preceptos a la vida cotidiana, que rigiera las relaciones más íntimas, además de las familiares y las sociales. Me parece que la publicación de los Huehuetlahtolli forma parte de un proyecto mucho más amplio, uno que incluye sermones, confesiones y advertencias.

Sermonario, Confesionario y Advertencias para los Confesores de Indios

"Todo este tiempo he deseado ver impreso un sermonario, por donde poder predicar a estos naturales", son las palabras con que empieza el prólogo del *Sermonario*. "Y viendo que no salía a la luz, procuré reunir mis estudios y los ajenos de religiosos de esta mi provincia del Santo Evangelio..." Luego de hablar de las dificultades que implica la empresa que está por enfrentar comenta que, para llevarla a buen término, se valió también de un buen número de indios, todos ellos alumnos del Colegio de Tlatelolco.¹⁶⁵

En el Prólogo de las *Advertencias para los confesores* Juan Bautista habla de aquello que lo movió a complementar la obra del *Sermonario* con ellas.

Dice:

Algunas cosas destos naturales desconciertan gravemente y causan escrupulos en los animos de sus ministros y aun a algunos los han retrahido deste ministerio apostolico; las quales miradas con pia

¹⁶⁵

La lista que Juan Bautista proporciona en este punto ha servido a muchos para indagar sobre la vida de los indios de Tlatelolco, sobre todo porque algunos de los personajes que menciona nuestro autor fueron también ayudantes de Sahagún.

afección y consideración del poco talento de algunos, causan por una parte lastima, y por otra parte ponen en nuevo brio y pecho cristiano, para ocuparse en instruirlos y alumbrarlos en el conocimiento de Dios, provecho y salvación de sus almas. Animense pues los obreros evangelicos a trabajar en esta viña del Señor, y lean los siguientes apuntamientos, que con estos mediante nuestro Señor, podran quietar sus consciencias, y trabajar fructuosamente en esta viña.

Hay dos caminos para enfrentarse al trabajo evangélico, el primero está guiado por el desánimo, a él pertenecen los desconcertados y los escrupulosos; el segundo camino, en cambio, es el de los obreros, el de los que no se dejan llevar por el desánimo ni se derrotan ante las cosas que "desconciertan" de los naturales. A este segundo grupo pertenece Juan Bautista.

Las palabras anteriores fueron escritas en los últimos años del siglo XVI. Desde la llegada de los primeros franciscanos habían pasado más de setenta años. El conocimiento que se tenía de las costumbres, lengua y religión de los indios había crecido con el paso de los años. Entonces, algunos de los casos más sonados de procesos contra indios idólatras habían terminado y estaban muertos los promotores de los juicios. ¿Por qué entonces escribir un Sermonario y unas Advertencias para confesores y un Confesionario? ¿Cuál era la causa del desconsuelo de algunos?

Sonia Corcuera, en un libro de aparición reciente, intenta dar una explicación a este desconcierto. Afirma esta autora que la evangelización dio giro dramático debido a varios factores. Por un lado la realización del Concilio de Trento y el afán de éste de uniformar el contenido doctrinario de la práctica catequística provocó que la catequesis novohispana se "burocratizara" por ponerle un término actual. Dice esta autora que la escasa comprensión del mensaje evangélico por parte de los indios generó desánimo entre un buen número de frailes. Por otro lado, el desgaste de

las órdenes en la constante lucha contra el clero secular, había impedido el cabal cumplimiento de las aspiraciones que habían tenido a su llegada. Destaca además la constante crisis demográfica en que se vio sumida la población indígena desde la llegada de los españoles.

Según Corcuera, el desánimo de los frailes se explica por el escaso interés que, al cabo de unos pocos años, mostraban los indios por seguir al pie de la letra el mensaje cristiano que los primeros frailes les habían querido enseñar. La pregunta es si un fraile como Juan Bautista, militante de su orden, estaba dispuesto a dejarse llevar por el desánimo.

La situación parece clara, los indios están evangelizados, pero no todo lo bien y con la claridad que los primeros misioneros supusieron o vieron en ellos, quizá deslumbrados por los logros iniciales, o por el deseo de ver realizados sus proyectos. Juan Bautista tiene la experiencia pastoral suficiente para, ya sea desde el púlpito, en el Colegio o con sus obras, promover y vigilar que los indios tengan, el comportamiento moral que se espera de todo buen cristiano.

Capítulo 4

Confesionario en lengua mexicana y castellana.

Qué es un confesionario, qué es este confesionario, para qué hacer un confesionario, para qué quieren los franciscanos del siglo XVI y XVII un confesionario, cómo se enmarca la existencia de los confesionarios en el proyecto de conversión de la población indígena que desarrollaban los frailes desde su llegada a la Nueva España. Qué hace diferente este confesionario del otro confesionario de la orden, a la sazón el de Molina. Finalmente cuál es el contenido de este confesionario y cómo se relaciona con el resto de la obra de Fray Juan Bautista. Todas estas son cuestiones que abordaré en este capítulo.

Confesionario.

Ante todo y sobre todo, un confesionario es un libro de carácter pragmático, su existencia no se entiende ni se justifica sin la actividad para la cual está escrito; es un manual, por lo tanto su contenido debe responder a la realización de una actividad determinada; en este caso el sacramento de la penitencia. Un confesionario no tiene solamente las preguntas que ha de hacer el confesor al penitente durante una de las etapas del sacramento, la segunda, es decir la confesión, sino que también encontramos en él reflexiones del autor y oraciones para los fieles. Se trata de asegurar que el sacramento de la penitencia se haga con los requerimientos y la preparación espiritual que la participación en él implican.

Tanto el *Confesionario* como las *Advertencias* son manuales dedicados a abundar sobre las particularidades del sacramento de la penitencia; es por eso que, antes de analizarlos, considero útil hablar del sacramento de la penitencia.

El sacramento de la penitencia.

La penitencia tiene varias connotaciones para los fieles católicos. Existe la penitencia como virtud¹⁶⁶, la penitencia entendida como sacramento y la penitencia identificada con el acto de restitución, este último es el sentido con el que comunmente se le conoce, "en el pecado lleva la penitencia" o sea, el pecador paga las consecuencias de su pecado al cometerlo.

No hay penitencia sin pecado, el que no peca no hace penitencia. El pecado puede ser una negativa radical que rechaza el amor de Dios, o un conglomerado de pequeñas negativas que varían según las circunstancias.¹⁶⁷ De cualquier forma, el pecado aleja y enemista al hombre con Dios. Dios en cambio no se enemista con el hombre al punto de condenarlo para siempre sino que le da la posibilidad de reconciliarse, esta posibilidad es, entre otras cosas la penitencia. El aspecto singular del catolicismo con respecto al pecado, es que la reconciliación se da a través de Cristo, de su presencia en la tierra y de que su sacrificio en la Cruz signifique la posibilidad de redención para la humanidad. "La autorrevelación de Dios en Jesús lo que proclama en primer término es el

¹⁶⁶ Diccionario de conceptos teológicos, p. 213.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 212.

amor incondicional de Dios al hombre, al pecador, mostrando así a Dios como el que siempre perdona y reconcilia."¹⁶⁸

El Concilio de Trento remarcó, ante los embates protestantes, las particularidades reconciliatorias del sacramento de la Penitencia:

Si tuviesen todos los regenerados tanto agradecimiento a Dios que continuamente conservasen la santidad que por su beneficio y gracia recibieron en el Bautismo, no habría sido necesario que se hubiese instituido otro sacramento distinto de éste para lograr el perdón de los pecados. Mas como Dios, abundante en su misericordia, conoció nuestra debilidad; estableció también remedio para la vida de aquellos que después se entregasen a la servidumbre del pecado, y al poder o esclavitud del demonio; es a saber, el sacramento de la Penitencia, por cuyo medio se aplica a los que pecan después del bautismo, el beneficio de la muerte de Cristo.¹⁶⁹

El sacramento de la penitencia está dividido en tres partes: contrición, confesión y satisfacción. Como los otros sacramentos éste también tiene sustancia y forma. La sustancia son los actos del penitente y la forma las palabras de absolución del confesor.¹⁷⁰

Penitencia como virtud

El arrepentimiento es "el acto esencial de la penitencia como virtud". Es la actitud correcta del hombre hacia el pecado.¹⁷¹ Este arrepentimiento implica, y especialmente desde el Concilio de Trento, el aborrecimiento

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 212.

¹⁶⁹ Iglesia Católica Romana, (1787) pp.191-195.

¹⁷⁰ "Enseña además el santo Concilio, que la forma del Sacramento de la Penitencia, en lo que principalmente consiste su eficacia, se encierra en aquellas palabras del ministro: *ego te absolvo*, etc. A las que se añaden ciertas preces por costumbre de la santa Iglesia..." "Son empero como su propia materia los actos del mismo penitente; es a saber la Contrición, la Confesión y la Satisfacción; y por lo tanto se llaman parte de la Penitencia..." "Mas la esencia y efecto de este Sacramento, por lo que toca a su virtud y eficacia, es sin duda la reconciliación con Dios..."

Ibidem., 197-198.

¹⁷¹ Diccionario de conceptos teológicos, p. 213

absoluto del pecado además de la voluntad de no volver a pecar, lo que se desprende del propósito de abandonar la vida que se ha llevado hasta el momento mismo del arrepentimiento. Un arrepentimiento perfecto es suficiente, incluso según Trento, para lograr el perdón y la misericordia divina. El arrepentimiento perfecto y el propósito de no volver a pecar que se generan en el fiel gracias a la existencia de un profundo amor a Dios se conoce como *contrición*.

la contrición... es un intenso dolor y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante.

Declara pues este santo Concilio, que esta contrición incluye no sólo la separación del pecado, y el propósito y principio efectivo de una vida nueva, sino también el aborrecimiento de la antigua.¹⁷²

En condiciones ideales, el sacramento de la penitencia implica la existencia previa de la penitencia como virtud, es decir de la *contrición*, sin embargo es un hecho para la iglesia que alcanzar esta virtud no es lo más común entre los fieles, y que un buen número de ellos se arrepiente de sus pecados más por el temor al castigo divino, al infierno, que por el aborrecimiento del pecado como ofensa al creador; esta situación es conocida como *atrición*.

De los siete sacramentos que, como vimos, son una forma particular de comunicar la gracia divina a los fieles, el sacramento de la penitencia es un sacramento de reconciliación con Dios que se da a través de la Iglesia; es como lo califica el Concilio de Trento, una "segunda tabla después del naufragio".¹⁷³ Si bien los canones tridentinos se dieron con posterioridad al

¹⁷² Iglesia Católica Romana, (1887) pp.199-201.

¹⁷³ *Ibidem*, p.223-229.

arribo de los misioneros franciscanos; estas concepciones, por ser dogma de la Iglesia Católica, eran compartidas por ellos. Por ejemplo Sahagún en las *Adiciones*, señala lo siguiente: "... todos los bautizados si cometen algún pecado mortal, caen entonces en las manos del Diablo, pierden la gracia de Dios, y para que se puedan salvar les es muy necesario el sacramento que se llama Penitencia".¹⁷⁴

El sacramento de la Penitencia y el de la Eucaristía van ligados a partir de los señalamientos de San Pablo de que la eucaristía debía de ser la "fiesta de los reconciliados" y de que debía recibirse en forma digna; entonces la penitencia se volvió el camino de reconciliación que prepararía a los fieles para la comunicación con Dios; se impuso pues, la necesidad de una reconciliación previa.

El sacramento de la penitencia. Historia.

Aunque la práctica de una confesión individual y privada se había establecido en algunos lugares de Inglaterra e Irlanda en los primeros siglos del cristianismo;¹⁷⁵ la "penitencia era más bien una ceremonia pública que se reservaba a los pecados más graves y su práctica no estaba sujeta a un calendario regular..."¹⁷⁶ El IV Concilio de Letrán (1215) estableció la obligatoriedad de los fieles de participar en el sacramento de la penitencia por lo menos una vez al año y confesar sus pecados individuales en privado.

¹⁷⁴ Sahagún, (1993) p.11.

¹⁷⁵ Diccionario de Espiritualidad, Penitencia,...p.134.

¹⁷⁶ Corcuera, (1994) p.78-79.

Como ya dijimos, el Concilio de Trento enfatizó el carácter sacramental de la penitencia y con ello el hecho indudable de que Cristo la había instituido. Cristo heredó a sus apóstoles la facultad de *ligar y desligar* los pecados de los hombres en la tierra, y de perdonarlos; esta facultad pasó a los obispos y de ahí a los sacerdotes confesores.

El señor pues, estableció principalmente el Sacramento de la Penitencia cuando, resucitado de entre los muertos, sopló sobre sus discípulos y les dijo: *recibid el espíritu santo: los pecados de aquellos que perdonareis, les quedan perdonados, y quedan ligados los de aquellos que no perdonareis.*¹⁷⁷

En resumen: el sacramento de la Penitencia, instituido como obligatorio a partir del siglo XIII, es un sacramento de reconciliación con Dios que implica la previa existencia de un pecado, sea éste en forma de alejamiento de Dios o de rompimiento de un precepto. Implica además la existencia de un cierto arrepentimiento por parte del pecador, al menos de la conciencia de que se ha hecho mal. Por medio del sacramento Dios juzga y después reconcilia al pecador con él y con su iglesia.

Para que haya penitencia, el pecador debe saber que en efecto lo es, que ha cometido un pecado; al ser un sacramento de reconciliación implica que había una condición previa, de conciliación, que se ha suspendido por el cometimiento mismo del pecado; en pocas palabras, implica que no puede haber ni arrepentimiento, ni sacramento, ni reconciliación si el pecador no sabe que ha pecado.

Esto es particularmente interesante en el caso de una población que, como la población indígena del siglo XVI, o estaba por convertirse o tenía

¹⁷⁷ Iglesia Católica Romana, (1787) p.191-195

realmente muy poca experiencia en la vida cristiana. Participar en este sacramento necesariamente implica el ser cristiano bautizado.

Es de advertir que la penitencia no era sacramento antes de la venida de Cristo, ni tampoco lo es después de ésta, respecto de ninguno que no haya sido bautizado.¹⁷⁸

Más adelante se verá que la participación debe darse también en otras y especiales circunstancias que implicarán un convencimiento profundo de lo que se está haciendo y del porqué se está haciendo.

Penitencia y evangelización.

En la historiografía de la evangelización el tema de la vida sacramental de los indios no ha sido uno de lo más privilegiados. Generalmente el estudio de este aspecto se ha centrado en los trabajos hechos por miembros de las órdenes que la realizaron, por ejemplo este es el caso del trabajo de Francisco Rodríguez, que se dedica a los aspectos del derecho canónico relacionados con la labor franciscana. Otra parte de la literatura al respecto se encuentra en los prólogos de la obras de índole confesional, particularmente en el Prólogo al Confesionario de Molina; pero dadas las características de éstos, los estudios no dejan de ser introductorios¹⁷⁹. Están además los historiadores que han trabajado con confesionarios, advertencias o tratados de idolatría, tomándolos más bien como fuentes para ahondar en el conocimiento de la religión prehispánica. Por último, están los trabajos como los de Sonia Corcuera que me parecen de los pocos que se han planteado este tipo de obras como tema de investigación

¹⁷⁸ *Ibidem*, p.191-195.

en sí mismo. En este último grupo también podemos incluir los trabajos de Gruzinski y de Louise Burkhart, a continuación diré por qué.

Estos trabajos tienen un punto en común. Si bien hablan de la confesión, no analizan la práctica de ésta como una de las partes de un sacramento, sino que la aíslan de éste para hablar solamente del segundo momento del sacramento, es decir de la confesión, del momento en que el penitente se arrodilla al sacerdote y se establece un diálogo entre ellos.

La historiografía confesional ha centrado su análisis en torno a dos puntos principalmente. Por un lado está el problema, planteado por Foucault, de la confesión como un mecanismo de la puesta en el discurso de los placeres de la carne; de este juicio se desprende el entender a la confesión como una actividad de autoconocimiento y de reflexión individual¹⁸⁰ pero que también implica vigilar la actividad íntima de los creyentes y en cierta medida reprimir sus deseos o sus posibles desviaciones.¹⁸¹

Otro punto de análisis, particularmente de los textos novohispanos, está centrado en la preocupación acerca de la eficacia de la evangelización es decir; de si la catequesis de los frailes logró transmitir, en toda su riqueza,

¹⁷⁹ Este es el caso de la *Introducción al Confesionario Mayor en Lengua Mexicana y Castellana* escrita por Roberto Moreno de los Arcos.

¹⁸⁰ Actividad que según Delumeau acabaría por ser liberadora, Delumeau, *La Confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII-XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p.9

¹⁸¹ Deulemau aborda este asunto al considerar a la confesión como un mecanismo para detectar herejías sobre todo en la Edad Media. Aunque este autor analiza otros aspectos relacionados con la confesión; destaca la idea de ver el sacramento de la penitencia como una respuesta a la necesidad de satisfacer la angustia por la salvación que se había creado en la Europa de la Reforma. *Ibidem*, pp.15, 40.

como dice Sonia Corcuera, el mensaje cristiano. En esta perspectiva los confesionarios se convierten en un termómetro de la fiebre religiosa de los indios. Al tratar de medir la eficacia de la evangelización también encontramos análisis de los malentendidos que se generaron en el diálogo entre evangelizadores e indios. Un diálogo de sordos, dirá Sonia Corcuera que desencadenó un final irónico de la evangelización.

Louise Burkhart por su parte analiza la manera en que se encontraron, chocaron se asimilaron o excluyeron los conceptos indígenas y españoles de lo inestable para aquellos, y del pecado para éstos.¹⁸²

Por ser trabajos que tratan específicamente de la confesión, es necesario reseñar brevemente los planteamientos de Sonia Corcuera.

En su libro *El fraile, el indio y el pulque*, Corcuera analiza cómo los españoles agruparon en torno al discurso sobre la bebida la explicación del comportamiento pecaminoso de los indios. Según ella, los frailes más bien decepcionados de la poca asimilación que demostraban los indios para vivir alejados de los vicios y particularmente de los placeres sensuales, decidieron adoptar un modelo de conversión más coercitivo...

Los frailes en su conjunto habían perdido la confianza inicial que les habían inspirado los indios y se decidieron por el segundo modelo, que equivalía a implantar el cristianismo por coerción y no por convencimiento¹⁸³

La autora sostiene que este cambio de modelo se dio en la década de los años 40 del siglo XVI y que se vincula con el fracaso del proyecto de formación de un clero indígena en el Colegio de Tlatelolco.

Acusados de falta de autoridad, embriaguez, ineptitud para el trabajo intelectual, para el cuidado de las almas y para el celibato,

¹⁸² Burkhart, (1989) p.29-30.

¹⁸³ Corcuera de Mancera, (1991) p.11.

los indios fueron declarados indignos del sacerdocio y Tlatelolco, perdido su carácter de escuela de formación apostólica, languideció a una vida precaria y penosa y no debe causarnos admiración su rápida decadencia.¹⁸⁴

Quizá, añadido yo, incapaces de mostrar señales de verdadera y auténtica contrición.

La autora concluye en este texto que los indios, finalmente, fueron tratados como perdedores también en lo que concernía al aspecto de la educación religiosa.¹⁸⁵

En esta obra, Corcuera esboza una idea que desarrollará con más amplitud en su otro libro, *Del amor al temor*, a saber, la de que uno de los síntomas más evidentes de esta decepción frailuna es el paso de los catecismos y las doctrinas humanistas utilizadas en los primeros años de la evangelización, a los confesionarios que, paulatinamente fueron sustituyendo estas doctrinas.¹⁸⁶

Sonia Corcuera afirma que no obstante que la evangelización no fue una empresa "lineal" ni "efecto de una sola causa" sí puede decirse que fue una empresa "inconclusa porque los naturales no llegaron a ser plenamente evangelizados. Tampoco llegaron a ser plenamente cristianizados en el sentido europeo del término, porque nunca se les comunicó la riqueza del discurso moral, como si pretendía hacerse en el viejo mundo, ni al parecer abandonaron sus tradiciones en favor de una nueva concepción del mundo."¹⁸⁷

Esta autora lleva su análisis hasta los intentos de Juan de Palafox de unificar el contenido de la enseñanza religiosa; en el camino habla de la

184 *Ibidem*, p.248.

185 *Ibid.*, p.289.

186 Corcuera de Mancera, (1994), *passim*

187 *Ibidem*, p. 28..

resistencia de los frailes, particularmente de los franciscanos, para oponerse a los embates dirigidos desde Roma. Dice la autora que a pesar de estas ansias de unidad docente, Roma se vio obligada a ceder, de *facto* aunque no de *iure*, ante la diversidad que planteaba el caso de los indios novohispanos, a reconocer que los frailes conocían mejor que nadie a sus catecúmenos; en esa medida se enmarca la existencia de una cierta libertad en la labor de los evangelizadores. Afirma esta autora que "después de los tres concilios mexicanos, la Iglesia dispuso un cierto espacio práctico para modificar la norma siempre que no se cuestionara abiertamente el discurso general".¹⁸⁸ Este espacio fue utilizado por frailes como el mismo Juan Bautista, que según Corcuera es un ejemplo de la paciencia con que los franciscanos estaban dispuestos a enfrentar su labor. Además, según Corcuera, y en eso estoy totalmente de acuerdo con ella, para Juan Bautista los indios eran iguales a los europeos, lo que equivale a decir que eran susceptibles de recibir el mismo trato, pero también que tenían el mismo entendimiento.¹⁸⁹

Molina y Fray Juan Bautista todavía confiesan a los naturales conforme a las normas de criterio general acordes con el humanismo de las primeras doctrinas impresas en América, es decir procuran que la medida para evaluar al pecador de allá, sea la misma utilizada acá, porque el señor a todos ama y a todos salva.¹⁹⁰

188 *Ibid.*, p. 77.

189 *Ibid.*, p. 98-99.

190 *Ibid.*, p. 238.

Confesionarios y franciscanos en el siglo XVI.

Si el análisis de los confesionarios no puede separarse del sacramento en de la penitencia en su conjunto a riesgo de dejarlo fragmentado; hay que hablar de la administración de este sacramento en la Nueva España. Dice Motolinía:

Comenzose este sacramento en la Nueva España en el año de 1526 en la provincia de Texcoco y con mucho trabajo, porque como era gente nueva en la fe, apenas se les podía dar a entender qué cosa era este sacramento; hasta que poco a poco han venido a se confesar bien y verdaderamente como adelante aparecerá.¹⁹¹

En los primeros años de evangelización el uso de intérpretes en la confesión era frecuente; el sacramento entonces tenía un carácter masivo, en la medida en que era durante la cuaresma cuando se promovía la confesión entre los indios. En esta época los frailes confesores e intérpretes ponían todo su empeño en atender a los feligreses. Dada la escasa asimilación que en ese entonces podemos suponer de la religión cristiana, era necesario, según Ricard, decirles primero a los indios la lista de las faltas que se pudieran haber cometido.¹⁹² Esta práctica no cambió incluso para la época de fray Juan Bautista en la que los frailes todavía leían una lista de las faltas antes de empezar a confesar a los feligreses.

Paulatinamente, la población indígena se comprometió más con la nueva religión, dice Mendieta:

El ejercicio y ocupación de estos naturales más parecía de religiosos que de gentiles recién convertidos, porque tenían mucho cuidado de guardar la ley de Dios y de cumplir y poner por obra todo cuanto el confesor les mandaba, por dificultoso que fuese, áspero o penoso, o en detrimento de su hacienda.¹⁹³

¹⁹¹ Motolinía, (1969) p.91.

¹⁹² Ricard, (1986) p.209.

¹⁹³ Mendieta, (1993) p.290.

Los mecanismos de confesión son diversos, y los frailes parecen satisfechos de que así sea en la medida en que haya una confesión sincera.

Y así, andado el tiempo, vinieron a confesar enteramente sus pecados. Unos lo hacían diciendo los mandamientos, conforme al uso (que se les enseñaba) de los antiguos cristianos. Otros los traían pintados con ciertos caracteres, por donde se entendían y los iban declarando; porque esta es la escriptura que ellos antes en su infidelidad tenían y no de letras como nosotros. Otros, que habían aprendido a escribir, traían sus pecados escritos con mucha particularidad de circunstancias.¹⁹⁴

Los indios parecen haber tomado cierta afición por el sacramento de la penitencia, Motolinía dice al respecto que

el continuo y mayor trabajo que con estos indios se pasó, fue en las confesiones, porque son tan continuas que todo el año es una cuaresma, a cualquier hora del día y en cualquier lugar, así en las iglesias como en los caminos, y sobre todo son los continuos enfermos; las cuales confesiones son de muy gran trabajo...¹⁹⁵

O en otra parte, Motolinía para poner énfasis en esta asimilación dice:

...chicos y grandes saben no sólo los mandamientos, sino todo lo que son obligados a creer y guardar; y como lo traen tan por costumbre, viene de aquí el confesarse a menudo, y aun hay muchos que no se acuestan en pecado mortal, sin primero le manifestar a su confesor; y algunos hay que hacen votos de castidad y religión...¹⁹⁶

Mendieta explica el porqué de este gusto por la confesión al contar que los indios "usaban en su infidelidad una manera de confesión vocal" y que finalmente

tenían entendido que por los pecados venían todos los trabajos y necesidades. Y mucho mejor entendieron ser esto gran verdad, cuando se les predicó conforme a la ley de Dios. Y así les cuadró más de veras el remedio de la confesión, mayormente con las propiedades que en la sacramental confesión concurren¹⁹⁷

194 *Ibidem.*, p.289.

195 Motolinía, (1969) p. 132.

196 *Ibidem*, p. 102-103.

197 Mendieta, (1993) p.281-282.

Es notorio que los cronistas de la orden, ya sea por afanes publicitarios ya por autoconvencimiento, están convencidos de que los indios han acogido como ellos lo deseaban la necesidad del sacramento de la penitencia, o al menos de la confesión y de que la han aceptado a un nivel aparentemente generalizado.

Si estaban convencidos de lo anterior, entonces ¿porqué hacer confesionarios? Al parecer los indios sabían confesarse y acudían a hacerlo con la frecuencia debida o hasta más. Esa es la pregunta que intentaré responder.

No es lo mismo evangelizar que atender a feligreses ya cristianos. En los primeros años de la evangelización novohispana trabajo evangélico, educativo y pastoral iban de la mano, avanzando éste último en la medida en que los indios aprendían más de las costumbres cristianas o al menos se disponían a formar parte de una comunidad de feligreses católicos. La administración de los sacramentos, en especial el de la Penitencia implica, como vimos, que los fieles tengan un conocimiento más o menos profundo de la fe.

Sin negar la existencia de cierto desencanto y la indudable y perenne influencia tridentina en la labor pastoral de la iglesia Católica, mi hipótesis es que los confesionarios se explican también desde otros puntos de vista. Me interesa recalcar dos. Por un lado el hecho de que su existencia no podría entenderse en los primeros años de evangelización porque, ya lo dije, siendo el sacramento de la penitencia un sacramento de reconciliación, implica la existencia de una conciliación previa, que obviamente no existía en el caso de la población indígena. En esta medida, los confesionarios sólo podrían haber aparecido, como de hecho

aparecieron, una vez que la práctica del sacramento de la penitencia se hiciera más común entre la población indígena ya evangelizada; entre una población que en teoría tenía ya los fundamentos religiosos suficientes como para saber cuáles de sus acciones podían ser consideradas como pecaminosas y en esa mediada materia de confesionario. Por otro lado me parece que la existencia de los confesionarios bien puede enmarcarse dentro de la lucha de las órdenes mendicantes novohispanas, en este caso de los franciscanos, por mantener sus privilegios, los cuales les permitían tener cura de almas, en otras palabras realizar labores propiamente pastorales, de sacerdocio y de administración de sacramentos.

Como veremos en el capítulo dedicado a las Advertencias se trata de una lucha que en el siglo XVI y a principios del XVII los franciscanos veían como una a la que todavía le faltaban algunas batallas. Así, si Juan Bautista escribió y publicó no sólo un confesionario, sino unas Advertencias y un Sermonario es porque los franciscanos tenían además de un buen número de almas que atender en el confesionario, también el propósito de que éstas continuaran bajo su cuidado. Todo lo anterior no implica sin embargo afirmar que los franciscanos creyeran que la labor evangelizadora era perfecta; al contrario, faltaba mucho por hacer, había que perfeccionar la labor de los primeros evangelizadores, quitar errores, limar los restos de idolatría que pudieran detectarse y hacer de los indios excelentes cristianos. Me parece que la elaboración de este confesionario responde a todas esas inquietudes.

El confesionario de fray Juan Bautista.

El título completo de la obra en cuestión es el siguiente, *Confesionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confesores. Compuesto por el padre Fray Juan Bautista de la orden del Seraphico Padre Sanct Francisco, lector de teología en esta provincia del Sancto Evangelio, y guardián del convento de Santiago Tlatilulco.*

A Continuación viene el escudo de la orden y, en la parte inferior de la hoja la leyenda: *Con privilegio. En Santiago Tlatilulco, Por Melchor Ocharte. Año de 1599.*

En la siguiente página encontramos un grabado tomado de la serie que aparece en el *Confesionario Mayor* de Molina.¹⁹⁸ La escena representada se desarrolla en una habitación que tiene una ventana; el marco de ésta la divide en dos mitades; en la mitad izquierda aparece un fraile, franciscano por el hábito que lleva, sentado sobre una silla apoyada a su vez, en un pedestal. Detrás del fraile, sobre el respaldo de la silla, está la figura de un ángel con el brazo levantado cuyo dedo índice señala al cielo. El fraile tiene la mano izquierda sobre las rodillas mientras que con el dedo índice de la mano derecha apunta hacia un penitente que está arrodillado delante de él. El personaje que está hincado tiene las manos juntas en señal de ruego o de rezo. Detrás de él aparece la figura de un demonio con brazos de humano, piernas que parecen de cabra, y cuya cara combina rasgos de cerdo y chivo. De su boca salen unos colmillos. La mano derecha de este demonio está apoyada en la parte trasera de la cabeza del penitente; mientras que con la izquierda rodea la cintura del hincado. Como dije, la

¹⁹⁸ Molina, *Confesionario Mayor en lengua mexicana y castellana*, México, UNAM, IIF, IIH, 1984, p.70v.

escena está dividida en dos mitades; en la que corresponde al fondo del ángel y del fraile, por ser pared no hay ninguna señal de paisaje; pero por la ventana que está detrás del penitente aparece un árbol y ciertas líneas nos indican la presencia de hierba.

En el confesionario de Molina el grabado aparece acompañando al *Aparejo* que habrá de hacer el penitente para recibir el Sacramento de la comunión y no tiene ninguna leyenda. En este confesionario encontramos arriba y abajo del grabado dos leyendas latinas que son citas bíblicas.

La primera dice: *Dixi confitebur adversum me iniquitatem meam Domino.*

La segunda dice: *Et tu remisisti impietatem peccati mei.* Ambas citas remiten al fin y utilidad de la penitencia, confesar el pecado y las impiedades para alcanzar el perdón por haberlos cometido. La escena plantea una situación que no ha sido resuelta, el demonio que aparece en ella no se ve derrotado. El ademán de sus manos podría interpretarse como de alejamiento, pero también de llegada. El asunto, me parece, representa la batalla espiritual que se está librando en ese momento: el demonio, del lado de la naturaleza que se aferra al penitente; y el ángel menos preocupado que señala el verdadero camino.

Las licencias para que se imprima la obra de fray Juan Bautista ocupan las siguientes 8 hojas.

En las siguientes cinco hojas está la dedicatoria que hace el autor al comisario general de la orden para las provincias y custodias de la Nueva España, Filipinas, Florida etc. a la sazón Fray Pedro de Pila.

Después de estas preliminares viene el prólogo en español escrito por el mismo Fray Juan Bautista. Se trata de un prólogo muy corto -sólo cinco páginas- en el que el fraile hace algunos comentarios personales; destaca

la mención acerca de que se incluyen una serie de ejemplos para "disponer los ánimos destos naturales con ejemplos vivos, de cosas sucedidas, para que con ellos entiendan las partes de la penitencia y configuren el fruto de la redención que tan caro le costó a Cristo nuestro bien."¹⁹⁹ Como veremos adelante, en efecto Juan Bautista dispone de varios ejemplos, aunque demasiado exagerados para ser reales.

En este pequeño prólogo también encontramos una descripción que ayuda a entender cuál era el mecanismo de confesión que usaban los frailes en la cuaresma. Juan Bautista dice que los frailes deberán juntar a los indios, leerles uno de los ejemplos, cualquiera que escojan, y mostrarles la estampa correspondiente. Las estampas vendrían por separado ya que no están impresas en el confesionario a excepción de la descrita arriba. Nuestro fraile recomienda no sólo enseñarles la estampa sino dárselas a los indios para que éstos la guarden en su casa manteniendo así vivo el recuerdo del ejemplo que les ha sido descrito. Juan Bautista se muestra desconfiado de la manufactura de las estampas en la Nueva España y expresa su deseo de que las estampas sean españolas; sin embargo se resigna a que, cuando éstas no estén disponibles, se les den a los indios estampas hechas aquí.

Una vez que se ha leído el ejemplo y mostrada la estampa; se les lee a los indios un aparejo que aparece en el capítulo 12 del prólogo en náhuatl del libro. Se trata de un recuento muy breve de los pecados cometidos que violen algún mandamiento.

¹⁹⁹ Juan Bautista, *Confesionario en Lengua Mexicana y Castellana*, Tlatelolco, México, Melchor Ocharte, 1600, f.(17-18)

Juan Bautista deja clara cual es la función de los ejemplos y las estampas que propone; se trata de que "cada indio la tuviese (la estampa) en su casa porque todas las veces que la viesse se acordasse y pensasse que lo propio le sucederá a él si no se confiesa como se ha de confesar.

Finalmente nuestro fraile se queja de la letra con la cual tuvo que imprimir este confesionario. En efecto, no es la mejor letra del mundo a veces es poco clara, pero tanto autor como lectores tenemos que conformarnos con ella porque era la única disponible.²⁰⁰

Después de estas breves aclaraciones viene la fecha en la que se empezó a imprimir la obra, 29 de abril de 1599, día de San Pedro Mártir. Acto seguido viene una alabanza a este santo escrita por Bernardo de Vega, canónigo dominico de Tucumán.

Al final de esta parte viene una lista de indulgencias concedidas por diversos pontífices a los "que se ocupan con estos naturales y con otros recién convertidos en el ministerio evangélico".

Terminando todo esto empieza la numeración de las fojas. Hay un prólogo bastante extenso en lengua náhuatl. Este prólogo ocupa 39 fojas, en total 78 páginas si contamos las fojas de vuelta.

De la foja 40 a la 85 comienzan, a dos columnas las preguntas que se harán al penitente y, de la foja 85 a la 102, está un aparejo que se les ha de leer a los que quieren comulgar en la cuaresma escrito todo él también en náhuatl.

²⁰⁰ *Ibidem*, f. (1v,2,2v)

Prólogo. *Tlahtolpepechtli*.

Completamente escrito en náhuatl, y sin traducción a doble columna como en el caso del Molina, este prólogo está dividido en doce capítulos. La semejanza con Molina radica en la estructura del contenido del capítulo. El prólogo es original del autor y sólo encontramos dos fragmentos tomados directamente de Molina, son aquellos que están relacionados con pasajes de la Sagrada Escritura.

Una de las principales coincidencias con Molina es la constante referencia a la necesidad de que haya examen de conciencia, reflexión interna antes de que el penitente se presente a la confesión. Tanto en Molina como en fray Juan Bautista encontramos una referencia constante a este ejercicio de introspección por parte del penitente.

Hay tres temas recurrentes en el prólogo del confesionario en torno a los cuales se agrupan las reflexiones de fray Juan Bautista. El primero es el que se refiere a la necesidad de que exista una auténtica contrición; el segundo es el que respecta a la cuestión de que la confesión debe de ser completa; es decir que no se debe ocultar, por vergüenza o por temor, ninguno de los pecados que se hayan cometido. El tercer asunto, muy ligado a la forma en que está escrito el confesionario, es la referencia al castigo físico de los penitentes que no se confesaron bien, ya sea por ocultar pecados o por no tomarse en serio la confesión. Este castigo si bien empieza en la tierra, continúa para siempre en el infierno. Es curioso que en este último caso haga falta uno de los términos de la comparación. Se describe un infierno, pero no se dice cómo es el cielo; esto hace suponer que para fray Juan Bautista los penitentes indios ya tenían bien entendido

de qué se trataba el asunto de la salvación, de qué implicaba el ser salvado. Quizá no ocurriera lo mismo con el infierno.

En la primera página encontramos una especie de exordio al penitente. En él se le recuerdan varias cosas. En primer lugar destaca la misión salvadora de Jesucristo encarnado. La penitencia es un instrumento de salvación en la medida en que también lo es la palabra de Jesús.

*Xicmomachitican notlazopilhuane, ca in Dios ipiltzinyehuatzin totemaquixticatzin in Jesu Cristo, huelnelli Dios yhuan huelnelli oquichtli: yc omoquichnayotitzinoco, ye oquimoquentzinoco in totlalnacayo...*²⁰¹

Aprendan mis queridos hijos, es el venerable hijo de Dios el mismo salvador Jesucristo, en verdad Dios y en verdad hombre, se hizo hombre, se volvió nuestra carne...

A continuación una vez conmemorada la misión de la penitencia, Juan Bautista le dice a los penitentes, a los que se referirá todo el tiempo como sus queridos hijos (*notlazopilhuane*) que la penitencia está dividida en tres partes, a saber, contrición, confesión y satisfacción. En este primer capítulo, Bautista no habla mayormente de las características de cada una de estas partes, sólo las menciona.

*Auh xicmomachitican notlazopilhuane, ca in tlamahcehualiztli excanquiztica. Inic centlamatli ytoca contricion. quitoz nequi tlahtlacoltonehuiztli, tlahtlacolchichinaquiztli. Inic ontlamatli itoca confession quitoz nequi neyolmelahualiztli. Inic entlamatli itoca satisfacion quitoz nequi Teoyotica tlahtlahualiztli, ahnozo teyolpachihuiztli.*²⁰²

Aprendan mis queridos hijos, la penitencia está dividida en tres partes. La primera se llama contrición que quiere decir tormento del pecado, dolor del pecado. La segunda parte se llama confesión que quiere decir enderezar el corazón. La tercera parte se llama satisfacción que quiere decir restituir algo espiritualmente, quizá certificación.

201 *Ibid.*, f.1.

202 *Ibid.*, f.1.

Párrafos más adelante, Juan Bautista dice cual es la intención del confesionario. Se trata de ayudar a que se preparen y a que se examinen los que bien quieran confesarse.

*Neyolmelahualoni inic mocencahuazque, yhuan inic huel motlatemolizque, in aqui que huel moyolquitiznequi.*²⁰³

Confesionario para que se preparen, también para que se examinen bien, aquellos que de verdad quieran confesarse

El confesionario no esté planeado, al menos implícitamente para ayudar al sacerdote, sino al penitente. Se presenta aquí una situación que divide a los que saben confesarse de aquellos que no lo saben, pero que tienen la intención de hacerlo bien. Se reconoce la buena intención pero, al mismo tiempo, también hay un reconocimiento de cierto grado de ignorancia por parte de los penitentes.

En el capítulo 1 se habla de la necesidad de que haya examen, reflexión, antes de que haya confesión.

*Inic ce cap. Oncan motenehua, ca cenca moneque in necencahauloz in netlatemoliloz, in ayamo yuh neyolmelahualo.*²⁰⁴

Capítulo primero. Donde se dice que es muy necesario que haya preparación, que haya búsqueda antes de que haya confesión.

Adelante Juan Bautista aclara cuáles son las bases de esta reflexión, se trata de tener conciencia de que el pecado entristeció a Dios. Dice el fraile que en esta situación no hay probabilidades de salvación, ésta sólo se dará

²⁰³ *Ibid.*, f.2.

²⁰⁴ *Ibid.*, f.2.

en la medida en que haya penitencia, aflicción y confesión; o sea reconciliación con Dios.²⁰⁵

Juan Bautista recuerda que Dios es sumamente misericordioso y que, en esa medida, confía en que el buen cristiano que ha pecado se enmendará y cambiará de vida. Estamos ante el reconocimiento divino del arrepentimiento perfecto, de la contrición como virtud.

En estas primeras líneas, el confesionario de fray Juan Bautista no se aparta demasiado de las reflexiones que aparecen en Molina. Sin embargo, líneas más adelante, nuestro autor empezà a dar a su obra los toques personales que la caracterizarán, me refiero al uso constante de ejemplos y metáforas de las que nos advirtió al principio.

En este capítulo hay dos ejemplos. El primero recuerda lo que hace un viajero, que cuando olvida algo en el lugar en donde se hospedó regresa a recogerlo. La reflexión que hace el pecador se asemeja a este ir y venir del viajero las veces que sea necesario.

El ejemplo al que se refiere Bautista con este asunto de la reflexión previa es el de un pintor. Dice el fraile que un pintor, antes de empezar un cuadro dispone en su mente cómo lo hará.

*In tlacuilo in ihquac itlacuioznequi, achtopa cenca moyolnonotza in quenin huel chipahuac yez in itlacuilol; zan noyuhqui in aquin tlamacehuaznequi, moyolcuitiznequi monequi achtopa cenca moyolnonotzaz, nohuiyan quitemoz, nohuiyan quilnamiquiz in itlahtlacol moyolmaxitiltiz.*²⁰⁶

El pintor, cuando quiere su pintura, primero reflexiona mucho sobre cómo hacerlo bien, su corazón por todos lados medita de qué muy hermosa manera será su pintura; así, de la misma forma, es necesario que el que quiere hacer penitencia, el que quiere

²⁰⁵ *Ibid.*, f.2-2v.

²⁰⁶ *Ibid.*, f.3v.

confesarse, primero reflexione mucho, que por todos lados quiera buscar su pecado, que piense.

Establecido qué es reflexionar, Bautista recuerda al penitente que este ejercicio cobra gran importancia sobre todo en la medida en que las tentaciones para pecar entran por todos lados, más que nada por los sentidos, por la nariz, la boca o los ojos. Se trata de pasar por un cernidor todas las acciones, de tal forma que delimitemos cuales de ellas son pecaminosas.

El capítulo segundo está dedicado a la contrición. Para fray Juan Bautista la única contrición posible y deseable es la contrición como virtud. Las palabras en náhuatl que utiliza para designar la contrición son: *tlahtlacolchoquiztli* (llanto del pecado) o *tlahtlacolnetequipacholiztli* (aflicción, angustia del pecado)

Dice Juan Bautista, y en esto no se aparta de lo dicho en Trento que una contrición imperfecta es suficiente para satisfacer a Dios que, en consecuencia se mostrará misericordioso.

La contrición es también una muestra de humildad, el pecador reconoce su insignificancia ante Dios. Ejemplo de esto es que grandes reyes del Antiguo Testamento, a saber Ezequías y David se arrepentían y lloraban por sus pecados. La referencia a Ezequías está directamente tomada del confesionario de Molina, no ocurre lo mismo con la del Rey David. A Juan Bautista no le pareció suficiente hablar de un rey, sino que quiso poner aún más énfasis en que también los grandes hombres se humillan ante Dios.²⁰⁷

²⁰⁷ *Ibid.*, f.4v-5.
Molina, (1984) f.8-8v.

Fray Juan Bautista, como en todos los capítulos utiliza metáforas para hacer más claras sus ideas. En este caso la metáfora corresponde a la acción de los gusanos en el árbol; los gusanos corrompen y pudren; lo mismo ocurre dice el autor, con el pecado que corroe y pudre al alma. En este caso, el arrepentimiento viene a actuar como el pesticida contra los gusanos.

*Auh in quenin quauhocuilin tlaquaquani, in quahuítl itechtlacati, quitlacahua, quipalanaltia, quipoxcalhuiya, yhuan quipolohua in quahuítl...*²⁰⁸

También como el gusano de árbol (es) el pecador, al árbol que nace le hace daño, lo corrompe, lo pudre, también lo destruye al árbol...

En el capítulo tercero tenemos una oración que deberá hacer el penitente una vez que haya reflexionado sobre sus pecados. Destaca aquí de nuevo el señalamiento de que el pecado es una ofensa a Dios que hace vano el sacrificio de Jesucristo en la cruz. El penitente debe arrepentirse al grado mismo de detestar su propia vida

*Totecuiyo Iesu Christo onimitznoteopohuilitzino, qualli yez quia in macamo nemi; in macamo nitlacatini inic ahmo nimitznoyolitacahuizquia in tehuatzin in tinotlazotechiuhtatzin in notlazotemaquixticatzin.*²⁰⁹

Señor Jesucristo, yo te afligí, sería mejor que no viviera, que no hubiera nacido porque así no te hubiera ofendido a ti, mi querido creador, mi querido salvador.

La oración sigue en este tono hasta que llega la súplica a Dios para que tenga misericordia del pecador y no lo haga padecer en el infierno.

El capítulo cuarto habla acerca de la necesidad de hacer ejercicios de introspección y examen de conciencia cotidianamente. En este capítulo se

²⁰⁸ Juan Bautista, (1600) f.5.

²⁰⁹ *Ibidem*, f.5v-6.

incluye una oración, semejante a la anterior, pero que debe hacerse a diario

En este capítulo entra el tema de la penitencia como un medio para librarse del purgatorio a la muerte del fiel. Como se trata de oraciones, no encontramos ni metáforas ni ejemplos.

Como dijimos al principio, una auténtica contrición implica la determinación de abandonar la vida pecaminosa que se ha seguido y de enmendarla. De esto, precisamente trata el quinto capítulo del prólogo de Juan Bautista.

Rechazar el pecado y cambiar de vida implica además el deseo de vivir según el mandato de la Iglesia. Otro de los señalamientos importantes en esta parte es el que concierne a que la confesión es inválida si se vuelve a pecar.

Al tratarse de un capítulo didáctico aparecen de nuevo los ejemplos. Toca el turno ahora a la historia de un joven parisino llamado Cesáreo. El joven en cuestión se confiesa pero no cambia de vida. Sobreviene una enfermedad y muere; su alma se va al infierno en donde recibe crueles tormentos.²¹⁰

El tema que ocupa la mayor parte del capítulo sexto es el de la necesidad de no ocultar al confesor ningún pecado mortal ni por vergüenza ni por temor; ya que el hacerlo no reconciliará con Dios y la penitencia tendrá el efecto contrario al esperado. Regresan las metáforas, esta vez se trata de lo que ocurre con el agua estancada, que cuando no corre hiede; lo mismo

²¹⁰ *Ibid.*, f.9v-10.

dice el fraile, ocurrirá con el alma que oculte un pecado mortal, apestará.

211

Ye ticmati ca in atl in atoyatl quitoca in tlacanacecni momanaz, ..., ca niman iyayaz, potoniz...

ca zan noyuhqui intla zan teihtic mopiaz temictiani tlahtlacolli, cenca quiyayaltia quipotonaltia in tanima...²¹²

Tu sabes que el agua que no corre de una parte a la otra... en seguida olerá mal, hederá... así si guardas en el cuerpo un pecado mortal tu alma huele muy mal, apesta mucho...

La confesión es un asunto individual y no un tribunal de chismosos en donde se acusa al resto de sus pecados o se pretende culparlos de los propios.

Ahmo zan tetehtimotlamiz in ihquac ye tiquitohua motlahtlacol ahmo teca timomapatlaz, ahile ic timotzinquixtiz xpantzinco in Padre, ahmo notiquihtoz, zan nechmacaque in octli, zan nechqualtique in nacatl, ahmo nochan onitlahuan onihuintic, zan nechcuitlahuiltique...²¹³

Cuando dices tu pecado no ocultarás (nada), no te resistirás, nada dejarás por miedo frente al padre, tampoco dirás: sólo me dieron pulque, me hicieron comer carne, no me embriagué, no me emborraché en mi casa, me obligaron...

Juan Bautista pone mucho énfasis en que el pecado es una decisión individual, se peca por voluntad propia. Así pues, no es válido llegar a la confesión ni para acusar a alguien, ni para calumniarlo o ser hipócrita.

In moneyolcuutilizpan ahmo tiquihtoz in tetlahtlacol, ahmo ye in tenemiliz, zan yehuatl in mixcoyan motlahtlacol in monemiliz iquihtoz, ticpohuaz, ticnextiz.²¹⁴

En tu confesión no dirás los pecados de alguien (más), ni la vida de alguien, sino que lo tuyo, tus propios pecados, tu vida le dirás, le contarás, le descubrirás.

211 *Ibid.*, f.13.

212 *Ibid.*, f.13.

213 *Ibid.*, f.14-14v.

214 *Ibid.*, f.14v.

Además de lo anterior, fray Juan Bautista advierte al penitente que no debe dejar sus dudas sin responder, le dice que no dude en preguntar al confesor cuando no haya entendido la pregunta.

Hasta este momento el prólogo de fray Juan Bautista no se aparta demasiado del contenido del Confesionario de Molina, la temática es la misma, aunque no el estilo y, hay que decir, Molina no recurre con tanta frecuencia ni a las metáforas ni a los ejemplos, lo que sí pasa en este confesionario. Los puntos comunes entre Molina y Bautista giran en torno, principalmente, a la necesidad de que haya un serio examen de conciencia previo a la confesión; a la de que ésta sea completa, es decir que se manifiesten todos los pecados mortales; y a que el pecado es una cuestión estrictamente individual, en la que no se vale acusar a los demás ni evadir la responsabilidad de los actos que son propios.

Descripciones de un infierno.

A partir del capítulo octavo el contenido de este prólogo se dispara por completo del de Molina. Ahora entran en escena una serie de ejemplos de los castigos que sufrieron algunos que no se confesaron bien; ya sea porque ocultaron pecados por vergüenza o por temor o a aquellos que hicieron mofa de la confesión.

I. Un ermitaño.

El capítulo octavo describe la historia de un ermitaño que un buen día baja a una Iglesia a confesarse. Al entrar en ella observa como un grupo de feos y sucios demonios se van a confesar. Los demonios de hecho se confiesan y ocurre que el mismo acto de la confesión los limpia y purifica.

No yhuan oquimottili in quauhtla tlamaceuhqui ca in ihquac omoyolcuitique in ixpan teopixque in zan tilitique catzahuaque catca, cenca chipahuaque, cenca mahuízque muchihuaya in oncan neyolmelahualoyan, yehica oncan teteochihualiztica chipahualoya, yrcitililoya, yhuan oncan polihuiya inin tilitica in catzahuaza...

Además también vio el ermitaño, cuando se confesaban frente al sacerdote que eran sólo muy sucios, sucedía que se volvían muy limpios, muy honorables ahí en la confesión, porque allí con oración se purificaban, se mejoraban, también allí desaparecía la negrura, la suciedad...²¹⁵

La escena es observada además de por el ermitaño por un grupo de ángeles y por un diablo. Al ver que los demonios confesados dejan su condición de tales, el demonio se enfurece y los ángeles se alegran.

El mismo ermitaño observa además, cómo el demonio envuelve con cadenas el cuello de los penitentes obligándolos a dejar de confesar algunos pecados. El ermitaño, y Juan Bautista por medio de su boca, advierte al penitente que es el mismo demonio el que obliga a callar los pecados, por lo tanto, recomiendan que el penitente vuelva a confesarse.

II. La historia de Valentín.

La historia de los padecimientos de un hombre, castellano llamado Valentín de la Roca, aparece en el capítulo noveno. Valentín no era precisamente lo que se debía conocer como un ejemplo de virtud; no se confesaba bien, recibía el santo sacramento de la comunión en pecado mortal y se burlaba de los sermones.

Auh yyehualtin, ayc melahuacac moyolcuitiaya, ahmo huel melahuac moyolmelahuaya, ca ahmo muchi moyolcuitiaya in itlahtlacol, auh zan tlahtlacolpan in quimoceliliaya in inacayotzin totecuiyo. Auh in ihquac notzaloya tlahuiloya, inic quicaquitiuh temachtilli sermón, zan yc huetzcaya, zan quinhuetzquiliaya...

Y él jamás se confesaba verdaderamente, no se confesaba verdaderamente, y no confesaba bien todo su pecado, y sólo en pecado recibía la carne de Nuestro Señor. Y cuando era llamado, cuando era alumbrado, (cuando) iba a escuchar el sermón, sólo se burlaba, sólo se reía de ellos...²¹⁶

Valentín tenía un hermano, su contrario, llamado Jerónimo. Un día Jerónimo es llevado ante la justicia y Valentín, llamado a declarar, no duda en dar falso testimonio y en jurar en vano. Después de este incidente, Valentín, sin haberse confesado comulga; comulga pues en pecado.

Después de haber cometido semejantes pecados, Valentín se dirige a su casa. Por la noche ocurre algo espantoso. Una serpiente enorme, espantosa, con diez cuernos, aparece en el cuarto en donde dormía el hijo de Valentín y lo ataca, lo rodea por el cuello.

Se arma un gran escándalo; los vecinos acuden a ver lo que ocurre y huyen horrorizados ante la escena, pero van a buscar a un sacerdote; éste se viste, toma una cruz y agua bendita y se dirige a la casa de Valentín. Al llegar increpa a la serpiente; ésta le dice que fue enviada por Dios para castigar a Valentín por los innumerables pecados que ha cometido. La historia termina aquí.

Narrada la historia, Juan Bautista recuerda a los penitentes que eso les puede ocurrir si se confiesan mal y si no muestran el debido respeto no sólo a la confesión, sino a los sermones y en general a los mandamientos de Dios y de la Iglesia.

La chachalaca.

En el capítulo décimo entra el primer personaje indígena, se trata de una mujer que dejó de confesar un pecado mortal. La muchacha en cuestión tampoco es un ejemplo de conducta virtuosa, es habladora, y le gusta armar barullo en el mercado, en su casa.

Miequintin on cate in cihuapilli in chachalaca in tzatzi, in tlatetoehua, popoloca umpa tianquizco in umpa catzalan in umpa calla; auh in ihquac xpantzinco neci in teyolcuitiani, inic oncan moyolchipahuazque yhuan moyectilizque, yuh quimma quincocopachohua, quinquechmarilohua, yhuan qunneneilia quinnotilia in tlacatecolotl, inic ahmo huel melahuac moyolquitiznequi zan inic umpa yazque mictlan infierno yhuan uncan cemihcacpolihuitzque.²¹⁷

Muchos son como la muchacha que habla mucho, que grita, que (es) habladora, que gruñe allí en el mercado, en la suciedad, en su casa; y cuando (éstos) aparecen frente al confesor para purificar su corazón, para hacerse buenos, el diablo así los cubre de enfermedad, los ahoga apretándoles la garganta, y les corta la lengua, los hace mudos el diablo; así los que no se confiesan verdaderamente se irán al infierno y ahí perecerán para siempre.

La joven en cuestión vive en un pueblo que es visitado por los confesores. La joven pretende ocultar en su confesión que ha seducido a un hombre; se siente segura al creer que, dado que los confesores sólo van de visita, no la conocen y no sabrán si la confesión es o no completa. La joven va a confesarse; el confesor la absuelve; pero el engaño es patente: terminada la confesión el confesor observa en la iglesia una serie de sapos horribles y espantosos. El confesor se percata del engaño, se da cuenta de que la joven ha dejado de confesar algún pecado y va a buscarla para invitarla a confesarse de nuevo. El confesor se empeña en convencer a la joven, pero ésta no cede. A los tres días de súplicas del confesor la situación llega al límite. Entonces ante la joven, aparece una pléyade de espantosos

²¹⁷ *Ibid.*, f.21v-22.

animales, que la atacan. El tormento es realmente espantoso, la muerden como animales salvajes que son, le desgarran la carne, le aprietan el cuello, le dan pellizcos.

Los verbos que utiliza Juan Bautista para describir estas acciones no dejan lugar a dudas acerca del tormento, son aquellos que designan la acción de morder, masticar o desgarrar propia de las bestias más fieras. El cuerpo de la joven es tratado sin miramiento alguno, como un despojo.

El siguiente capítulo, el décimo primero, continua con la historia de la joven. En resumen, su empecinamiento se mantiene y se vuelve irremediable. Finalmente la mujer reconoce que en efecto calló una serie de pecados mortales al confesarse, pero ya está perdida, los mismo animales que la atormentaron se la llevan al Infierno. El capítulo termina con un exordio al penitente para que no desperdicie la oportunidad de librarse del infierno que le brinda el sacramento de la penitencia.

¿A qué responden estas tan vívidas descripciones de los tormentos y el infierno? Si consideramos lo que afirma Louise Burkhart acerca de las concepciones que los indios tenían de la vida después de la muerte tenemos que, en efecto, para la concepción indígena la diferencia entre ir al cielo o al infierno era realmente una cuestión de matiz que no tenía el significado trascendente que tiene para el cristianismo. Los indígenas estaban familiarizados con la idea de que, al morir, el viaje al Mictlan sería algo natural, de esperarse. La dificultad para los frailes evangelizadores se presenta en la necesidad de pintar a los indios un infierno nada deseable; de suplicios dolorosos permanentes. Como dice Sonia Corcuera: "un buen infierno". Creo pues que estas descripciones, que ocupan la mitad del prólogo del confesionario tienen la finalidad de aclarar a los indios que el

infierno, que sí se identifica con el Mictlan, es un lugar nada grato, lleno de tormentos físicos, dolorosos.

Esta sería una explicación más o menos obvia de la presencia de las descripciones, pero queda un asunto por resolver. ¿Por qué fray Juan Bautista, que en los primeros capítulos pondera tanto la necesidad de la contrición y que ni siquiera menciona la posibilidad de la atrición, en esta parte se dedica a infundir temor? Yo creo que hay dos posibles respuestas. La presencia de una auténtica contrición implica un sentimiento de amor profundo, pero también de convencimiento de que se hizo mal. Duele la conciencia. Este convencimiento y el dolor que genera sólo pueden derivarse de un profundo conocimiento de las bondades divinas, de una profunda fe y de un incommensurable amor. La presencia de estas condiciones hace cristianos verdadera y auténticamente virtuosos. ¿Lo eran los indios? Al parecer no, o al menos no la mayoría.

De la aparición del Confesionario de Molina, al de fray Juan Bautista pasaron 25 años; tiempo más que suficiente para que nuestro fraile se percatara de que hablar sólo de amor y contrición no era suficiente. Así, me parece, se explica que la primera parte del confesionario sea muy semejante a la de Molina, pero también que Juan Bautista haya decidido incluir estos ejemplos para asegurar por lo menos, un arrepentimiento inspirado en el temor al infierno, inspirar una atrición. No hay nada de extraño si pensamos que la atrición es un paso previo a la contrición, es, a fin de cuentas, una contrición imperfecta. La existencia de las dos posibilidades en el cuerpo del prólogo del confesionario permiten suponer que fray Juan Bautista no está completamente desesperado al ver que no todos los indios se arrepienten como debieran, que reconoce que en

algunos sí se da la contrición como virtud, y que no está dispuesto a desfallecer. A fin de cuentas hay que trabajar más con las ovejas más débiles siguiendo el ejemplo puesto por Jesús.

Qué preguntas se le hacen a un penitente.

El capítulo décimo segundo es otra parte del confesionario. En el prólogo en español del confesionario, Juan Bautista dice que es necesario leerles el aparejo que aparece en este capítulo para ayudar a los penitentes a recordar sus pecados. Se trata de un recuento de pecados basado en los mandamientos tanto los de la Iglesia como los de Dios.

Las preguntas de este confesionario están divididas por apartados. En lo que se refiere a la doctrina de la Iglesia: primero están las que se refieren a los diez mandamientos de la Ley de Dios, luego las de los cinco mandamientos de la Iglesia; posteriormente las que se refieren a los siete pecados capitales; después vienen preguntas acerca de los cinco sentidos y luego sobre las siete obras de la misericordia corporales y las siete espirituales. Luego hay una serie de preguntas específicamente diseñadas para preguntarse a los gobernadores, caciques, tequitlatos y mayordomos de pueblos, así como para los alguaciles. Después empieza una división por oficios: médicos, parteras, mercaderes, cacahuateras, cereros, tintoreros, pintores; y quedan curiosamente incluidos en esta serie "madres y padres" y, finalmente, una pregunta destinada a los comerciantes que venden productos de Castilla.

El confesionario "copioso" termina con una plática que el confesor habrá de hacer al penitente una vez que ha concluido la confesión.

Como en las obras de esta naturaleza, el confesionario más breve incluye el mismo tipo de preguntas, organizadas en la misma forma pero omitiendo los detalles que se dan en el más copioso.

El orden de las preguntas es el mismo que el de Molina. La diferencia con el de Molina es que éste es menos extenso. A Molina le gusta explayarse, cada una de sus preguntas es casi un poema; en fray Juan Bautista encontramos un estilo más sobrio y bastante más directo.

Preguntar a un penitente implica asumir de entrada, la idea de que el penitente no sabe exactamente qué es lo que debe confesar; es decir no sabe cuál debe ser el contenido de su confesión.

¿A qué responde la necesidad de formular las preguntas en forma tan elaborada como la que vemos aquí? El pecado como vimos es una forma de enemistarse con Dios, que puede darse ya sea violando algún precepto o alejándose de él en las acciones más cotidianas, esto suena a mí entender demasiado abstracto. Cuando se es novato en algo, cualquier cosa, los detalles de los actos que a otros resultan familiares nos son ciertamente desconocidos. Me gusta pensar que este era el caso de los indios. Es decir, para la época de fray Juan Bautista probablemente los indios ya supieran su doctrina de memoria; pero pasarla a los hechos es cosa que requiere otro tipo de esfuerzo, adaptarse a las nuevas reglas no es un paso que se dé tan fácilmente. De ahí la necesidad de hacer explícitas las faltas. En toda la serie de preguntas hay un muy obvio deseo de no dejar nada a la imaginación del penitente; cómo explicar si no la existencia de preguntas específicamente diseñadas para quienes ejercen una profesión en particular. Cualquier cosa que se haga, en donde se haga, con quien se haga, es materia de confesión si se hizo en forma incorrecta, si se

olvidaron los mandamientos, las obras de la misericordia o los más elementales preceptos de amor a Dios.

Los confesionarios tejen una cadena doble en la que cada eslabón es una acción que puede tomar dos direcciones una que aleja al penitente de Dios y otra que lo acerca.

Llama la atención la forma en la que están formuladas las preguntas. Se trata claramente de preguntas retóricas. Retórica pero no irónica; la forma es retórica, pero es una pregunta abierta; la respuesta puede ser cualquiera. La respuesta no es como en el caso de una pregunta irónica, una respuesta conocida de antemano. El "acaso" con que comunmente se traduce el "*cuix*" siempre deja abierta la posibilidad de responder con un sí o un no, de negar o de afirmar lo que se está preguntando. Entonces no se acusa, se pregunta. Los indios son sospechosos, pero no necesariamente culpables. En este sentido la confesión, si bien es un tribunal, es un tribunal con derecho de apelación en el cual no se ha dictado aún sentencia.

Recapitulación.

Los confesionarios novohispanos aparecieron en un momento en que las órdenes que habían evangelizado a la población pudieron disponer del tiempo y los conocimientos sobre la cultura indígena que les permitirían preocuparse más por la administración de sacramentos como el de la penitencia. Para participar en el sacramento de la penitencia es necesario que los fieles hagan una cuidadosa preparación y que los frailes se cercioren de que, en efecto, ésta se ha dado. Esto explica no sólo la presencia de aparejos en los dos confesionario que revisé, sino también de

múltiples y detalladas preguntas acerca de todas las circunstancias en las que se pueda cometer algún pecado.

Se plantea por otro lado el asunto de la necesidad de la contrición por parte de los fieles. El Concilio de Trento, en buena medida respondió a los ataques protestantes en contra de la Penitencia. La predestinación tan defendida por los adversarios a este sacramento planteaba el asunto de que los justos no necesitaban de señales externas por parte de la Iglesia para alcanzar la salvación. Trento no está de acuerdo con ello y sí en cambio defiende el papel de la Iglesia y de los sacramentos como vía de salvación. Por otro lado, también Trento reconocía que la sola contrición era suficiente para obtener la gracia divina; no obstante, la única forma de tener la seguridad de haberla alcanzado es, precisamente la participación en el sacramento de la Penitencia. Así pues, defender la contrición por sí sola podía prestarse a muy malas interpretaciones.

Para la época en que aparecieron los dos confesionarios, el de Molina y el de fray Juan Bautista, las órdenes mendicantes, especialmente después del Concilio de Trento, se enfrentaban a la pérdida de sus privilegios papales, en la Nueva España, éstos se referían nada menos que a la administración de sacramentos. Probablemente los confesionarios también respondan a la afirmación de los frailes de que ellos saben confesar, conocen a los indios, saben qué preguntarles y cómo hacer que éstos se enmienden. Los frailes pues defienden su labor en todos los campos, la consigna es "nosotros sabemos hacerlo, y sabemos hacerlo bien."

Cabe mencionar que los ejemplos utilizados por fray Juan Bautista pueden tener alguna semejanza con las obras de la literatura medieval conocidas con el nombre genérico de *exempla* (ejemplos). Estos textos

describen vidas de hombres ejemplares, la mayoría de las veces santos, y los más famosos son *La Leyenda dorada* y la *Gesta Romanorum*. Sin embargo, me parece que un análisis más detallado de estas semejanzas merecería emprender una investigación aparte.

Capítulo 5

Advertencias para los confesores.

En este capítulo hablaré de las *Advertencias para los confesores de naturales* que escribió Juan Bautista en dos tomos y que aparecieron un año después que el Confesionario, en 1600.

El libro en cuestión es de formato pequeño y su contenido está organizado alfabéticamente. Se trata de una obra de consulta en la cual el lector podrá resolver las dudas que lo asalten en los casos de confesión y se beneficiará obteniendo alguna información adicional acerca de las costumbres de los indios que Juan Bautista ha incluido.

Las *Advertencias* están divididas en dos tomos. El primero está escrito en español en su mayor parte pero frecuentemente utiliza el latín cuando se trata de citas a otros autores, y el náhuatl cuando habla de la forma en que los indios han entendido ciertos dogmas cristianos así como de problemas de comunicación entre los confesores y los indios.

Como el Confesionario, estas *Advertencias* están dedicadas al Comisario General para las Provincias de la Nueva España y las Filipinas, fray Pedro de Pila.

Juan Bautista tenía una amplia experiencia como confesor de indios; es por eso que decidió comunicarla a sus compañeros religiosos. El afán para hacerlo queda claro en las palabras de introducción del primer tomo de las *Advertencias*.

Algunas cosas destos naturales desconsuelan notablemente y causan grandes escrúpulos en los ánimos de sus ministros y aun a

algunos los han retrahido deste ministerio apostólico, las quales miradas con pia afección y consideración del poco talento de algunos, causan por parte lastima y por otra parte ponen en nuevo brio y pecho Christiano, para ocuparse de instruirlos y alumbrarlos en el conocimiento de Dios provecho y salvación de las almas.²¹⁸

En estas palabras hay un doble juicio. Por un lado Juan Bautista reconoce que los indios, a pesar de ser ya cristianos, aún hacen cosas que desaniman a los sacerdotes; tácitamente reconoce que la cristianización de los indios dista de ser una tarea perfectamente terminada. Por otro lado, el desánimo generado en los ministros se explica por cierta ignorancia, el "poco talento", y por alguna desesperación. Juan Bautista está consciente de que el trabajo con los indios debe ser algo cotidiano y de que los ministros deben ser pacientes con sus feligreses. Dura labor sin duda, pero para ayudar a ella escribió Juan Bautista.

Animense pues los obreros evangélicos a trabajar en esta viña del Señor, y lean los siguientes apuntamientos, que con estos, mediante nuestro Señor, podrán quietar sus consciencias, y trabajar fructuosamente en esta viña.²¹⁹

Sean pues los motivos que llevaron a escribir a Juan Bautista los dos tomos de las *Advertencias* las ganas de comunicar su experiencia además del conocimiento profundo de los indios.

El contenido del primer tomo de las *Advertencias* puede dividirse en varios apartados.

En primer lugar tenemos las recomendaciones que hace fray Juan Bautista a los que llamaremos "confesores escrupulosos" o sea los confesores o muy estrictos o algo descuidados con los indios. Contrición o atrición es un tema que ocupa algunas reflexiones de fray Juan Bautista;

²¹⁸ Juan Bautista, *Advertencias para los confesores de los naturales*, Tlatelolco, México, Melchor Ocharte, 1606, T.I, p.1

²¹⁹ *Ibidem*, p.1.

en este caso el discurso del confesionario, en el que, recordemos, no aparece ni siquiera la palabra atrición, cambia por completo. Como los compañeros de orden que lo precedieron, Juan Bautista no duda de la capacidad humana de los indios y de que éstos comparten con sus congéneres europeos las mismas posibilidades de inteligencia y desarrollo; no obstante este convencimiento, algunos ministros de los indios no les dan los mismos derechos que al resto, demorando la administración de sacramentos por ejemplo; fray Juan Bautista entonces hace algunas recomendaciones, incluso amonestaciones para estos ministros. Los indios no son españoles, son un pueblo distinto y como tal hay ciertas particularidades en su forma de vivir el cristianismo; a este aspecto se dedican algunas advertencias. La comunicación oral, sobre todo cuando hablamos de confesiones es un asunto fundamental; es por eso que fray Juan Bautista decide incluir algunas precisiones en torno al náhuatl para que los confesores puedan comprender mejor a los penitentes. Por último y a pesar del reconocimiento tácito de que los indios son ya cristianos, sobreviven algunas creencias, augurios y supersticiones que los frailes consideran necesario eliminar es por eso que Juan Bautista consigna algunos que tomó prestados de la obra de Sahagún.

Confesores escrupulosos.

Las recomendaciones de fray Juan Bautista en torno a los ministros escrupulosos se refieren más al sacramento de la penitencia y a la confesión como parte del mismo, que a los dos sacramentos que están estrechamente relacionados con ella: la eucaristía y la extremaunción.

Juan Bautista ha observado como algunos sacerdotes no se muestran muy convencidos de dar a los indios la comunión; nuestro autor encuentra

cuatro razones las cuales debate para establecer que es absurdo negar este sacramento a los indios.

La primera razón es que algunos ministros dicen que los indios son "...infames y públicos pecadores".²²⁰ El fraile argumenta en contra que esto no tiene la menor fuerza ya que "según muchos graves doctores a solos los infames notorios y privados por justicia de la comunión se les deve negar este sacramento".²²¹ Otro argumento para negar la eucaristía a los indios es el que se refiere a la embriaguez; dice el fraile que tampoco se justifica ya que en primer lugar el derecho canónico no "impone como pena *ipso facto incurrenda*, a ser privado de la comunión a borracho público y notorio, sino que dice, que deje tal vicio".²²² A lo anterior agrega un argumento aún más grave, a saber, que la embriaguez no es el mayor de los delitos y que son más graves la fornicación, el adulterio, el hurto o el robo, y que, a pesar de que éstos son pecados más graves, algunos ministros no niegan el sacramento de la eucaristía a quienes los cometen. La tercera razón para negar el sacramento es el argumento de que los indios son "inhábiles y rudos y faltos de capacidad y razón para recibir tan soberano manjar". El fraile califica la anterior afirmación de "fríbola considerada y mirada la habilidad y capacidad que la razón y el derecho piden en aquel que ha de recibir este sacramento." Sin duda este es uno de los argumentos en contra de los indios que más le molesta a fray Juan Bautista que se explaya en el debate

Y bien manifiesto es que su rudeza no es tanta que pueda decirse dellos que son tontos, bobos, mentecaptos, y del todo privados del

²²⁰ *Ibid.*, p.56-56v.

²²¹ *Ibid.*, p.56-56v.

²²² *Ibid.*, p.56-56v.

buen juycio y razon, porque el mas barbaro dellos parece tiene sufficiente discrecion para segun su modo de vivir y obrar las cosas necessarias a su estado, sin desorden de la razon; como parece en la polizia y gobierno, que en sus republicas tuvieron antiaguamente en su gentildad, que con estar privados de la lumbre de la fe y tener demas de la ydolatria otros muchos vicios, tenian su policia muy grande en su gobierno politico. Veamos tambien cuan habiles son en los officios Mechanicos que aprenden, y quan habiles y resavidos los que tratan con Españoles. De donde claramente se hecha de ver que la rudeza que en ellos vemos no es natural, sino falta de instruccion y comunicacion de gente habil y discreta...²²³

Juan Bautista pone fin a su argumentación diciendo que los ministros demasiado escrupulosos en este aspecto deben recordar que si Dios es misericordioso, el sacerdote no tiene por que mostrarse "avariento y escasso".²²⁴

Los escrúpulos de los ministros pueden quedar resueltos si están lo suficientemente seguros de que los indios están realmente convertidos. A la inseguridad de los maestros ante su propia labor, fray Juan Bautista propone hacer una serie de preguntas acerca de la doctrina cristiana; preguntas que cualquier cristiano "simple y plebeyo" puede contestar. El fraile incluye 51 preguntas que ocupan otras tantas páginas de las *Advertencias*. Estas preguntas van desde aquellas relacionadas con el credo, los sacramentos, los artículos de la fe, los mandamientos, hasta las oraciones como el *Salve Regina*, el *Pater Noster*.

Una de las preocupaciones más frecuentes de los frailes era la de si los indios entendían el asunto de la Trinidad divina. Juan Bautista incluye tres preguntas que el confesor puede hacer para cerciorarse de que el indio entendió el misterio con sus respectivas respuestas.

²²³ *Ibid.*, p.56-56v.

²²⁴ *Ibid.*, p.65v.

Hasta aquí las advertencias dirigidas a los confesores escrupulosos. Todas las amonestaciones, advertencias y recomendaciones permiten afirmar que Fray Juan Bautista es partidario de dar a los indios el mismo tratamiento que al resto de los cristianos y de poner la misma diligencia en atender sus demandas espirituales. En esta serie de preguntas destaca una actitud crítica hacia ciertos ministros; el fraile advierte que el descuido de la actividad pastoral o el negar los sacramentos repercute más en el destino salutífero del ministro y no tanto en el del indio. De esta forma constantemente los conmina a no pecar ellos siendo negligentes o demasiado escrupulosos para con los indios.

Como en el caso del Confesionario, Juan Bautista recurre a los ejemplos para reforzar sus argumentos. Así cuenta como un indio reclamó a un sacerdote la falta de empeño en la atención de su feligresía.

Y en esto no se ha de cansar la aharidad del ministro por que no se verifique en él lo que dijo un indio viejo a un sacerdote cristiano, el que se quejaba de los indios que no eran buenos cristianos, ni sabían confesarse, respondió pongan tanto cuidado los padres en hacer los indios buenos cristianos, como ponían los ministros de los Idolos en enseñarles sus ceremonias y ritos, que con la mitad de aquel cuidado seremos los indios buenos cristianos.²²⁵

Ejemplos de auténticos milagros, o hechos fuera de lo común también están presentes. Así en el caso de la negativa a dar el sacramento de la eucaristía fray Juan Bautista consigna el ejemplo de una india a cuya boca voló, de las manos del sacerdote, la hostia. Ejemplo que le parece suficientemente claro para dejar ver que la voluntad de Dios estaba puesta en que la india participara del alimento divino.

Juan Bautista establece que, para lograr que los indios sean excelentes cristianos, la responsabilidad es tanto de maestros como de alumnos. El compromiso debe ser de ambas partes; sus advertencias en el caso de los confesores escrupulosos están encaminadas a reforzar la responsabilidad de los ministros.

Contrición o atrición.

El sacramento de la penitencia implica ejercer un poder demasiado grande, nada menos que el de Jesucristo en la tierra para perdonar los pecados; de ahí, creo yo, las incertidumbres que se generan en los confesores al preguntarse si en verdad el penitente es digno de recibir la absolución que él, como heredero de Cristo, tiene el poder de otorgar. El asunto del arrepentimiento es vital para que pueda darse tal perdón. Sin embargo, como vimos antes, el arrepentimiento perfecto implica la existencia de un amor enorme. Amor que va acompañado de cierta capacidad racional, de introspección y de análisis; en condiciones ideales el dolor que debe sentir el penitente es un dolor pasado por el tamiz de la conciencia. Fray Juan Bautista ha observado que, a pesar de que sea deseable, este dolor no es común entre los indios ya que

"no acaban de saber, los requisitos para recibir los sacramentos: por ser gente de cortos entendimientos no alcanzan la calidad que ha de tener la contrición."²²⁶

Por esa razón dedica algunas advertencias para ayudar a los confesores en los casos en que no exista contrición y sí atrición. Como en la mayoría de los casos, Juan Bautista cita extensamente a los autores cristianos que se han ocupado de los problemas que le interesan. Destaca el uso de

²²⁶

Ibid., p. 1.

Scoto, Gerson, y de Juan Focher. Por ejemplo, para solucionar el problema de la atrición se apoya en Scoto que decía que si bien era necesario cierto dolor para participar en el sacramento y obtener la absolución, bastaba "con una imperfecta displicencia de la culpa" y "tener la intención de recibir este sacramento como y para el fin que lo administra nuestra madre la Santa Yglesia."²²⁷

Es clara la presencia de un doble discurso en la obra de fray Juan Bautista. Mientras que en el Confesionario el énfasis se coloca por completo en la necesidad de la contrición por parte del penitente, recordemos, al grado de ni siquiera mencionar la palabra atrición; en las Advertencias la atrición es bienvenida y justificada ampliamente. Si consideramos que las Advertencias están escritas para un público más reducido, más selecto, exclusivamente para confesores preparados y ansiosos de resolver sus dudas, es posible afirmar que el discurso que Juan Bautista dirigía a los fieles era el más estricto posible; en cambio con sus compañeros de profesión a la vez interlocutores las posibilidades de discusión se abren. Entonces, se argumenta en pro y en contra de la atrición y se concluye que tanto la doctrina, establecida en Trento, como los autores a los cuales se remite hablan de la posibilidad de atrición. Al exterior, sobre todo tratándose de fieles inexpertos es necesario ser lo más estricto posible, en cambio al interior o en casos particulares, que involucren sólo al confesor y al penitente se plantea la posibilidad de suavizar.

El juicio expresado por fray Juan Bautista acerca de los entendimientos de los indios sin duda es bastante fuerte, pero de ninguna manera me parece tajante. El fraile predica contrición pero considera la posibilidad de atrición; no desmaya en la prédica y se esmera en la enseñanza, quiere que los indios sean excelentes cristianos, pero sabe que, en la práctica, hay que tener paciencia y darles tiempo. Hay que considerar por un lado, la particularidad de sus circunstancias y, por el otro, darles el trato que cualquier cristiano merece.

Como cualquier cristiano.

Los indios bautizados ya, pertenecen a la Iglesia cristiana, al estar dentro de ella, se les debe dar el mismo trato y debe exigirse de ellos las mismas obligaciones. Algunas de las advertencias que escribió Juan Bautista apuntan en esa dirección. Esto es cierto particularmente en lo que se refiere a la participación sacramental, al derecho a recibir la comunión, la extremaunción y a participar en la penitencia. El problema de discernir entre las faltas que implican un pecado mortal y aquellas que sólo significan una culpa venial ocupa pues una parte de este texto. Los indios cometen los mismos pecados que los europeos y generalmente en los mismos grados, es por eso que la vara para medir debe ser la misma, lo anterior es particularmente cierto en el caso de los ayunos y el robo. La obligación a participar en ciertos sacramentos y su omisión es también la misma que en el caso de los europeos.

Sólo para indios.

No obstante el reconocimiento de la condición de los indios como miembros de una iglesia universal que, como tal exige de sus miembros las

mismas responsabilidades otorgándoles los mismos derechos; los frailes se dieron cuenta demasiado temprano de que algunas modalidades del comportamiento religioso indígena podían redundar ya fuera a favor de la fe, o en contra de ella. En el reconocimiento de estas particularidades estriba, me parece, la originalidad del proyecto de cristianización de los indios emprendido por los franciscanos del siglo XVI.

Fray Juan Bautista dedica algunas advertencias con el objetivo de que los confesores no exijan de los indios lo que no son capaces de dar y premien aquello que beneficie su conversión. Existen además algunos aspectos de la vida indígena que si bien son condenados en Europa, ya sea por excepciones, o por concesiones pontificias no lo son en el caso de los indios novohispanos.

Los confesores, dice Juan Bautista deben procurar adaptarse a la calidad de los indios, así por ejemplo en el caso de la imposición de las penitencias, o sea de la restitución el fraile recomienda:

... deles la penitencia que ellos son inclinados, como llevar Cruz, o disciplinarse, o venir los lunes, miércoles o viernes a la procesión y disciplina de la Quaresma, o otras cosas semejantes, pues el mismo concilio (tridentino) dice deberse imponer las penitencias *pro qualitate criminum e penitentiaum facultate*. De lo qual se colige que queda al confesor arbitrar cual sea la justa penitencia conforme a la calidad y posibilidad y talento del penitente.²²⁸

Un caso relevante es el que se refiere a los grados de parentesco que delimitan el incesto. En este caso, la circunstancia particular de los indios se deriva de la bula de Paulo III que establece que en todas las provincias de la Nueva España "se pueden casar dentro del tercero y cuarto grado".

Juan Bautista cita a todos aquellos sumistas que se han dedicado al tema, destaca Focher, Alonso de la Veracruz y Ledesma.²²⁹

Finalmente, los indios tienen formas particularidades de enfrentarse al ayuno. En este caso Juan Bautista analiza el uso del cacao y del atole como parte de la dieta indígena. Advierte a los confesores que el beber cacao no rompe el ayuno, mientras que el ingerir atole sí, ya que los indios, a pesar de la apariencia líquida de éste, lo consideran alimento y no bebida.²³⁰

Comunicación.

Como en ningún otro sacramento, en el de la penitencia el lenguaje es vital. De cómo se nombren las cosas, se describan las circunstancias, se reflexione en torno a las culpas, dependerá la calidad de los pecados. El cabal entendimiento de las palabras del penitente es fundamental si se atiende a que lo que está en juego: nada menos que el perdón divino de los pecados.

Las precisiones del lenguaje que hace Juan Bautista apuntan en dos direcciones. En primer lugar están las advertencias que se refieren a delimitar la calidad o las circunstancias del pecado, es decir a solucionar equívocos de traducción entre el náhuatl y español que puedan impedir al confesor entender cabalmente al penitente. En segundo lugar están problemas aún más graves que rayan o de plano se colocan en el terreno de la herejía.

Sobre delimitar la calidad de los pecados, ejemplifico con dos casos.

²²⁹ *Ibid.*, p.85v-105.

²³⁰ *Ibid.*, p.30-31.

Tomar un vaso de pulque no es necesariamente embriagarse hasta perder la razón ya que, como advierte el fraile, el verbo *tlahuana* no quiere decir beber hasta perder el juicio, "sino lo que en latín decimos *bebere laute*, que es beber en abundancia pero sin perder el juicio, en cambio los verbos "xocomiqui, ihuinti, nicpolohua in tlalli, nicpolohua in tlaxnextili "propiamente quieren decir emborracharse perdiendo el juicio"²³¹

En el caso de haber obtenido "logro" los confesores pueden ayudarse a inquirir acerca de si los mercaderes ricos lo obtuvieron cometiendo así pecado de usura si consideran que "hay propio vocablo de logro que es *tetechtlaixplapanaliztli, techmieccaquiztiliztli*." Mas aún Juan Bautista incluye la pregunta completa que puede hacer el confesor si sospecha que el penitente ha caído en semejantes tentaciones.²³²

Las doctrinas de los indios, los sermones y la predicación en general fueron realizadas, desde los primeros años de la evangelización en la lengua de los indios. No obstante el indudable empeño que los frailes pusieron en adaptar los conceptos cristianos al idioma indígena, los equívocos estaban presentes. Juan Bautista advierte que éstos en ocasiones han llevado a los indios a hacer proposiciones auténticamente heréticas. La originalidad de la explicación de Juan Bautista radica en que, la existencia de estas proposiciones no se explica apelando a la falta de capacidad de los indios sino a problemas estrictamente lingüísticos.

El asunto del lenguaje se torna más complejo cuando se trata de cómo expresar oraciones relacionadas con el dogma cristiano. Es el caso de la Trinidad. Juan Bautista comenta que la mayoría de los indios han

²³¹ *Ibid.*, p.77.

²³² *Ibid.*, p.15.

entendido una proposición herética que es la siguiente "Dios es Padre, Hijo y Spu. Sancto tres personas, una sola dellas verdadero Dios. La qual es proposición herética y casi todos los indios la han entendido así."²³³

Juan Bautista explica dónde radica la confusión y cómo puede salvarse:

La amfibología de la dicha proposición, nace de que este nombre numeral *ce* como no tiene más de una terminación, indiferentemente se aplica a género masculino, femenino y neutro. De manera que también quiere decir una persona como un Dios y si se toma por una persona como comunmente lo toman los naturales, es proposición herética, y si el *ce* se toma por una esencia, como lo tomaron los que ordenaron la dicha proposición, es católica.²³⁴

Agrega que tal amfibología no existe en el latín que, como se sabe, tiene un género neutro;

esta amfibología no hay en latín, por ser diferente la terminación: de la qual parece quando se toma por persona y quando se toma por naturaleza como parece manifiesto en las palabras de S. Ioan, que dize: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo Pater, Verbum et Spiritus sanctis, et his tres unum sunt.*²³⁵

La diferencia que quiere marcar Juan Bautista está en la terminación *um* del numeral *unum*. Acto seguido, el fraile propone salvar la ambigüedad a la que se ha prestado este asunto reformando un poco la traducción del enunciado al náhuatl como sigue:

In Dios, ca Tettatzin Tepilitzin, Spiritu Sancto, ei personas, zan ce huelnelli teutl Dios in huel ineintintzintzin. Que quiere decir: Dios es Padre, Hijo y Espíritu Sancto, un solo Dios verdadero todas tres. con la cual reduplicación se quita toda dubda.²³⁶

Juan Bautista no se conforma con señalar estos posibles errores; aprovecha para señalar otros posibles errores. Este es el caso de un

233 *Ibid.*, p.51.

234 *Ibid.*, p.51.

235 *Ibid.*, p.51.

236 *Ibid.*, p.51v.

vocablo usado en las referencias a la Trinidad. El vocablo en cuestión es *meteihotica* que dice:

... a algunos de sus ministros les ha parecido el *meteihotica* un vocablo en sí divino, y el más acomodado para declararse bien el misterio de la Santísima Trinidad, creyendo que *meteihotica* quiere decir Trino, y que la sobredicha proposición conforme a esto quiere decir no hay más Dios que es Padre, Hijo y Spiritu Sancto trino en personas, uno en esencia.

Hasta aquí todo parece ir marchando, pero el fraile acomedido advierte:

Y si esta fuera la etimología del nombre no había más que pedir. Pero bien considerada y las partes de que está compuesto de cuatro vocablos que son *Mo, ey, mihtohua, ca* y así *meteihotica* quiere decir dicese o nombrase de tres maneras, de lo cual se puede entender no haber más de una persona de tres nombres...²³⁷

Curiosamente, en este caso la única recomendación de Juan Bautista es la de "desterrar" este "maldito vocablo."

Como las aclaraciones descritas arriba encontramos algunas otras que se refieren a aspectos más específicos y menos graves quizá, en la medida en que no son enunciados heréticos.

¿En qué medida la confesión es un mecanismo mediante el cual los frailes se pueden dar cuenta de que los indios han asimilado con claridad el mensaje cristiano? No cabe duda que a través del diálogo que se establece entre el confesor y el penitente, éste puede percatarse de ciertos errores, pero creo que cabe la pregunta acerca de la profundidad con que dicho diálogo puede establecerse. Es decir, los confesionarios suponen que el penitente, de entrada, no está muy seguro de qué es lo que debe decirle al confesor; de ahí la serie de preguntas diseñadas especialmente para auxiliar y de alguna manera provocar este diálogo. Pero las respuestas que se generan en este diálogo al parecer, sólo pueden afirmar o negar la

pregunta realizada. De ahí que Sonia Corcuera haya concluido que el uso de los confesionarios derivó en una mecanización de la confesión en donde las faltas se enumeraban y cuantificaban. De acuerdo con esto, los confesionarios se quedan en ese nivel. Pero ¿qué hay de las Advertencias?

Hasta ahora la mayoría de las Advertencias se pueden aplicar para resolver dudas que se presenten en el acto mismo de la confesión; pero hay otra serie de Advertencias que parecen alejarse del momento del diálogo; se trata de aquellas que apuntan hacia el establecimiento de una vigilancia a las actividades, palabras, dichos y creencias de los indios, que puede darse dentro y fuera del confesionario; o que al menos implican un oído bastante más agudo del confesor. Estas advertencias quedan fuera del esquema estricto de pecado mortal-confesión y, yo creo, son una parte más analítica del trabajo del fraile, unas que, a manera de ensayo, tienen por objetivo el eliminar las supervivencias de la religión indígena que los frailes consideraban idolátrica.

Con este afán, fray Juan Bautista incluyó, al final del primer tomo de sus *Advertencias* 30 abusiones antiguas que tomó directamente de la obra de Sahagún. Llama la atención el hecho de que el fraile dice que las tomó del Segundo Libro del Vocabulario Trilingüe de Sahagún.²³⁸

Las Advertencias para confesores se insertan en una discusión que todavía hoy es de actualidad; se trata del asunto de como salvar las diferencias entre dos pueblos que comparten el mismo territorio, el mismo

²³⁸ Estas abusiones son las que aparecen en la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Sin duda Juan Bautista vio el vocabulario trilingüe de Sahagún ya que en la *Historia* las abusiones aparecen en el Apéndice del libro Quinto. Sahagún, (1989) p.297-304.

gobierno, pero no necesariamente la misma historia ni las mismas costumbres. La conquista material, por llamarla de algún modo es, para la época en que escribe Juan Bautista, un hecho consumado al menos en la zona central de la Nueva España. Pero el dominio político, el sometimiento económico no necesariamente trae aparejado el dominio cultural; la pregunta que se presenta entonces es si la evangelización que emprendieron los frailes en el siglo XVI es el mecanismo por el cual se lograría el dominio cultural de occidente sobre los pueblos indios; pregunta a la que se puede responder afirmativamente . Pero cabe otra pregunta acerca del grado de cambio que se estaba buscando; los frailes querían cambiar radicalmente, al grado de sepultarla, la religión de los indios; pero también estaban conscientes de que la transformación sería lenta y, a la postre, la experiencia y el cuestionamiento de los propios indios les demostrarían que el cambio radical no era necesariamente lo más conveniente.

De todo esto se desprende la necesidad de preguntarse acerca de la concepción que tenían los frailes sobre el tipo de gente con la que estaban tratando. Ciertamente hay un reconocimiento a la humanidad de los indios, pero también existe el reconocimiento de que esos seres humanos no son iguales a sus congéneres europeos; de la aceptación de esas diferencias dependerá, me parece, cierto nivel de tolerancia hacia los indios, por un lado; y también la insistencia en que participen de los mismos derechos y deberes que cualquier cristiano. El reconocimiento pues de las diferencias puede llevar al desarrollo de una religiosidad específicamente indígena.

Advertencias para los confesores. Tomo II

El segundo tomo de las *Advertencias* para los confesores de los naturales es semejante en la forma al primero, pero atañe a aspectos más relacionados con el régimen interior de la Iglesia y de los frailes. No se trata aquí de *Advertencias* dirigidas a los frailes para que comprendan y atiendan mejor a los indios, sino de dar a los frailes las herramientas del derecho canónico que les permitan llevar adelante su labor.

Este tomo de las *Advertencias* tiene dos temáticas: privilegios de las órdenes mendicantes y labor pastoral de las mismas entre los indios. Si bien ambos están relacionados dado que sin los primeros no podía existir lo segundo, me parece conveniente dividir estos aspectos dado que la parte más interesante de este tomo está, precisamente, en los argumentos que esgrime Juan Bautista para defender la labor pastoral de los frailes hacia los indios.

Privilegios.

El trabajo de evangelización que realizaron las órdenes mendicantes desde su llegada no sólo consistió en enseñar a la población indígena la doctrina cristiana, sino que también el organizar la iglesia y hacer que los indios participaran de una vida cristiana. Los frailes mendicantes construyeron una iglesia para los indios. La posibilidad de hacerlo y de atender dicha iglesia, estaba en los privilegios que les habían sido otorgados para realizar la evangelización en las tierras incorporadas a la Corona Española. Según Kobayashi, el dotar a los frailes de privilegios se debió a "la enorme diferencia entre Europa y América" a "la falta de obispos en ésta" y a que "la iglesia de aquel entonces fuera incapaz de llevar adelante sistemáticamente la gigantesca tarea que suponía la evangelización de sus

habitantes"²³⁹. Los frailes que llegaron a la Nueva España podían entonces administrar sacramentos y, según Kobayashi, no estaban en contradicción con ninguna dignidad eclesiástica. Esto quiere decir que no necesitaban la licencia del obispo para administrar sacramentos a los fieles o a otros miembros de sus órdenes; en cambio, en Europa, la licencia era necesaria.²⁴⁰

El trabajo de los mendicantes se desarrolló sin que se cuestionaran sus privilegios durante las primeras tres décadas de su presencia en Nueva España. Esto se explica dada la escasa presencia del clero secular y también porque los primeros obispos novohispanos eran ellos mismos miembros de órdenes mendicantes. En esta primera fase de trabajo, los frailes organizaron la vida religiosa, política y económica de la mayoría de los pueblos indios que estaban bajo su cuidado. Los enfrentamientos que se suscitaron entre frailes y autoridades políticas estaban relacionados con el derecho de los españoles a utilizar la mano de obra indígena.²⁴¹

²³⁹ Kobayashi, (1985) p. 136.

²⁴⁰ Las bulas mediante las cuales se otorgan los privilegios a las órdenes mendicantes evangelizadoras de la Nueva España son la *Alias felicis recordationis*, dada por León X y la otorgada por Adriano VI, *Exponi nobis decisisti*, conocida como la *Omnimoda*.

²⁴¹ Patricia Nettel en su trabajo *La utopía franciscana* explica, a través de la obra y la correspondencia de Gerónimo de Mendieta que el proyecto franciscano consistía en respetar lo más posible las formas de organización política indígena transformando los aspectos religiosos.

Nettel Díaz, Patricia, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554-1600) El apostolado de fray Gerónimo de Mendieta*, México, UAN, 1989, p.40-73.

Con ella coinciden la mayoría de los autores dedicados al tema. Para Gruzinsky, por citar otro ejemplo, el proyecto era el de crear una cultura propiamente americana basada en la combinación de la cultura occidental con la indígena. Este proyecto debería hacer a un lado la religión idolátrica de los indios, pero mantener los aspectos de templanza relacionados con las prácticas indias. Gruzinsky dice que este proyecto fracasó en la medida en que

A partir de mediados del siglo XVI las cosas empezaron a cambiar para las órdenes mendicantes. El arribo del obispo Montúfar es el parteaguas de la situación de que se avecinaba. En efecto, Montúfar traía el proyecto de quitar a las órdenes mendicantes el dominio casi absoluto que ejercían sobre la vida religiosa novohispana. Se trataba, según Francisco Morales, de hacer que las órdenes dejaran de ser copartícipes de la autoridad episcopal y se hicieran súbditos de ésta.²⁴² A partir de la llegada de Montúfar se amarraron las navajas de la lucha entre regulares y seculares, cartas al rey, al papa, concilios provinciales escritos por unos y por otros son las fuentes de esta pugna.²⁴³

Si bien Montúfar mismo era un dominico, ello no impidió que tratara de acabar con el predominio de las órdenes. Quizá esto se deba a que Montúfar consideraba que los frailes debían dedicarse más a labores contemplativas dentro de sus conventos, que a trabajar fuera de ellas.²⁴⁴

nacía, uno de los factores que según él influyeron en este fracaso fue el de la precipitada caída de la población indígena.

Gruzinski, (1991) p.75.

Por su parte Sonia Corcuera apoya describe en sus dos obras las avatares del proyecto evangelizador humanista que se topó con las ideas tridentinas en torno a la vida religiosa de los cristianos.

Ni que decir de Ricard, que al final de su obra clásica lamenta que, como en el caso de la colonización francesa en Argel, el trabajo de evangelización no haya generado la fusión de dos culturas y sí su alejamiento insuperable.

²⁴² Morales, (1983) p.61-62.

²⁴³ En *Destierro de Sombras*, O’Gorman analiza la promoción del culto de la imagen guadalupana en el marco de la ofensiva emprendida por Montúfar en la década de 1550 en contra del dominio que las órdenes religiosas ejercían sobre la población indígena.

²⁴⁴ En su libro *Predicadores divididos*, Daniel Ulloa explica que dentro de la orden de predicadores había dos corrientes, una que pugnaba más por el trabajo pastoral y de predicación y otra, observante, que prefería la labor de meditación y contemplación alejada del siglo. Montúfar pertenece según esta división a la rama ultra observante de la orden.

Los vientos fueron aún más desfavorables para los religiosos novohispanos a partir de la culminación del Concilio de Trento que disminuyó considerablemente los privilegios de las órdenes mendicantes, explica Francisco Rodríguez que las disposiciones tridentinas sujetaban la "disciplina eclesiástica en torno a la jurisdicción episcopal".²⁴⁵ No obstante que el Concilio Mexicano de 1565 se convocó con la finalidad de aplicar las disposiciones tridentinas, explica el mismo autor, que por el momento, fueron "inoperantes en la pastoral indiana, a causa de la insuficiencia del clero secular."²⁴⁶

Los privilegios de las órdenes mendicantes fueron revocados y otorgados varias veces a lo largo del siglo XVI, en ocasiones a instancias del Rey español y en otras de los propios frailes. En el segundo tomo de las Advertencias escritas por fray Juan Bautista encontramos todas estas revocaciones y otorgaciones que llenan páginas y páginas de discusiones de derecho canónico. Casos, casos reservados al obispo, qué ocurre cuando el obispo está a más de dos jornadas del lugar en donde se pueden usar tales privilegios, qué en el mar, qué si quien disfruta de esos privilegios está en el mar, o viaja a España. Algunos privilegios se refieren sólo al gobierno interno de los frailes, otros al de los fieles.

Finalmente, al término de la obra, Juan Bautista resume en 10 fojas todas y cada una de las razones de derecho canónico que permiten a los frailes seguir administrando sacramentos. El alegato jurídico es tan largo como todo el tomo de las Advertencias.

Ulloa, Daniel, *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo XVI*, México, El colegio de México, 1977, 329p.

²⁴⁵ Rodríguez, (1994) p.75.

²⁴⁶ Ibidem, p.76.

Intercalados con los argumentos canónicos, Juan Bautista defiende el trabajo realizado por su orden y las otras mendicantes. El fraile considera que son sus hermanos de orden y de vida regular los más adecuados para enseñarles a los indios los beneficios de la participación en los distintos sacramentos. El principal argumento para sostener este punto de vista es que son los frailes los más capacitados, debido a su experiencia, para tratar con los indios. Son los frailes los que mejor conocen a los indios.

Juan Bautista apela constantemente a la necesidad que tienen los párrocos de indios de garantizar que haya una comunicación efectiva entre ellos. Si bien la vida sacramental de los indios constituye una de sus principales preocupaciones, el fraile quiere que ésta no se de en forma irreflexiva y automática. De esta forma, en la parte de las Advertencias dedicadas a los sacramentos, al hablar de cada uno de ellos, remarca la importancia de que los frailes instruyan con frecuencia a los fieles acerca del significado y beneficios de los mismos.²⁴⁷ Así afirma al empezar a tratar de los sacramentos, que el sacerdote:

In primus docebit per hoc Sacramentum conferri gratiam (sicut et per caetera a Christo Domino instituta...)

Primero enseñará que por este sacramento se confiere gracia (así como por las demás cosas instituidas por Cristo Ntro. Señor)²⁴⁸

Los sacramentos confieren gracia y además unen a los hombres con Cristo

...et quia per gratia homo Christo incorporatur, et membris eius unit...²⁴⁹

²⁴⁷ Juan Bautista, (1600), T.II, p.185-194v.

²⁴⁸ *Ibidem*, p.185.

²⁴⁹ *Ibid.*, p.185.

...y por tanto por la gracia el hombre se incorpora a Cristo, y a sus miembros une...

¿Quién si no aquellos que conocen a los indios podían comunicar mejor que ellos las bondades de la religiosidad católica comunicadas por Cristo a la humanidad a través de los sacramentos?

Como en el primer tomo de las Advertencias Juan Bautista recuerda que el conocimiento profundo del idioma de los feligreses sería la única vía para garantizar que el mensaje cristiano llegue a los indios y que éstos lo entiendan. Los argumentos que utiliza el fraile tienen tanta autoridad como el Concilio de Trento mismo. Así, en este caso recuerda lo que dijo el Concilio en la Sesión 7, cap.3 acerca de que los párrocos deben ser gente digna y hábil y que resida en el mismo lugar que el rebaño que les ha sido encomendado. Juan Bautista adapta las disposiciones conciliares a la realidad novohispana; aquí los párrocos más hábiles y dignos para cuidar a los indios son precisamente los que conocen su lengua.²⁵⁰

El fraile advierte sobre los peligros que para los párrocos representa el no conocer la lengua de los indios:

*Si curatus Secularis, vel Regularis nescit idioma et linguam populorum indiorum, et impedit intrare in dictos populos curatum Secularem, vel Regularem scientiam indorum linguam peccat mortaliter nec nullo modo est absolvendus. Probatum quia tunc ipse non dicitur sufficiens Minister et ultra hoc infert damnum Animabus, quibus nec Dei verbum predicatur, nec Sacramentu conferunt, ut convenit.*²⁵¹

Si los curas seculares, o regulares no conocen el idioma y lengua de los indios, e impiden entrar en los dichos pueblos a curas seculares, o regulares (que) conozcan la lengua de los indios, pecan mortalmente y de ningún modo se deben absolver. Está verificado entonces esto mismo que si un ministro que no es adecuado hace más daño a las almas, a quienes no predicán la palabra de Dios, ni administran los Sacramentos como conviene.

²⁵⁰ *Ibid.*, p.206-207v.

²⁵¹ *Ibid.*, p.213.

Yo creo que Juan Bautista no hubiera hecho estas afirmaciones si no estuviera convencido de que los frailes de su orden podían realizar el trabajo mejor que ninguno ya que cumplían con todos los requisitos de dignidad y preparación que les permitían hacer de los indios buenos cristianos.

A lo largo de dos tomos de advertencias, Juan Bautista ha argumentado en pro de la labor de sus hermanos. Las páginas finales de la Advertencias constituyen en mi opinión un recuento de todo lo que los párrocos de indios deben hacer a favor de su feligresía, recordando que el párroco:

..ea omnia tenere et opere praestare que ad Parochi Offici spectant perinent et consequuntur in populis nobis commissi."²⁵²

...debe tener y trabajar y garantizar todo lo que todo lo que se espera, conviene y se sigue del oficio de párroco en los pueblos a nosotros encargados.

Luego enumera todas las actividades que se debe llevar a cabo el cura de almas indígenas y la forma en que debe realizarlas.

... docendo quae scire omnibus necessarium est ad salutem; annunciando populis cum breviatate et facilitate sermonis, vita, quae eis declinare, et virtutes quas sectari oporteat, ut paenam eternam enadere, et caelestiam gloriam parochiani consequi valeant"²⁵³

... enseñando lo que es necesario que todos sepan para la salud, anunciando en los pueblos con breves y fáciles sermones, la vida que ellos declinan, y las virtudes que conviene sigan para que se libren de la pena eterna y alcancen que prevalezca la gloria celeste de los parroquianos.

Los curas deben enseñar a los niños los rudimentos de la fe y la obediencia que se debe a Dios y a los padres, así como explicar la fuerza, el uso y las propiedades de los sacramentos.

²⁵² *Ibid.*, p.214.

²⁵³ *Ibid.*, p.383.

*...pueros fidei rudimenta et obedientiam erga Deum et parentes docere: vim et usum Sacramentorum explicare.*²⁵⁴

...enseñar a los niños los rudimentos de la fe y la obediencia hacia Dios y los padres: enseñar el poder y la utilidad de los Sacramentos.

El cuidado que los sacerdotes deben dispensar a sus feligreses no se reduce a la iglesia, salir de ella es importante para:

*... infirmos visitare: eosque inquirere ad audiendas eorum confessiones et ubi existunt eos secon jerre, ne aliquis sine Sacramento paenitentia moriatur...*²⁵⁵

.... visitar a los enfermos, buscarlos para oír sus confesiones y reunirse en donde ellos se presenten, [para que] ninguno muera sin el sacramento de la penitencia...

El meticuloso registro de matrimonio y bautizos es también una tarea que no debe descuidarse.²⁵⁶

Las obligaciones de los curas de almas entre los indios no son sólo aquellas que se refieren al cuidado espiritual de los feligreses, Juan Bautista recomienda también hacerse cargo de hospitales y pone el ejemplo del trabajo de los frailes en la provincia de Michoacán.²⁵⁷

El segundo tomo de las Advertencias llega pues a su fin recordando a los párrocos cuáles son sus obligaciones. Sin importar a que parte de la Iglesia pertenezcan todos los párrocos deben atender con igual dedicación a sus fieles. Al final de la lectura queda en puerta la interrogante un tanto irónica que parece hacer el fraile. ¿Quiénes son los más capaces, los más dignos, los que tienen ya la infraestructura para atender a los indios como se merecen?

Recapitulando hay que decir que las Advertencias para los confesores de indios que escribió Juan Bautista si bien son una summa de privilegios,

²⁵⁴ *Ibid.*, p.383.

²⁵⁵ *Ibid.*, p.383v.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 382v-383v.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 384.

indulgencias y concesiones, también son un arma ofensiva y defensiva del trabajo de la orden y de él mismo; son la parte militante de su obra.

Conclusiones

Al comenzar esta investigación mi objetivo era el de indagar acerca de si en las Advertencias para Confesores y en el Confesionario de fray Juan Bautista existían o no referencias explícitas al uso que los indios le daban a las imágenes religiosas. Mi idea original era buscar en el Confesionario y en las Advertencias aquellas preguntas o consejos que vigilaran o promovieran el buen uso de dichas imágenes. Esta inquietud había surgido de la lectura de la obra de Gruzinski, *La colonización de lo imaginario* en donde este autor plantea que para los indios no existía la división entre la imagen representada y la deidad misma. Me pregunté entonces si los franciscanos se habían percatado de tal situación y, en su caso, como buscarían solucionar este mal manejo. La pregunta me parecía interesante sobre todo considerando los antecedentes reformistas de los religiosos. La promoción de una religiosidad sencilla, plantea todavía la interrogante sobre la relación entre los fieles y las imágenes; sin embargo no hay nada en la obra de Fray Juan Bautista que toque este asunto salvo la referencia a la factura de las estampas religiosas.

En el camino, sin embargo, me topé con el problema de la administración de los sacramentos. Ambos libros, como señalo en los respectivos capítulos son manuales para la administración de un sacramento: el de la penitencia. De ahí surgió entonces la pregunta acerca de la importancia que esta actividad revestía para la labor de los franciscanos. El análisis que la historiografía ha hecho sobre este tipo de textos me pareció insuficiente en la medida en que se planteaba medir la eficacia de la evangelización a través de ellos sin preguntarse sobre las razones de la

promoción de las actividades sacramentales entre los indios. Espero haber dado una respuesta a este punto al hablar del análisis franciscano de la idolatría indígena y de los rituales que identificaron como execraciones.

Creo que ahora puedo tomar partido en el asunto de si la promoción de la actividad sacramental entre los indios significó o no para los franciscanos una simple sustitución del contenido del ritual como algunos afirman. Mi respuesta es negativa. Me parece que las cuidadosas explicaciones franciscanas al respecto son, precisamente, las que hacen posible afirmar que convertir significaba para ellos invertir las cosas por completo, desde la apariencia hasta el fondo del ritual mismo. Esto explicaría entonces, el porqué del énfasis en la participación de los indios en todos los sacramentos, se trataba de construir la iglesia de Cristo en los dominios que anteriormente habían sido del demonio.

El interés de los indios en participar de la vida sacramental también se ve reflejado en el proyecto del seminario de Tlatelolco. Se trataba en un principio de dejar en manos de los propios indios tanto el conocimiento de la religión como la posibilidad de que fueran ellos mismos los encargados de cuidar a la feligresía de su propia raza. Se trataba, en suma, de que los indios se hicieran al mismo tiempo los constructores y celadores de su propia iglesia.

En este contexto, ¿cómo se explica la existencia de los textos de fray Juan Bautista? Para la época en la que este fraile ingresó a la orden y escribió sus obras la situación para los correligionarios era clara. Los indios ya estaban convertidos, la iglesia de Cristo estaba en proceso de edificación y en algunos lugares el edificio parecía ya sólido. Se trataba

entonces de garantizar que los habitantes de este edificio fueran buenos vecinos.

Si se divide la obra de Juan Bautista, es fácil percatarnos de que existen dos tipos de libros, están los de carácter moral y los de carácter pragmático. Los primeros, dentro de los que se puede agrupar a los *Huehuetlahtolli*, al *Sermonario*, y las obras que cita García Icazbalceta, como el Tratado de aborrecimiento del pecado, nos hablan del interés del fraile porque los indios conservaran, o adquirieran en su caso, la conducta virtuosa que todo buen cristiano debía tener. Conducta que, según los frailes, se expresaba en la "policía" descrita en los *Huehuetlahtolli*.

El segundo grupo de obras, que considero de carácter pragmático está constituido tanto por el *Confesionario* como por las *Advertencias*.

¿De qué manera encajan, si es que encajan, textos de esta índole dentro de las ideas franciscanas de religiosidad sencilla, comprometida y profundamente espiritual?

La respuesta que la historiografía ha dado a esta interrogante no me deja satisfecha. Me parece que atribuir intenciones, casi inquisitoriales, de vigilancia sobre los deseos, conductas y dichos de los indios responde a inquietudes más contemporáneas de lo que parecen; concretamente a las planteadas por la necesidad, patente en este siglo, de liberar los deseos y sus expresiones de toda atadura religiosa.

Yo creo que si se considera al sacramento de la penitencia en la complejidad de introspección, autoexamen y reconciliación con Dios que implica, se puede empalmar el fomento que le dieron los franciscanos con sus propias ideas de religiosidad. Digo esto sobre todo pensando en que, en el Confesionario de Juan Bautista no se considera la posibilidad de

atracción y sí la necesidad de contrición. El dolor, el arrepentimiento profundo, la certeza personal, analizada y consciente, de haber ofendido a Dios era lo que debía mover el ánimo del penitente para buscar el perdón divino. Los franciscanos, Juan Bautista en particular, buscaba que el motor de los indios fuera el amor y el deseo de salvación.

Estoy convencida de que el análisis de textos de esta índole no dice demasiado, al menos no todo lo que los investigadores han deseado encontrar en ellos, sobre la respuesta de los indios a la religión de la cual quería hacerles partícipes. Creo que hablan más sobre las inquietudes de los propios frailes. Quizá el objeto de investigación esté mal enfocado; tratar de ver a los indios a través de estos escritos de los frailes no me parece del todo adecuado. Creo que tales respuestas se deben buscar en otro tipo de textos, en los producidos por los mismos indios. Las preguntas del Confesionario las debe hacer el confesor, son para ayudarlo a él y sólo en forma indirecta al indio.

Los franciscanos, al llegar a la Nueva España, se percataron rápidamente de que la religión de los indios debía dar un giro radical, hacerlos cristianos implicaba que abandonaran sus prácticas religiosas y que aprendieran y se familiarizaran con las nuevas. Estas prácticas eran precisamente los sacramentos. Y de los sacramentos, el que refleja con más profundidad la convicción cristiana, basada en un profundo amor y respeto a Dios es la penitencia.

Al comparar las discusiones del Concilio de Trento con los Concilios mexicanos, me percaté de que éste tiene realmente poco que ver con la prohibición de ordenar indios sacerdotes. Me parece que si los franciscanos evitaron que esto sucediera se debe, sí en parte a las

desilusiones que sufrieron debido al poco interés que mostraron los indios por ordenarse; pero también al hecho de que la necesidad de su estancia en la Nueva España acabara, toda vez que el objetivo con el que llegaron se hubiera alcanzado. Quizá, más que dudar de la capacidad de los indios para ejercer el sacerdocio, pudo haber ocurrido lo contrario; es decir, que los consideraran tan preparados que empezaran a cuestionar, con argumentos cristianos, la presencia española en Nueva España. De ahí que tratar de monopolizar el trabajo evangelizador y pastoral se pueda explicar también por el interés de la propia orden de no perder el dominio que ejercían en la Nueva España. Aunque, claro, siempre cuesta trabajo imaginarse positivamente el querer mantener una situación privilegiada, sobre todo cuando se trata de frailes.

Bibliografía

- AZNUR GIL, Federico R. "La libertad religiosa del indio en autores franciscanos del siglo XVI", en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, 1a ed., La Rábida, España, 1987, p.391-439.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, 2a ed.(trad. Antonio Alatorre), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966, 921 p., il.
- BAUDOT, Georges, "La biblioteca de los evangelizadores de México: un documento sobre fray Juan de Gaona", en Georges Baudot, *La pugna Franciscana por México*, 1a ed., México D.F., CNCA-Alianza Mexicana, 1990, p.125-131., (Los Noventa 36).
- BAUDOT, Georges, "Los misioneros franciscanos en México en el siglo XVI y los "Doce Primeros", en Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, 1a ed., México D.F., CNCA-Alianza Editorial Mexicana, 1990, p.13-36., (Los noventa 36).
- BAUDOT, Georges, *México y los albores del discurso colonial*, 1a ed., México D.F., Nueva Imagen, 1996, 388 p.
- BAUTISTA, Juan, *Advertencias para los confesores de naturales*, 1a ed., Tlatelolco, México, Melchor Ocharte, 1600.
- BAUTISTA, Juan, *Confesionario en Lengua Mexicana y Castellana*, Santiago Tlatelolco, México, Melchor Ocharte, 1599, 112 p., (Benson).
- BAUTISTA, Juan, *Huehuetlahrolli*, 1a ed.(Librado Silva Galeana trad. Introducción de Miguel León Portilla), México D.F., SEP-FCE, 1991, 242 p., il.
- BERNARD Carmen y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, 1 ed., México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1992, 226 p., il.
- BERNARD Carmen y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, FCE, 1996, 624p. ils.
- BURKHART, Louise M., *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, 1a ed., Tucson, Arizona, The University of Arizona Press, 1989, 241 p., il.
- BURTON RUSSELL, Jeffrey, *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia.*, 2a ed.(Trad. Oscar Luis Molina), Chile, Andrés Bello, 1995, 349 p., il.

- CANO SORDO, Víctor, "Fe y sacramentos en Bartolomé de Ledesma (ca. 1525-1604)", en Josep-Ignasi Saranyana, *Evangelización y teología en América*, 1a ed., Pamplona, España, Servicio de Publicaciones de la Univ. de Nav, 19990, V.II. 1125-1139
- CERVANTES, Fernando, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, 1a ed., New Haven and London, Yale University Press, 1994, 182 p., il.
- Códice Franciscano Siglo XVI*, México D.F., Salvador Chávez Hayhoe, 1941, 299 p.
- CORCUERA DE MANCERA, Sonia, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, 1a ed., México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, 283 p.
- CORCUERA DE MANCERA, Sonia, *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriahuez en la Nueva España (1523-1548)*, 1a ed., México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1991, 309 p., il.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relació*, México, Porrúa, 1917, 331p. (Sepan Cuántos 7)
- CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 3a ed., El Paso, Texas, Editorial "Revista Católica", 1928, T I493, TII 528 p., il.
- DELUMEAU, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, 1 ed.(Miguel Candel), Barcelona, Labor, 1973, 343 p., il.
- DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII-XVIII*, 1a ed.(Mauro Armuiño), Madrid, España, Alianza Editorial, 1992, 150 p., (Alianza Universidad).
- DUVERGER, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, México, FCE, 1996, 235p.
- DURÁN, Diego Fray, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 1a ed.(Rosa Camelo, José Rubén Romero), México D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, T.I 651,T.II293 p., il., (Cien de México).
- EGUIARA Y EGUREN, Juan José, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, 2a ed.(Versión de Agustín Millares Carlo), México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996, 302 p., il.
- ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, 2a ed.(trad. Ramón García Cotarelo), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, 581 p.
- ELTON, C.R., *La Europa de la Reforma, 1517-1559*, 6a ed.(Jesús Fomperosa), México, D.F., Siglo XXI, 1987, 418 p., il., (Historia de Europa).

FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, 17 ed., México, D.F., Siglo XXI, 1996, 355 p.

FROST, Elsa Cecilia, "Cronistas franciscanos de la Nueva España. Siglo XVI" en Francisco Morales, *Franciscan Presence in the Americas*, 1ª ed., Potomac. Maryland, Academy of Franciscan History, 1983, p.287-308.

FROST, Elsa Cecilia, "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel", en *Historia Mexicana*, México D.F., El Colegio de México, V.26 No.101-102. 1976, p.3-28.

FROST, Elsa Cecilia, ¿Milenarismo mitigado o imaginado? en *Actas del Congreso de Historia Mexicanista*, Oaxtepec, 1988

GARCÍA, Sebastián, "La evangelización de América en la legislación de la orden franciscana", en Actas del II Congreso Int, *Actas del Segundo Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo*, 1 ed., Madrid, Deimos, S.A, 1988, p.205-295., il.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, (Agustín Millares Carlo ed.) México, FCE, 1954, 581p.

GARIBAY K., Angel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres Opúsculos del siglo XVI*, 1ª ed., México, D.F., Porrúa, 1965, 159 p., (S. Cuántos No.37).

GARRIDO ARANDA, Antonio, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, IIA, 1980, 181P.

GIBSON, Charles, *The Aztecs Under Spanish Rule. A History of the Valley of Mexico, 1519-1810*, 1ª ed., Stanford, California, Stanford University Press, 1964, 657 p., il.

GÓMEZ CANEDO, Lino, "Franciscans in the Americas: A Comprehensive View", en Francisco Morales, *Franciscan Presence in the Americas*, 1ª ed., Washington, Academy of Franciscan History, p.5-45.

GÓMEZ CANEDO, Lino, *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuela y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982, 425p.

GREENLEAF, Richard E., *La inquisición en la Nueva España, siglo XVI*, México, FCE, 1995, 256 p.

GRUZINSKI, Serge, "confesión, alianza y sexualidad entre los indios de la Nueva España", en Seminario de H. de Mental, *El placer de pecar y el afán de normar*, 1ª ed., México D.F., Joaquín Mortiz, 1987, p.171-215.

GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, 1ª ed.(Jorge Ferreiro), México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1991, 311 p., il.

GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristobal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, 1a ed., México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, 224 p., il.

GURRÍA LACROIX, Jorge, "La acusación de plagio", en Torquemada, *Monarquía Indiana*, 3 ed.(Miguel León Portilla), México, D.F., UNAM, 1975-1983, p.58-67.

GUTIÉRREZ, Constancio, *Españoles en Trento*, en Gutiérrez Constancio, *Españoles en Trento*(Joaquín Pérez Villanueva), Valladolid, España, Consejo Superior de Investigaciones Científic, 1951, 1063 p., il.

HALKIN, L.E., *Erasmus*, 2a ed.(trad Juan José Utrilla), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, 181 p., (Tezontle).

IGLESIA CATÓLICA MEXICANA, *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México en el año de 1585 confirmado en Roma por el Papa Sixto V, y mandado a observar por el gobierno e*, 1a ed., México, Eugenio Maillefert y Compañía Editores, 1859, 607 p.

IGLESIA CATÓLICA MEXICANA, *Concilios Mexicanos Primero y Segundo, Celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México*, Cuernavaca, Morelos, Felipe Díaz Almanza ed., 1981, T.I 184, II,396 p., il.

IGLESIA CATÓLICA ROMANA, Concilio de Trento, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala*.(Don Ignacio López de Ayala), Madrid, Imprenta Real, 1787.

IGLESIA CATÓLICA ROMANA, *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párracos, ordenado por disposición de San Pio V*(Agustín Zorita, religioso dominico), Barcelona, Imprenta de Sierra y Marti, 1833, T.I 339 p.

IGLSIA CATÓLICA ROMANA, *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párracos ordenado por disposición de San Pio V*(Traducido por el P.M.F. Agustín Zorita, religioso dominico. Según la impresión que se hizo en 1761), Barcelona, Imprenta de Sierra y Marti, 1833, 339 p.

KEMPIS, Tomás de, *Imitación de Cristo*, 1a ed., México D.F., Porrúa, 1989, 199 p., (Sepan Cuántos 30).

KOBAYASHI, José María, *La educación como conquista*, 2a ed., México, D.F., El Colegio de México, 1985, 295 p.

KÜNG, Hans, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, 1a ed.(Carmen Gauger), Madrid, Trotta, 1995, 235 p., (Estructuras y Preces).

LANZETI, Raul, Rodríguez, Ped, *El Catecismo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases Críticas para el estudio del Catecismo del Concilio de Trento (1566)*, 1a ed., Pamplona, España, Ediciones Universidad de Navarra, 1982, 498 p.

- LAS CASAS, fray Bartolomé de, *Historia de las indias*, México, FCE, 1986, T.I., 517p., T.II, 611p., T.III, 525p.
- LAS CASAS, fray Bartolomé y Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra fray Bartolomé de las Casas, de fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Traducción castellana de los textos originales latinos, Introducción, Motas e índices, por Angel Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975, 417p.
- LEÓN PORTILLA, Miguel, "Huehuetlahtolli. Testimonios de la Antigua palabra", en Bautista Juan, *Heuhuetlahtolli*, 1a ed.(Librado Silva Galeana), México, D.F., Fondo de Cultura Económica-SEP, 1991, p.242., il.
- MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma, *Idolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*, 1a ed., Valladolid, Universidad de Valladolid, Caja de Ahorros de, 1990, 317 p., il., (Historia y Soc. 17).
- MENDIETA, *Historia Eclesiástica indiana. Obra escrita a finales del siglo XVI*, Porrúa, 1993, 790 p., il., (Biblioteca Porrúa 46).
- MILHOU, Alan, "El concepto de destrucción en el evangelismo milenarismo franciscano", en Congreso Internacional, *Actas del II Congreso Internacional*, p.297-.
- MOLINA, Alonso de Fray, *Confesionario Mayor en Lengua Mexicana y Castellana*, en Molina, *Confesionario Mayor en Lengua Mexicana y Castellana*, 5a ed.(Introducción de Roberto Moreno), México D.F., UNAM-IIF-IIH, 1984, 124 f p., il., (Facsimiles...No.3).
- MORA MÉRIDA, José Luis, "Reflexiones históricas acerca del problema idolátrico hispanoamericano en el siglo XVI", en Joseph-Ignasi Saranyana, *Evangelización y Teología en América. X Simposio Internacional de Teología*, 1a ed., Pamplona, España, Servicio de publicaciones de la Univ. de Nava, 1990, V.I.689-698
- MORALES, Francisco, O.F.M., *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, 1a ed., Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, 1973, 166 p.
- MORALES, Francisco, O.F.M., "Franciscanos y mundo religioso en el México virreynal. Algunas consideraciones generales", en Elsa Cecilia Frost coord., *Franciscanos y Mundo religioso en México*, 1a ed., México, D.F., UNAM, Coordinación de Humanidades, 1993, p.9-30., (Panoramas de Nuestra).
- MORALES, Francisco, O.F.M. "Los franciscanos en la Nueva España: La época de oro, siglo XVI", en Morales Francisco, *Franciscan Presence in the Americas*, 1 ed., Potomac, Maryland, Academy of American Franciscan History, 1983, p.49-87., il.
- MOTOLINIA, Toribio fray, *Historia de los Indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España*, 1a ed.(Edmundo O Gorman), México, D.F., Porrúa, 1969, 250 p., (Sepan Cuántos No.129).

- NETTEL DÍAZ, Patricia, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554-1604) El apostolado de fray Gerónimo de Mendieta*, 1a ed., México D.F., UAM, 1989, 85 p., il.
- NICOLAU D'OLWER, Luis, *Fray Bernardino de Sahagún*, 2a ed., México D.F., DDF, 1990, 229 p.
- OCARANZA, Fernando, *El Imperial Colegio de Indios de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco*, 1a ed., México D.F., 1934, 220 p., il.
- OLMOS, Fray Andres de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, 1a ed. (Georges Baudot ed.), México, D.F., UNAM, IIH, CEMC, 1990, 73 p., (Facsimiles...No.5).
- OSORIO Romero, Ignacio, *La enseñanza del latín a los indios*, 1a ed., México D.F., UNAM, IIF, 1990, 80 p.
- O GORMAN, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe de Tepeyac*, 1a ed., México, D.F., UNAM, IIH, 1986, 306 p., il.
- O GORMAN, Edmundo, *Fundamentos de la historia de América*, 1a ed., México D.F., Imprenta Universitaria, 1942, 134 p.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco, "Advertencia", en Anónimo, *Comedia de los Reyes*, 1 ed., Florencia, Tipografía de Salvador Landi, 1902, p.75-83.
- PHELAN, John Leddy, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of th Writings of Geronimo de Mendieta. (1525-1604)*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1956, 159 p.
- RANKE, Leopold Von, *Historia de los Papas*, 4a ed. (Eugenio Imaz traducción), México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1981, 628 p., il.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, 1a ed. (Angel María Garibay), México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1986, 491 p., il.
- RODRÍGUEZ, Francisco R., *El derecho sacramental en la actuación pastoral de ls Hermanos Menores en la Nueva España (1524-1585)*, Roma, 1994, 203 p.
- RUBIAL, Antonio, *La hermana pobreza*, 1a ed., México, D.F., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996, 264 p.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Adiciones, Apéndice a la postilla y Ejercicio Cotidiano*, 1a ed. (Arthur J.O. Anderson ed.), México D.F., UNAM, IIH, 1993, 203 p., (Facsimiles...No.6).
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Colloquios y Doctrina Christiana con los doze frailes de San Francisco embiados por el Papa Adriano Sesto y por el emperador Carlo quinto*, 1a ed. (Miguel León Portilla), México D.F., UNAM, IIH Fundación de Investigaciones Soc., 1986, 205 p., il., (Facsimiles...No.4).

SAHAGÚN, Bernardino de, fray, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 2a ed. (Josefina García Quintana, Alfredo López Austin), México, D.F., CNCA, 1989, p.11-26., (Cien de México).

SÁNCHEZ HERRERO, José, "Alfabetización y catequesis franciscana en América durante el siglo XVI", en Actas del II Congreso, *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, 1a ed., La Rábida, España, 1987, p.589-648.

ORTEGA NORIEGA, Sergio, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio", en Seminario de Historia de, *las mentalidades, El placer de pecar y el afán de normar*, 1a ed., México, D.F., Joaquín Mortiz, D.E.H; INAH, 1987, p.17-78.

TORIBIO MEDINA, José, *La Imprenta en México*, 1a ed., México D.F., UNAM-Dirección General de Publicaciones, 1989, T.I.468 p., il.

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 3a ed., México, UNAM, 1977, il.

VETANCURT, fray Agustín de, *Menologio franciscano*, México, Porrúa, 1971, 156p.

WECKMAN, Luis, *La herencia medieval en México*, México, El Colegio de México, 1984, T.I. 394p., T.II. 835p

ZULAICA GARATE, Román, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, 1a ed., México D.F., Pedro Robredo, 1939, 373 p., il.

Obras de consulta.

ANCLLI, Ermanno, *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987, 3t.

MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, (edición facsimile), 1977, 121, 162p.

PIMENTEL ALVAREZ, Julio, *Diccionario latín-español, español-latín*, México, Porrúa, 1997, 997p.

SIMEÓN, Remi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, S.XXI, 1977, 782p.

SULLIVAN, Thelma D., *Compendio de gramática náhuatl*, México, UNAM, IIH, 1992, 382P.

Índice

CAPÍTULO 1	9
CAPÍTULO 2	37
CAPÍTULO 3	63
CAPÍTULO 4	89
CAPÍTULO 5	127
BIBLIOGRAFÍA	159
ÍNDICE	167