

MATURINO GILBERTI, TRADUCTOR

Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan

Fray Maturino Gilberti

Tesis que para optar al grado de Dr. En Estudios Mesoamericanos

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Presenta

Moisés Franco Mendoza

Director de tesis: Dr. Miguel León-Portilla

2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

AGRADECIMIENTOS

En el trayecto de elaboración y maduración del presente trabajo recibí la valiosa colaboración de amigos y colegas, a quienes no sólo por elemental justicia agradezco sus aportaciones, sino porque en todo momento me mostraron el profundo interés para acompañarme en esta labor.

Al Dr. Miguel León-Portilla, del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien tuvo la amabilidad de aceptar ser mi director y consecuentemente dirigir esta tesis, no escatimando su tiempo para leer los avances que le iba presentando y proporcionándome constantemente sus orientaciones para llevar a cabo por los mejores rumbos mi investigación. Al Dr. J. Benedict Warren, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, por su gentil, oportuna y amigable colaboración en todo lo relacionado con las obras de Maturino Gilberti. Al Dr. Agustín Jacinto Zavala, del Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán, por sus observaciones, comentarios y continua asistencia en el análisis de la obra que motiva esta tesis. Tanto el Dr. Warren como el Dr. Jacinto aceptaron amigablemente responsabilizarse durante mis estudios de grado como tutores, al lado de mi director, Dr. León-Portilla. A los lectores de este trabajo: Dra. Elsa Cecilia Frost (†) de La Universidad Nacional Autónoma de México, Dr. Roberto Jaramillo Escutia, actual rector de la Universidad Pontificia de México, Dr. Francisco Morales del Instituto Franciscano y Dra. María del Carmen León Cázares de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Al Dr. Carlos Herrejón Peredo quien fungía como presidente de El Colegio de Michoacán cuando inicié los estudios de grado, por su impulso y su apoyo. Al Dr. Rafael Diego Fernández Sotelo, actual presidente de El Colegio de Michoacán, a los Drs. Herón Pérez Martínez, Álvaro Ochoa Serrano y Rosa Lucas González, coordinadores en sus respectivos momentos del Centro de Estudios de las Tradiciones de la institución mencionada, en el cual estoy colaborando, por su constante respaldo para llevar hasta su conclusión esta empresa.

A los que contribuyeron leyendo los avances de mi trabajo enriqueciéndolo con sus observaciones y comentarios: Dr. Roberto Jaramillo Escutia, de La Universidad Pontificia de México, Dr. Raúl Duarte, actual rector del Seminario Mayor de Zamora, Michoacán, Dr. Genaro Zalpa, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. A los compañeros Agustín Jacinto Zavala y Pedro Márquez Joaquín quienes constantemente fueron mis interlocutores en pláticas informales a la hora del café y, finalmente, a los demás colegas del Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán.

INTRODUCCIÓN

La entrada de Cristóbal de Olid a Tzintzuntzan en el año de 1522 inicia formalmente la conquista militar de Michoacán. Después de los milites arribaron también los religiosos. Fueron los franciscanos quienes inicialmente llegaron a las tierras ya invadidas por los extranjeros para fincar la conquista espiritual de los pobladores del territorio michoacano. Entre los frailes de san Francisco llegó Maturino Gilberti, cuya personalidad y, de entre sus obras, el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, serán el objeto de estudio en el presente trabajo.

Nuestro personaje de origen francés llegó a la Nueva España en 1542 y es probable que de inmediato se trasladara de Veracruz a Michoacán, donde desarrolló su labor de evangelización hasta su muerte, ocurrida en 1585. Sabemos de él que fue el escritor más prolífico del siglo XVI en la producción de obras en lengua de Michoacán. Sobre su personalidad y actividad iremos hablando durante el desarrollo de este estudio.

¿P'urhépecha o tarasco?

Antes de seguir con la exposición voy a hacer un paréntesis con el fin de justificar por qué en el transcurso de mi trabajo he preferido usar el vocablo "p'urhépecha" y no la voz "tarasco" –que es el tradicional y comúnmente aceptado, mas no por los nativos– para referirme tanto a la lengua que Maturino Gilberti denomina "lengua de Michoacán", como a los antiguos pobladores del territorio michoacano y a sus descendientes, y, finalmente, a su cultura.

Hay una discusión acerca del nombre que deben llevar los antiguos pobladores de Michoacán y sus descendientes, y naturalmente, lo que se relaciona con ellos, como es la lengua, su tradición, costumbres y, en general, su cultura. Existen dos corrientes entre los estudiosos de lo michoacano que se desdoblán, más o menos de la siguiente manera.

1.- Unos sostienen que el nombre gentilicio debe ser "tarasco(s)", porque hay una base documental histórica que así lo confirma. Estos documentos relativos a Michoacán son: la *Relación de Michoacán*,¹ la *Relación de Pátzcuaro*,² la *Relación*

¹ Jerónimo de Alcalá, *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán*, Moisés Franco Mendoza coordinador de edición y estudios, México, El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán, 2000, p. 660. "Y los españoles, antes que se fuesen, llevaron dos indias consigo que le pidieron al *cazonçi*, de sus parientas, y por el camino juntábanse con ellas y llamaban los indios que iban con ellos a los españoles, *tarascue*, que quiere decir en su lengua yernos. Y de allí ellos después empezárosles a poner este nombre a los indios y en lugar de llamarles *tarascue*, llamáronlos *tarascos*, el cual nombre tienen agora y las

de *Cuiseo de la Laguna*³ y una descripción de Bernardino de Sahagún en *Historia General de las Cosas de la Nueva España*.⁴ Según la primera de las *Relaciones*, algunos michoacanos en los días de la conquista española daban mujeres a los soldados, y por esa razón los consideraban sus yernos, y en su lengua les decían “tarascue”. Los españoles en correspondencia los denominaron “tarascos”, pero no sólo a sus suegros sino que extendieron el nombre a todos los pobladores del territorio michoacano. Y de ahí hasta la posteridad parece que serán “tarascos”.

También argumentan que a manera de prescripción adquisitiva, este nombre ya ganó terreno por el solo transcurso del tiempo para quedarse, pues desde el siglo XVI –a pesar de que a partir de mediados del siglo XX empezó a controvertirse el nombre– hasta la fecha ha perdurado y aún le queda larga vida.

Y la tercera razón es porque entre los estudiosos de lo michoacano –ya nacionales o extranjeros– el nombre “tarasco” ha sido aceptado y reconocido, por consiguiente, ha echado raíces que no conviene arrancar, por haberse internacionalizado.

2.- Los que sostienen la postura contraria a la anterior también se fundan en otro documento, chiquito por cierto, porque el tamaño no es de la talla de la *Relación de Michoacán*, sin embargo es histórico también y con semejante nombre, *Relación*

mujeres *tarascas*.”

En lo sucesivo referiremos esta obra como *Relación de Michoacán* y corresponden a esta edición las referencias que damos. En las notas, la obra se abrevia con la sigla: *RM*.

² *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, edición de René Acuña, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Etnohistoria Serie Antropológica: 74, 1987, p. 198. [Relación de Pátzcuaro] “13 ¶ La lengua que hablan los naturales desta dicha ciudad es [la] que llaman *tarasca*, común a toda la provincia: es clara y fácil, y que, en alguna manera, se llega a la *latina*. Llámase *tarasca*, porque los naturales tienen este nombre de *tarascos* desde que EL MARQUÉS vino a esta tierra, a causa de que los españoles, pidiéndole mujeres, los caciques y los principales les daban sus hijas propias y los llamaban TARASCUE, que quiere decir “suegros o “yernos”. Y, como usaban tanto deste vocablo, los españoles e indios mexicanos los comenzaron a llamar *tarascos*. Y ésta es la verdadera y cierta razón por que se llaman así, aunque algunos digan otra cosa.” [8 de abril de 1581].

³ *Op. cit.* pp. 81-82. [Relación de Cuiseo de La Laguna] “13 ¶ En cuanto al capítulo trece: La lengua que estos naturales hablan dicen que, en su gentilidad, la nombraban PUREPECHA, que es como si dijésemos “lengua de hombres trabajadores”. Y este nombre se les daba, a causa de que su rey, ordinariamente, los llevaba cargados a las guerras, y los hallaba más fuertes, así para esto como para sus sementeras. Este nombre que ahora se les da de *tarascos*, dicen los naturales que se lo pusieron los españoles que los conquistaron, en una refriega que tuvieron con ellos sobre el pueblo de *Tsintsontsa*, por razón [de] que dieron a un indio dar voces, llamándole, “TARASCO, TARASCO” que en su lengua quiere decir” ¡ah, suegro! ¡ah suegro! Y, ansí, los españoles les llamaron, de ahí en adelante, indios *tarascos*: mas, en efecto, ellos, en su gentilidad, se llamaban *purepechas*.” [Entre el 28 de agosto de 1579 y 1 de septiembre del mismo año].

⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 2 tomos, España, Edición de Juan Carlos Temprano, Crónicas de América, 2003. En el Lib. 10, Cap. 29, p. 866 dice: “Su dios que tenían se llamava *Taras*, del cual, tomando su nombre los michoagues, también se dizen *tarascos*. Y este *Taras* en la lengua mexicana se dize *Mixcóatl*, que era dios de los chichimecas, ante el cual sacrificavan culebras, aves, conejos, y no los hombres, aunque fuesen cautivos, porque se servía de ellos como esclavos.”

de *Cuiseo de la Laguna*. En este documento se informa que su lengua y su gente se llamaban *purépechas*, en la gentilidad, es decir, antes de la llegada de los españoles a Michoacán. La información se levantó en agosto de 1579 con la participación de ancianos nonagenarios y algunos aún de más edad, quienes en ese momento conocían las cosas antiguas relativas a la organización y gobierno de su pueblo. Por alguna razón los de la corriente contraria no consideran suficiente este documento y lo desestiman para comprobar que *purépecha* era el antiguo nombre de los pobladores de Michoacán.

3.- Replican algunos contra los segundos, apoyándose en la *Relación de Tiripitio*⁵, que la lengua se llamaba “lengua de Tzintzuntzan” porque el *irecha* (rey) tenía su cabecera en Tzintzuntzan. Al respecto, habría que tomar en cuenta que cuando llegaron los españoles a Michoacán, el *irecha* que gobernaba “la provincia de Michoacán” nombre que impusieron los españoles para referirse al territorio de Michoacán, ciertamente tenía su asiento en Tzintzuntzan. Sin embargo, los antecesores del último *irecha*, según la *Relación de Michoacán*, procedían de los linajes chichimecas que arribaron a la región lacustre de Pátzcuaro, cuando ya estaba poblada por otras etnias. Existía una cultura sedentaria anterior y los pobladores ya hablaban una lengua propia que luego adoptaron o la reaprendieron los chichimecas. Por consiguiente, los chichimecas no inventaron la lengua cuyo nombre se discute, ni tampoco era la lengua exclusiva de Tzintzuntzan porque la que se hablaba ahí, y naturalmente la que hablaría el *irecha*, era la misma que se hablaba en la “provincia” como lengua franca.

4.- Los sostenedores de la corriente pro “tarasco” argumentan que el término *purépecha* es degradante y ofensivo, porque implica un escaño en la clase social que estaría en el último peldaño, en el más bajo. El significado del vocablo es el equivalente al de *macegual*, (náhuatl), de *macehualli*, villano, plebeyo. En tal virtud, es preferible conservar el gentilicio de *tarasco* porque históricamente tiene fundamento. Actualmente no sería sostenible esa posición porque contamos con más elementos para argumentar que el vocablo *purépecha*, semánticamente tiene más acepciones y que *macegual* es sólo una de ellas.

5.- ¿Qué dice Gilberti al respecto? Nada explícito ni concreto. Sin embargo, hace dos distinciones en la práctica. Una, cuando se refiere en sus obras a la lengua, la denomina “Lengua de Michoacán”. En cambio, cuando se refiere a la población de Michoacán, en general, usa el término *purépecha*. El significado de la palabra corresponde al de los vocablos españoles: gente, multitud, pueblo, población, habitantes, personas, nosotros gente de aquí. Esto se confirma una y otra vez en los textos del *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*.⁶ La

⁵ *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán, op. cit.*, p. 340. “La lengua que hablan estos naturales se llama, en su vulgar, TZINTZUNTZA NABU VANDAUA; nosotros la llamamos lengua *tarasca*. Llamábanle los naturales TZINTZUNTZA NAUO VANDAUA, porque su rey de *Mechoacan* tenía su asiento y cabecera en un pueblo desta provincia, que se dice *Tzintzontza*.”
[La expresión: Tzintuntza nabu vandaua, actualmente la diríamos de esta manera: *Tzintzuntzanapu uandaqua*, es decir, *la lengua que se habla en Tzintzuntzan*.]

⁶ Fray Maturino Gilberti, *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, México,

obra se compone de varias secciones y en la primera, la voz *purépecha* viene registrada 73 veces con las siguientes variantes: 1 vez, *purepechaeca*, *purepechaehanga*, *purepechaeni*, *purepechaesirahanga*, *purepechany*, *purepehcha*. 2 veces, *purepechahco*, 2 veces *purepechax* y 22 veces *purepechaeni*. Lo anterior hace un total de 105 menciones. Este número puede aumentar si se incluyen las veces que el vocablo es utilizado en las otras secciones del *Dialogo*, como son los sermones y otros temas.

6.- Hay otra denominación de origen náhuatl, *michoaque*, que se emplea para designar a la gente de Michoacán, cuyo uso es menos generalizado. Suele nombrarse a los michoacanos de esta manera para contraponerlos a los mexicas.

¿Por qué Gilberti usa la denominación “lengua de Michoacán”?

Tenemos dos hipótesis al respecto. Cuando los españoles se apoderaron del territorio michoacano, su capital, según la *Relación de Michoacán*, llevaba el nombre de Michoacán (lugar de pescadores o que tiene pescados) o Huitzitzillan (lugar de colibríes), vocablos pertenecientes a la lengua náhuatl, mientras que en la lengua del lugar se denominaba, como hasta hoy en día, Tzintzuntzan, es decir, lugar de colibríes. Algunos hablantes de la región le nombran actualmente Tziúntzan, con el mismo significado. Probablemente Gilberti, siguiendo el criterio de los europeos, tomó el nombre de la capital por el todo.

En ese contexto tendríamos como primera hipótesis que el nombre “lengua de Michoacán” toma como base el lugar, es decir, porque era la que se hablaba en la capital de la *iréchequa*, Michoacán o Tzintzuntzan,⁷ consecuentemente, por extensión, tomando la parte por el todo, se aplicaba a todo el territorio. Para los europeos era común en aquella época usar esta forma de identificación, tenemos por ejemplo, el caso de los evangelizadores que escriben en lengua náhuatl a la que denominan “lengua mexicana” haciendo referencia a la lengua del lugar. La segunda hipótesis sería una variante de la anterior, es decir, la lengua se hablaba en la capital de la *iréchequa* porque era la misma que se hablaba en la mayoría de los pueblos del territorio michoacano, como lengua franca frente a las lenguas locales o regionales que eran varias: nahua, matlalcinca, teco, chichimeca y otras.⁸

Imprenta de Juan Pablos, 1559. En lo sucesivo citaremos esta obra como *Dialogo*, sin acento como en el original, y los folios de los textos corresponden al mismo.

⁷ *Relaciones y Memorias de la Provincia de Michoacán, 1579-1581*, Álvaro Ochoa S y Gerardo Sánchez D., editores, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Ayuntamiento Constitucional de Morelia, 1985, p. 180. En esta obra se refiere que en Tiripitio “La lengua que hablan estos naturales se llama, en su bulgar, tzintzuntzanave vandaua, nosotros le llamamos lengua tarasca. Llamavanle los naturales *tzintzuntzanave vandaua* porque su rrey de *Mechoacan* tenía su asiento y cabecera en un pueblo de esta provincia que se dize *Tzintzontza*.”

⁸ Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 524, hace referencia de la existencia de grupos étnicos: nabatlato de Copúan y los otomíes de Taximaroa, y por supuesto, de los linajes chichimecas. Delfina E. López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, UNAM Instituto de investigaciones Históricas, 1965, p. 30, señala que: “En los límites de con Guerrero vivían los *cuítlatecas*; en el interior del mismo *cuítlatecas* y *chontales*; en torno del lago residían los

Para Gilberti la denominación resultaba acertada porque efectivamente la lengua se hablaba en la capital y en la mayoría de los pueblos que formaban la *iréchequa*, esto es, en el territorio gobernado por el *irecha* o *cazonci*. Las *Relaciones y Memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581*, confirman el uso generalizado de la lengua al señalar que en la mayoría de los pueblos se hablaba la lengua tarasca, es decir, la lengua de Michoacán, aunque a la vez informan que también se hablaban otras lenguas dentro de la *iréchequa*.

7.- Los descendientes de los antiguos michoacanos ¿qué dicen? Afirman llamarse *p'urhépecha* desde tiempos inmemoriales. Sostienen una oposición cada vez más fuerte, a partir de mediados del siglo pasado, contra la designación de *tarascos*. La razón también es histórica pero no documental sino transmitida por vía de la tradición oral, sostenida a través de los siglos. Esta tradición no se ha perdido porque ha estado bien arraigada y se manifiesta en la forma de autonombrarse como *p'urhépecha*. Usan los términos –escritos indistintamente– *puré* o *p'urhé* (singular), *purécha* o *p'urhécha* (plural) y *purépecha* o *p'urhépecha*. Este último vocablo es el más usual tanto para el singular como para el plural. Su significado general es: gente, gentes, “somos gente”, pueblo y multitud. Cuando las personas quieren definir una identidad particular de pertenencia, complementan al término *p'urhépecha* dando el nombre del pueblo de donde son originarios, por ejemplo, *p'urhé* o *p'urhépecha P'ámatacuaru ireti* o *P'ámatacuaru anapu*, significa: gente o habitante de Pamatácuaro. Es probable que esa tradición de identificación venga desde los antiguos pobladores del territorio que los nahuas designaban Michoacán y que desde entonces se ha considerado suficiente designarse *p'urhépecha*, y, sólo para mayor detalle se complementa dando el nombre del pueblo. Sobre esta tradición La *Relación de Michoacán*, a mi parecer, la confirma cuando usa la expresión: *Zacapu hireti*, que significa: habitante o poblador de Zacapu, sobreentendiendo el vocablo *p'urhépecha*.

Cabe señalar que cada vez más, se reivindica el nombre *p'urhépecha* y se rechaza por consiguiente el de *tarasco*. Se reacciona ante las personas que desde el exterior de las comunidades emplean este nombre. Más aún, los descendientes actuales lo consideran ofensivo.

8.- Con los antecedentes expuestos, puedo responder a la pregunta formulada inicialmente: ¿*p'urhépecha* o *tarasco*? He optado por usar en este trabajo tanto el nombre “lengua de Michoacán” como el de “lengua *p'urhépecha*”, indistintamente, como referentes de la misma realidad y prescindo, por ende, el de “lengua tarasca”.

Retomo el primer nombre, porque es el que le asigna Gilberti a la lengua que se hablaba en el territorio gobernado por el *irecha*. Y utilizo el segundo, porque era “la lengua del pueblo”, la que se hablaba en todo el territorio llamado Michoacán,

*nahuatlato*s (tribus de habla nahua); al occidente, los *tecos* (o sea, *toltecos*, del mismo idioma); pequeños grupos de otomíes al sur y al este, y en el centro, los matlaltzincas que allí eran llamados ‘pirindas’.”

como lengua franca. El nombre “tarasco” surge como apodo a partir de la conquista, ya que antes, la gente y su lengua se llamaban “*purépecha*”. La *Relación de Cuiseo de la Laguna*, en mi opinión, solamente confirma la tradición ya existente, no se crea la designación a partir de ese documento.

Como no se trata de hacer un estudio exhaustivo sobre estos asuntos, considero suficiente lo expuesto y concluyo el paréntesis para retomar el tema general de la introducción.

Gilberti y sus contemporáneos

Gilberti tuvo controversias con las autoridades, particularmente con las eclesiásticas de Michoacán pues no gozaba de buena simpatía ante ellas por ser de origen francés y por su audacia, al parecer. No obstante, las zozobras no le impidieron continuar con su labor productiva, y cabe destacar que descuellan su pluma en el *Dialogo de Doctrina Christiana en la lengua de Mechuacan*, no sólo por ser la obra más extensa sino porque en él concentra su esfuerzo para desarrollar eficazmente los aspectos: doctrinal, expresivo y, tal vez, el lingüístico de sus textos.

Como decía, el estudio está enfocado al fraile Maturino Gilberti, tanto a su persona como a una de sus obras, al *Dialogo de Doctrina Christiana en la lengua de Mechuacan*. En este tratado o catecismo largo como lo considerarían algunos estudiosos de los instrumentos doctrinales del siglo XVI, nuestro autor se destaca como traductor. Es decir, traductor de culturas y por ende, traductor de lenguas también. Esa labor del fraile justifica a su estudio.

El *Dialogo* (título que abrevio en lo sucesivo y sin acento gráfico para respetar el original) está escrito en la lengua de Michoacán, nombre que el autor prefirió para sus obras. Una mínima parte de esta obra lleva expresiones en latín y en español. Las primeras corresponden a pequeños textos de la Biblia o bien a referencias de los santos padres, y las segundas, a subtítulos y breves explicaciones que se colocan al margen de los textos de la obra. Hechas estas salvedades, el *Dialogo* puede considerarse michoacana o p'urhépecha, por lo que a lengua se refiere. Su contenido, obviamente procede de otra cultura no indígena. Por ser religiosa tiene sus antecedentes en la cultura religiosa judeo-cristiana, impregnada del pensamiento medieval europeo y con una estructura que nos remite a la filosofía y teología escolásticas.

El *Dialogo* fue publicado en la imprenta de Juan Pablos en la ciudad de México en 1559 y en el mismo año, el obispo de Michoacán Vasco de Quiroga se inconformó contra su autor y su obra, cuyo resultado fue la incautación de los ejemplares por los representantes de la Inquisición en México. Finalmente, se impidió su circulación y difusión. Pasaron más de cuatro siglos para que la obra volviera a ser examinada pero ya fuera de los tribunales, esta vez en un escenario académico, en el Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México.

El Dr. J. Benedict Warren ha dedicado muchos años al estudio de la cultura de los antiguos michoacanos y buscando material sobre la materia, encontró en la biblioteca John Carter Brown, Providence, Rhode Island, Estados Unidos de Norteamérica, varias obras de Maturino Gilberti, entre ellas un ejemplar del *Dialogo*. Obtuvo sendas copias microfilmadas de las cuales, la que corresponde al *Dialogo* nos ha servido principalmente para este trabajo. El Dr. J. Benedict Warren propuso la traducción y el estudio de las obras a personas que se dedicaban por la década de los ochenta del siglo pasado al estudio de la cultura p'urhépecha en Michoacán. El grupo era encabezado por el sacerdote Agustín García, ya fallecido, quien también poseía otros materiales que estaba analizando. Dado que el trabajo requería dedicación, tiempo y financiamiento, pero sobre todo de un equipo de personas que de lleno se abocaran a las obras, no fue posible contar con ellas y las obras se guardaron otra vez.

Posteriormente, se vio la conveniencia de que el material gilbertiano se trabajara en el Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán. Institución que respaldó la iniciativa y poco a poco se formó el equipo de trabajo requerido. Inicialmente Agustín Jacinto Zavala trabajó solo, después se incorporó Moisés Franco Mendoza, luego Rosa Lucas y Cristina Monzón, también se integraron al grupo Pedro Márquez Joaquín y Néstor Dimas Huacuz. Desde entonces J. Benedict Warren ha fungido como responsable de las ediciones y Agustín Jacinto Zavala como coordinador. En el plan de trabajo se establecieron tres etapas. La primera, para la transcripción de las obras con el fin de facilitar la lectura al lector interesado, ya que el autor publicó algunas en el siglo XVI con tipografía de la época y otras las dejó manuscritas, naturalmente estas últimas quedaron inéditas. Una vez que se tengan las transcripciones se publicarán las obras. En la segunda fase se realizará la traducción de cada obra al español, y finalmente, corresponderá a la tercera etapa hacer los estudios sobre cada una de ellas desde las perspectivas que ofrecen, diversas por cierto: lingüístico, filológico, literario y en cuanto al contenido. Conforme al programa propuesto, la mayor parte de las obras que forman el *corpus gilbertiano* apenas va en la primera etapa y obviamente un buen trecho de camino falta por andar.

Mi acercamiento a la obra escrita de Gilberti ha sido a través del *Dialogo* que inició por el año de 1994 y desde entonces no ha dejado de sorprenderme cada vez más. El tiempo ha sido largo y el proceso lento para entender apenas a Gilberti. Aunque elaboró el *Vocabulario en lengua de Mechoacan*, muchas palabras no son del todo igual a las que actualmente utilizamos los hablantes de la lengua, la diferencia puede tener varias causas, entre ellas el transcurso del tiempo que la explica parcialmente. A esto hay que agregar que el autor al escribir las palabras, las construye o las separa, en la forma acostumbrada en el siglo XVI que en la actualidad nos parece arbitraria muchas veces. Esta separación dificulta en ocasiones la comprensión del contenido, porque en la reconstrucción, el texto puede tener uno o más sentidos. Habrá que tomar muy en cuenta a la hora de traducir el aspecto formal de las palabras con el fin de guardar fidelidad al texto.

Motivaciones

Mi interés por el estudio particular de esta obra obedece a varios objetivos: recuperar el *Dialogo* como es. Conocer el ambiente religioso de los pobladores de Michoacán del siglo XVI. Entender el vocabulario de la lengua de Michoacán que servía como lengua franca de aquel territorio. Analizar la forma de expresión en dicha lengua. Encontrar en lo posible, a través del estilo de nuestro autor, la manera de hablar de los expertos en aquella lengua, entre los que se contaban los antiguos sacerdotes denominados *petámutiecha*, es decir, los del oficio de la palabra. Semblantear si existen razones que ubiquen a Gilberti como el fundador de la literatura p'urhépecha escrita con el alfabeto. Finalmente, entender la persecución que padeció el fraile por causa del *Dialogo*. Estos temas llevan otro orden en el desarrollo de los capítulos.

En las transcripciones de los textos del *Dialogo* que ofrezco en este trabajo como modelos de algún recurso literario o como explicación de algún argumento, he respetado la separación de las palabras que hizo su autor.

Es preciso señalar que el texto general de la obra se divide en dos columnas en cada folio, y la columna a su vez se compone de cincuenta y seis renglones. El renglón no siempre termina con una palabra completa ya que muchas veces se divide y continúa en el renglón siguiente. Cuando esto ocurre, a veces, la división se indica con un guión o doble guión (– =), otras veces no hay ningún signo. Para advertir al lector la terminación de un renglón he usado el signo / (diagonal). Si después de la diagonal hay un espacio, es porque la palabra está dividida sin ningún guión, ejemplo: *am/ beri*; en caso contrario, si no hay espacio, es porque la división de la palabra está marcada con un guión o doble guión. Ejemplo: *am-beri* o *am=beri*, en este caso he puesto la diagonal juntando las dos partes de la palabra y eliminado el guión. Ejemplo: *am/beri*.

Cuando las palabras en la lengua de Michoacán se refieren a los nombres de las manifestaciones de la divinidad o bien a fiestas y lugares o porque se quiere llamar la atención sobre ciertas palabras o parte de ellas, como sus terminaciones, las he resaltado con letra cursiva. También he marcado algunas expresiones con letra negrita por considerarlas importantes.

El *Dialogo* es un trabajo de mediación religiosa entre dos culturas diferentes. Es obvio que esta labor requería de conocimientos tanto de la cultura de origen como de la receptora. Ciertamente el autor conocía la cultura religiosa de donde procedía, pero no la que enfrentaba, la de los habitantes de Michoacán. Se vio obligado por esta circunstancia a conocer y a entender esta última, ya para interpretarla, ya para comunicar eficazmente las creencias cristianas que desconocían los nativos. Tanto para él como para los evangelizadores responsables de Michoacán, fue paso obligado transitar por el campo de la cultura y de la lengua del lugar. Y aunque el propósito de los frailes estaba definido de antemano –sustituir la antigua religión de los nativos por la cristiana– no por ello el cambio religioso sería fácil pues la comunicación era necesaria y ésta se daría solamente conociendo la lengua de los indios, que Gilberti tuvo que asumir.

La aventura de la traducción no estuvo exenta de dificultades pues a escasos meses de haber aparecido el *Dialogo* se alzaron voces de prominentes hombres contra él y su autor. Los adversarios lograron detener la circulación de la obra y el fraile aunque libró una larga batalla ante las autoridades de la Inquisición, no la pudo rescatar ni difundir libremente.

Cuatro apartados

Mi trabajo sobre el *Dialogo* lo he dividido en cuatro capítulos, en los cuales los temas son diversos, sin embargo, se resalta en el conjunto como objetivo de estudio, el papel de traductor que desempeñó su autor, no sólo en el ámbito religioso y lingüístico sino en el de las culturas también. En el Primero, planteo la religión de los antiguos pobladores de Michoacán, haciendo el intento de reconstruirla e interpretarla. En él se indican cuáles fueron, a mi parecer, sus características, cuáles fueron los nombres de las manifestaciones de la divinidad, cómo eran sus ritos, y cuántas fiestas celebraban, así como la interacción de la divinidad con los humanos. Las fuentes para esta reconstrucción han sido fundamentalmente dos. En primer término, la *Relación de Michoacán*, obra clásica sobre la antigua cultura michoacana, y en segundo lugar, los *Diccionarios* en lengua de Michoacán del siglo XVI, para la comprensión de los vocablos y su análisis, uno de ellos elaborado por nuestro personaje.

También expongo en el capítulo primero un buen número de vocablos selectos de la lengua de Michoacán que Gilberti utiliza como “términos técnicos” para explicar los conceptos filosóficos y teológicos del credo religioso católico. Con Gilberti se fortalece en Michoacán la elaboración, selección y registro alfabético de los términos apropiados para expresar con propiedad los conceptos doctrinales en esa lengua. Por ejemplo: el ser, la creación, la inmortalidad, los atributos divinos y otros. Del esfuerzo del fraile se obtuvo una terminología apropiada –por lo menos para sus obras– con la cual pudo expresar y comunicar el pensamiento profundo de los católicos europeos del siglo XVI. La nueva religión desplazó paulatinamente las antiguas creencias religiosas de los nativos y quedaron implantadas las de los extranjeros. Aunque existían ciertos elementos comunes en ambas religiones no fueron suficientes para que sobreviviera la religión prehispánica.

En el Segundo Capítulo se expone la otra cara religiosa. Se analiza la actividad de Gilberti como expositor y predicador de la nueva religión. Las antiguas creencias religiosas se enfrentarán a nuevas propuestas en las que la representación plural de la divinidad será sustituida por la del único Dios. Monoteísmo contra “politeísmo”, por tanto. En la contienda prevalecerá el monoteísmo. Actores nuevos y desconocidos se harán presentes también, los diablos y los ángeles custodios, por ejemplo. Asimismo, se apelará al ejemplo de los patriarcas para inducir a observar una buena conducta. El bien y el mal serán motivo de premio o castigo respectivamente. La justicia final que impartirá Cristo, llevará a los malos al fuego eterno que arde en el infierno y a los buenos premiará con la gloria celestial. El calendario festivo cambiará de tono también, los fuegos continuos del “dios” *Curícaueri* (*el que es fuego*) se extinguirán y en su lugar se

levantarán las cruces que simbolizan la redención del género humano. Las fiestas continuarán pero con una liturgia diferente. En cambio, el oficio de la palabra se prorrogará por un tiempo en la lengua de la tierra, pero poco a poco la lengua de los extranjeros ocupará su lugar.

Los oficiales de la nueva palabra divina –frailes y clérigos llegados del Viejo Mundo– tendrán de ella el monopolio en lo sucesivo. Aunque ambos grupos perseguían un fin común, acabar con la “idolatría” y con las obras del diablo entre los indígenas, no por ello, llevarían entre sí, buenas, armoniosas y tolerantes relaciones.

El adoctrinamiento de los indígenas en la propia lengua complicaría la vida de los frailes que se pronunciaban por este medio, como le ocurrió a nuestro personaje una vez que salió a luz pública su obra principal. En el capítulo tercero expongo los problemas que se suscitaron con la publicación del *Dialogo de Doctrina Christiana en la lengua de Mechuacan*. Su circulación vino a intrincar las relaciones entre el obispo Vasco de Quiroga y el franciscano Maturino Gilberti, pues ambos se enfrentaron en un conflicto que llegó hasta el Tribunal de la Inquisición en México. Inicialmente la contienda fue planteada con visos de carácter jurídico, al parecer por cuestiones de jurisdicción, pero el tiempo mostró su verdadera naturaleza. El papel de traductor que desempeñó el fraile no fue comprendido o no fue aceptado por el representante de la Iglesia institucional en Michoacán.

Dos clérigos auxiliares del obispo acusaron al fraile de sostener proposiciones “malsonantes” en el *Dialogo*, término que en aquel tiempo servía para descalificar o señalar como desagradable y en ocasiones para advertir como rechazable una afirmación. La contienda fue larga y vio morir a los principales actores y, consecuentemente, ninguno supo del veredicto final. Sorprende por otra parte que el Tribunal de la Inquisición encargada de vigilar la enseñanza de la sana doctrina en la Nueva España, nunca se pronunciara, ni a favor ni en contra del fraile.

A manera de recuento de lo que tratan los tres primeros capítulos, advierto que el hilo conductor de la investigación en ellos es la religión y la lengua de Michoacán, ésta como elemento de comprensión de la cultura religiosa cristiana. El método seguido en esas partes es el histórico, no así en el último. El pensamiento indígena orientaba la práctica de su religión al establecimiento de un orden divino-humano en la tierra, buscando siempre un paralelismo con el orden que la divinidad tenía establecido para sí. En la otra cultura religiosa, la cristiana católica, el evangelio y los principios dogmáticos eran los rectores de la conducta de sus miembros. El monoteísmo, la Trinidad, el pecado original, la redención, la gracia, el cielo, el infierno, los demonios, los condenados y otras realidades más, eran ajenas para los indígenas. Sin embargo, para alcanzar el reino de los cielos, meta final en la nueva religión, se requería como condición, renegar de la antigua religión y despojarse de las diversas manifestaciones de su divinidad. No había otra opción para los nativos. Con el tiempo, la cruz se implantaría y la doctrina se

inculcaría golpe a golpe con la lengua extranjera a costa de la propia. En este contexto, la obra de Gilberti sucumbió porque la fuerza del poder institucional de algunos representantes de la Iglesia pudo más que el esfuerzo del fraile por comunicar la religión cristiana en la propia lengua de los indígenas.

Ya al margen de los aspectos doctrinales y políticos, finalmente llego al Capítulo Cuarto y último para abordar el análisis del *Dialogo* en su aspecto expresivo. El método en esta parte es inductivo e interpretativo en cuanto que se analizan las formas de expresión en la lengua de Michoacán.

Como hipótesis subyacente de la general, la mediación de Gilberti entre dos culturas, planteo en este último tramo de la investigación, la labor del autor en el campo literario y resalto la bella expresión así como el aspecto lingüístico, utilizando los recursos que posee la lengua de Michoacán. A partir de muestras que he seleccionado de los textos del *Dialogo*, intento encontrar las particularidades que caracterizan a cada uno de éstos y los propongo como ejemplos de figuras expresivas. Ciertamente están presentes en la lengua de Michoacán las figuras literarias de la retórica tradicional, pero no sabemos hasta el momento cuántas son.

No es fácil caminar por este terreno ya que aún carecemos de estudios suficientes sobre la lengua en este aspecto. Sin embargo, Gilberti se presenta como impulsor de la literatura p'urhépecha en la modalidad escrita y se adentra en el ámbito expresivo de la lengua, pues en la expresión de viva voz, los antiguos pobladores de Michoacán ya eran expertos.

Justificación de la división

¿Por qué se siguió este formato u orden de las partes? Es natural considerar que el personaje a quien se estudia como mediador de dos culturas religiosas señalaría el rumbo a seguir en el trabajo, y en ese supuesto tendríamos que preguntar primero ¿quién fue Maturino Gilberti?, indagar para ello su origen familiar y nacionalidad, así como su preparación en los campos: religioso, académico, lingüístico y en aquellos otros que se exigía a los frailes de san Francisco en el siglo XVI; en general, conocer sus datos biográficos. En segundo término cuestionaríamos también si sabía bien la lengua de Michoacán para poder llevar a cabo su cometido de mediación, y finalmente, interrogaríamos si Gilberti tuvo problemas en su labor de intermediación cultural.

Frente a esta posibilidad expuse a mi director y a mis asesores la conveniencia de centrar la investigación no tanto en la biografía de Gilberti ni en la historia de los personajes que interactuaron en la evangelización de Michoacán, sino en el tema religioso y en la intermediación así como en los problemas que suscitó la publicación del *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Michoacán*.

Este planteamiento daría prioridad a tratar tanto la antigua religión de los p'urhépecha como la que llegó de Europa. Para llevar a cabo el cambio religioso,

obvio era requerir la intervención de un mediador cultural de quien se exigiría el conocimiento de la lengua nativa como medio necesario para la comunicación y para el transvase de la cultura religiosa cristiana. Tomar el papel de mediador no resultaba fácil, considerando el ambiente religioso del siglo XVI pues la institución encargada de velar por la pureza de la fe católica y de su correcta difusión, la Inquisición, velaba con ojos atentos cualquier acto que diera sospecha de un posible desvío de la ortodoxia católica para poner el remedio requerido.

Nuestro personaje no fue ajeno a la vigilancia y a tal grado la padeció, que su obra doctrinal escrita en lengua de Michoacán originó un serio conflicto con el primer obispo de Michoacán. Se alegaba en su contra, entre otras cosas, que la lengua nativa no era apta para la transmisión de la doctrina cristiana católica y que el fraile tenía responsabilidad en ciertos pasajes del *Dialogo*.

En atención a esos datos, consideramos pertinente estructurar el capitulado de este trabajo en la forma como quedó señalado anteriormente. En consecuencia, los datos biográficos de los personajes no se exponen en el primer capítulo, sino hasta el tercero y sólo como elementos para entender el conflicto en sus diversos aspectos surgidos de la publicación del *Dialogo*, y de sus consecuencias.

Mis contribuciones.

A pesar de los obstáculos que existen para acercarse a Gilberti, mi investigación incursiona por primera vez en su obra particular, el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*. Ciertamente es un estudio monográfico, pero también es verdad que se toca por vez primera la parte interna, es decir, su contenido. Para ello ha sido necesario abordar no sólo el aspecto filológico del texto, sino también el contenido doctrinal en su vertiente teológica principalmente, y en este punto es un trabajo pionero.

Los estudios que existen sobre la lengua de Michoacán iniciados por Gilberti en el siglo XVI y retomados después de él hasta nuestros días por lingüistas prominentes, han dejado el aspecto literario al margen, porque se han inclinado a tratar otras facetas, tales como la normativa, la gramatical, por citar éstas como ejemplos. Hay por consiguiente una laguna en el campo literario aún no despejada. Esta parte inexplorada de la lengua de Michoacán me ha motivado a incursionar a través del *Dialogo*, en el semblante literario de esta lengua, pues no hay razón para que siga relegado como lo ha estado por siglos. Se intenta pues, encontrar en sus textos los recursos que tiene la lengua para expresarse bellamente a través de figuras literarias y que el fraile emplea, ya narrando o proponiendo la doctrina, bien sea con expresiones que llevan un ritmo regular o también con uno irregular.

He hallado palabras y expresiones que me parecen paradigmáticas de la lengua y que la caracterizan. Nuestro autor hace uso constante de ellas, lo cual confirma el conocimiento cabal de la lengua. También resulta interesante su estilo

porque combina los recursos de la lengua y entreteje, asimismo, las estrategias del discurso para dar el mensaje doctrinal en la mejor forma.

He dicho que el autor vierte en los textos del *Dialogo* la cultura religiosa católica europea del siglo XVI exponiéndola mediante la lengua de Michoacán. Esta lengua responde satisfactoriamente con su estructura particular a la cultura eurocristiana porque permite expresar a su vez con propiedad lo que recibe. La lengua refleja pues, la visión propia de los antiguos michoacanos sobre lo humano y lo divino, y sobre el modo de ver el mundo y la forma de explicarlo.

Mi contribución al conocimiento de la cultura p'urhépecha, no exento de posibles fallas como es natural, es a través del análisis directo de los textos del *Dialogo*, tanto en su contenido de fondo como en la forma de expresión, que antes no se había hecho.

Es cierto que los escritores y bibliófilos relacionan en sus trabajos los libros de carácter religioso producidos en Nueva España durante el siglo XVI e incluyen las obras de Gilberti, sin faltar el *Dialogo*. Pero sobre esta obra, en el mejor de los casos, se ha hecho una descripción del formato y de su estructura, a partir de los encabezados de los textos y de las explicaciones que se anotan al margen de los mismos. Ambos datos vienen en lengua castellana y por lo tanto, no se requiere el conocimiento de la lengua de Michoacán. Sin duda es un valioso acercamiento, pero mínimo, porque se ha quedado en la parte externa o periférica.

El contenido no se había tocado desde el siglo XVI hasta donde tengo conocimiento, no sabemos si el estigma del conflicto Gilberti-Quiroga pesó sobre ella. Parece más probable que la razón principal para los interesados en la obra haya sido el difícil, por no decir imposible acceso a ella, por el desconocimiento de la lengua de Michoacán. Las obras escritas en esta lengua han tenido menos difusión quizá por estar menos explorada, en comparación con las que se escribieron en lengua náhuatl. Esta lengua ha corrido con mejor suerte que la de Michoacán, pero ésta no por eso es menos valiosa.

Considero por otra parte, que esta investigación contribuye también al conocimiento de la actividad de los evangelizadores de Michoacán realizada durante el siglo XVI, particularmente si se valora que ellos tomaron la lengua del lugar como instrumento para la conquista espiritual de Michoacán.

Mi estudio sobre el *Dialogo* termina con una síntesis de las principales cuestiones que se desarrollaron en los diversos capítulos, que finalmente se diversifica en las conclusiones que propongo. No es tarea vana contribuir en el rescate de esta obra puesto que guarda vigencia en la actualidad, no sólo por su contenido doctrinal que viene a tono con los reclamos que están haciendo los grupos indígenas de México exigiendo respeto, reconocimiento y valor para sus lenguas, sino también porque la forma como el fraile maneja su pluma es un modelo que puede ser una opción para los actuales herederos de la lengua. Estos

elementos dan pauta para continuar con los estudios de la lengua de Michoacán, pues ricas vetas esperan ser explotadas.

CAPITULO PRIMERO

LA RELIGION PREHISPÁNICA DE LOS P'URHÉPECHA

Intento reconstruir e interpretar en este capítulo lo que fue la antigua religión de los pobladores del Michoacán precolonial, valiéndome para ello de tres fuentes fundamentales: la *Relación de Michoacán* en primer término, y en segundo, los *Diccionarios* en lengua de Michoacán del siglo XVI para el análisis de los vocablos. En tercer lugar, el contraste entre la antigua religión de los p'urhépecha y la religión cristiana católica que presenta Maturino Gilberti.

No pretendo hacer un estudio comparativo de la religión prehispánica de los michoacanos con otras religiones nativas, ni con la religión de la Iglesia Católica, aunque el contraste de ésta con la primera pareciera tener ese objetivo. Mi estudio e interpretación se encaminan solamente a presentar las características de la antigua religión, los nombres de la divinidad y la relación de ésta con los humanos.

De las fuentes se colige que la religión normaba toda la actividad de los antiguos pobladores de Michoacán. Ante la mirada de la divinidad los rituales se celebraban conforme al calendario festivo. Las relaciones entre las diversas manifestaciones del *tucúpachá*, entidad divina y los *cuirípuecha*, personas, se intermediaban por el *tucúpachá Curícaueri* y su representante en la tierra el *irecha* o *cazonci*. Maturino Gilberti da a Dios el nombre de *tucúpachá*.⁹ Esta expresión no necesariamente debemos entenderla referida al Dios de los cristianos sino al ser supremo absoluto, a la entidad divina que reconocían los pobladores de Michoacán. El propio fraile excluye esa denominación cuando se refiere a la religión cristiana y utiliza la palabra "Dios" para explicar la doctrina cristiana. Sin embargo, reconoce la creencia en un ser supremo de parte de los nativos. Es probable que Gilberti como los demás evangelizadores al averiguar sobre la religión indígena en la que había varias denominaciones para designar a las distintas manifestaciones del ser supremo, encontrara como explicación obvia la práctica de un politeísmo entre los indígenas, como la que conocía de la antigua Grecia y Roma. No sería fácil desprenderse de sus antecedentes culturales y a partir de ellos valorar las creencias de los nativos de Michoacán.

La etimología de la palabra *tucúpachá* no viene en los vocabularios elaborados por los evangelizadores del siglo XVI sobre la lengua de Michoacán, sin

⁹ Fray Maturino Gilberti, *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, facsímile del impreso original, México 1559. Edición conmemorativa del Vigésimo Quinto Aniversario del centro de Estudios de Historia de México Condumex, México, Condumex, 1990. En dos entradas: en lengua de Michoacán, fol. 65v y en español fol. 63v, se registra *tucupacha* con el significado: Dios.

embargo, no me parece aventurado señalar que es una palabra compuesta, por una parte, del verbo *tucupani* con significado de envolver, es decir, abrazar absolutamente todo, y por otra, del concepto *achá*, el señor. *Tucúpachá* significaría, pues, el ser que abraza todo, “**el omniabarcante**”, en otras palabras.

Utilizaré el vocablo *tucúpachá* para referirme al Ser Supremo Absoluto, en términos generales, como la divinidad o entidad divina, y la misma voz para especificar de manera particular a una de las manifestaciones de la divinidad, en el caso de los nombres que proporciona la *Relación de Michoacán*, por ejemplo, *Curícaueri* y otras. A esos nombres les anteponderaré el vocablo *tucúpachá* con el cual se significa una manifestación de la divinidad, por ejemplo, el *tucúpachá Curícaueri* (nombre que significa: el que es fuego). El autor de la *Relación de Michoacán* denomina “dios” o “dioses”, según el caso, a las manifestaciones de la entidad divina. Los términos “dios” o “dioses” no los puedo excluir pero irán entre comillas cada vez que la designación provenga de la *Relación de Michoacán* o de los evangelizadores.

Cuando los españoles arribaron a las tierras michoacanas, en el primer cuarto del siglo XVI, encontraron una organización política con un orden jerárquico plenamente definido encabezado por el *irecha*, jefe supremo de los pueblos, a quien los aztecas le daban el nombre de *cazonci*. La unidad política y territorial que habían logrado los *irecha* en el transcurso de los años, constituía la *iréchequa*. Esta institución encontró su equivalente europeo, por los escritores que nos proporcionan datos sobre el Michoacán antiguo, con lo que era común en el Viejo Mundo: señorío, reino o imperio. La *Relación de Michoacán* describe la organización política prehispánica de los p'urhépecha, pero no utiliza un término de la propia lengua para el modelo político, tal vez porque la información estaba dirigida al representante de la corona española, al virrey, quien entendería el gobierno conforme a la cultura de donde procedía.

El territorio de Michoacán se encontraba poblado por diversos grupos étnicos que formaban diversas *irétecha* (pueblos) que en conjunto integraban la *iréchequa*. El esfuerzo de los distintos *irecha* había fructificado en esa unión político-administrativa de los pueblos, aunque para ello, a muchos se les sometió, previamente, por la acción militar. La capital de la *iréchequa* tenía su asiento en Tzintzuntzan, donde florecía también el culto y el ceremonial religioso más importante del territorio p'urhépecha cuando llegaron los españoles. Obviamente, Tzintzuntzan y los pueblos de la región lacustre de Pátzcuaro fueron los primeros que vivieron el choque provocado por los españoles que no tardó en alterar su vida en todos los aspectos: cultural, religioso, político, económico y en lo demás.

La región lacustre ofrecía ventajas para el cambio en el aspecto religioso, gracias, en parte, a la existencia de una arraigada tradición religiosa y en parte también, al reconocimiento que se tenía del *tucúpachá Curícaueri*. Esta manifestación divina era el símbolo de la unidad y a la vez el rector de los destinos de los múltiples pueblos que conformaban la *iréchequa* o poderío p'urhépecha. En la actualidad diríamos que sería la manifestación divina nacional. La cultura religiosa de

los p'urhépecha, sin duda, fue aprovechada por los primeros evangelizadores para introducir nuevas doctrinas en materia de religión, sin que fuera obstáculo insalvable la diversidad de denominaciones de la manifestación divina reconocidas por ellos. Paradójicamente el politeísmo –según la visión de los europeos– favoreció el monoteísmo pues el *tucúpachá Curícaueri* –cuyo culto exigía prácticas en todo el territorio gobernado por el *irecha*– y las demás manifestaciones divinas locales veneradas en los pueblos, facilitaron el cambio para que fueran sustituidas por otros nuevos sujetos de culto y por otros símbolos, que los evangelizadores fueron implantando.

El ambiente religioso era favorecido por otra parte por el uso de una lengua franca en toda la *iréchequa* que fue utilizada por los evangelizadores para transmitir la nueva doctrina como lengua receptora.

La lengua de Michoacán

Maturino Gilberti bautizó con el nombre de “La lengua de Michoacán”, a la que se ha denominado también como lengua tarasca, aunque actualmente es reconocida como la lengua p'urhépecha. Ella dio su contribución no sólo para los pobladores de la *iréchequa* sino también para los que llegaron del Viejo Mundo.

No sabemos desde cuándo comenzó a emplearse esa lengua como lengua franca entre los pueblos de la *iréchequa*. Es posible que desde antes de la unificación de los pueblos por los *irecha* el comercio ya había fomentado el uso. Es indudable también que los *irecha* por motivos políticos, administrativos, comerciales, militares, religiosos y de otra naturaleza, fortalecieron el empleo de la lengua de Michoacán, como lengua franca de todo el territorio p'urhépecha.

En nuestros días, encontramos topónimos cuyo origen procede de la lengua p'urhépecha a lo largo y ancho de Michoacán, y aún, más allá de sus fronteras que sirven, por lo menos, como indicio para conocer hasta dónde llegó el uso de la lengua de Michoacán. También corrobora el hecho de que los pobladores de las cuatro regiones reconocidas actualmente como p'urhépecha, mantienen sus peculiaridades en la forma de hablar la misma lengua. Como es de esperar, las variantes dialectales surgieron desde hace mucho tiempo pero se perciben claramente a través de la entonación y en el modo de expresión, lo cual caracteriza e identifica a cada pueblo. Hay pueblos en la Cañada de los Once Pueblos, Municipio de Chilchota, a los que separa una calle y sin embargo, no se confunden a pesar de su cercanía.

Esos datos nos permiten concluir que la lengua de Michoacán, como lengua de la *iréchequa* y como lengua franca, fue aprovechada por las ventajas que ofrecía, tanto por los religiosos como por los gobernantes españoles para introducir cambios culturales entre los p'urhépecha.

En este contexto, para conocer la visión religiosa y las características de la religión que practicaban los p'urhépecha antes de la invasión española, es necesario acudir, como fuente, a la propia lengua de Michoacán.

La investigación en este campo enfrenta serios problemas, en parte porque no contamos con documentos que nos describan ampliamente a manera de tratado teológico la visión que tenían los antiguos pobladores de Michoacán, y por otra parte, la tradición oral sobre la antigua religión, sin duda, está perdida. Ciertamente los evangelizadores, como Maturino Gilberti nos dejaron documentos valiosos redactados en la lengua de los nativos, pero desafortunadamente excluyen las características de la antigua religión, contrariamente a lo que hizo Bernardino de Sahagún para la religión nahua. Posiblemente porque sus obras tenían un fin predeterminado que era hacer desaparecer cuanto antes las creencias que él y sus hermanos de religión consideraban diabólicas.

Nos queda, sin embargo, el vocabulario religioso del pueblo p'urhépecha registrado en los diccionarios del siglo XVI y de época posterior que utilizaremos como fuente para intentar recrear el pensamiento religioso de los p'urhépecha anterior a la llegada de los españoles. Es posible también, asomarnos a la religión prehispánica a través de la figura literaria de la metáfora, *k'uaniénskua* (similitud, coincidencia, semejanza), muy socorrida por los p'urhépecha para comunicar ideas y también para hacer abstracciones. La *Relación de Michoacán*,¹⁰ nos proporciona varios ejemplos en ese aspecto. También fray Maturino Gilberti utiliza constantemente ese tropo para explicar la religión cristiana en el *Dialogo de Doctrina Christiana en la lengua de Mechuacan*.

El "corpus verbal" particularmente en su expresión escrita y el análisis de la metáfora que encontramos en constante uso, nos conducirán en lo posible, a la comprensión de la antigua religión. Sin duda, el significado de las palabras será el mejor vehículo para caminar en el ambiente cultural p'urhépecha y para encontrar también la estructura del pensamiento sobre la religión y todo lo que ella implica.

Los diversos vocablos p'urhépecha que nos transmiten las ideas religiosas, ya existentes en el siglo XVI, registrados unos en los diccionarios y otros en la *Relación de Michoacán*, constituyen nuestro corpus verbal, del cual presentamos en lengua nativa y en español lo que nos parece más representativo del vocabulario religioso.

P'urhépecha	Español
<i>Hacáhcun</i>	Creer, tener fe. ¹¹
<i>Casípeti hacáhcuni</i>	Creer firmemente. ¹²

¹⁰ Jerónimo de Alcalá, *RM*, ver nota 1.

¹¹ *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*, 2 Tomos, Edición, Introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren, Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, 1991. Tomo I, p. 179. En lo sucesivo al referirnos a esta obra la citaremos como *Diccionario Grande* y en las notas, con la sigla: *DG*. Las voces p'urhépecha no llevan acento gráfico en el original pero las hemos marcado con tilde para facilitar al lector su entonación.

<i>Hurímbetimendo hacácuni</i>	Crear muy de veras. ¹³
<i>Hacáhcuqua</i>	Fee. ¹⁴ [creencia]
<i>Tucúpachá</i>	Dios. ¹⁵
<i>Tucúpachá Dios</i>	Dios. ¹⁶
<i>Tahrétsiecha, tucúpacháecha</i>	Los dioses. ¹⁷
<i>Ambériequa</i>	Religión. ¹⁸
<i>Quareniehco ambériequa</i>	Religión falsa. ¹⁹
<i>Parándi</i>	Sacrificio, ofrenda. ²⁰
<i>Parándi hatzini</i>	Sacrificar. ²¹
<i>Vhchacuracata</i>	Sagrada cosa. ²²
<i>Missa arínstani</i>	Sacerdote [católico]. ²³
<i>Vreta tzémuqua</i>	Salva [prueba que se hacía de los manjares]. ²⁴
<i>Chucúcuareni</i>	Sangrar a si mismo. ²⁵
<i>Yuriri</i>	Sangre. ²⁶
<i>Minda, mícuriqua</i>	Signo, señal. ²⁷
<i>Acháeni</i>	Ser señor. ²⁸
<i>Tharés, tucúpachá, vuápeta, vingácuriri</i>	Ydolo. ²⁹
<i>Antucúpachá erátaqua</i>	Ydolatría. ³⁰
<i>Curíhtsitari</i>	El que atizaua el fuego de los ydolos. ³¹
<i>Hauri parántsiqua</i>	Los cabellos de los sacerdotes de los ydolos. ³²

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Maturino Gilberti, *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, Transcripción paleográfica de Agustín Jacinto Zavala, México, El Colegio de Michoacán - Fideicomiso Texidor, 1997, p. 86. En lo sucesivo citaremos esta obra como *Vocabulario*.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 175.

¹⁶ *DG*, t. I, p. 269.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 458.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 617 y t. II p. 331.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *DG*, t. I, p. 635.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Op. cit.*, p. 639.

²⁵ *Op. cit.*, p. 640.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Op. cit.*, t. II, 331.

²⁸ *Op. cit.*, t. I, p. 647 y t. II p. 2.

²⁹ *Op. cit.*, p. 425.

³⁰ *Ibid.* La palabra *Antucúpachá* parece estar compuesta de *an* y de *tucúpachá*, sería por tanto una variante de esta última. La traducción más amplia incluyendo *erátaqua*, sería: "considerado como todo un Dios", pero el autor del diccionario la traduce por idolatría.

³¹ *DG*, t. II, p. 119.

³² *Op. cit.*, p. 226. La expresión *hauri parántsiqua* nos sugiere la imagen de una peluca, probablemente los sacerdotes utilizaban una cabellera artificial en las ceremonias.

Vingácuriríecha
Hauripicípecha

Los ocultos y poderosos dioses.³³
Sacerdotes quitadores de
cabellos.³⁴

El oficio sacerdotal prehispánico según la *Relación de Michoacán* estaba establecido con las siguientes denominaciones y funciones:

<i>Hauripicípecha [hauripicípecha]</i>	Quitadores de cabellos. ³⁵⁾
<i>Curá</i>	Abuelo. ³⁶
<i>Petámuti</i> ³⁷	[el sacerdote mayor]
<i>Cúritiecha</i>	Predicadores, acompañantes. ³⁸⁾
<i>Curíçitacha / curípecha</i>	Fogoneros, incensadores. ³⁹
<i>Tiúniecha / tiume</i>	Los que cargaban en sus espaldas a los dioses. ⁴⁰
<i>Axámencha</i>	Los sacrificadores. ⁴¹
<i>Opítiecha</i>	Los que sujetaban a los sacrificados. ⁴²
<i>Paçáriecha</i>	Sacristanes, guardianes. ⁴³
<i>Hatapatiecha</i>	Pregoneros. ⁴⁴
<i>Quíquiecha</i>	Retiradores de los sacrificados. ⁴⁵
<i>Hirípacha</i>	Conjuradores y los que oraban introduciendo olores en los fuegos. ⁴⁶

Algunos nombres de los “dioses” principales mencionados en la *Relación de Michoacán* son:

<i>Curícaueri/Tirípeme Curícaueri</i> ⁴⁷	[El que es fuego / el que es fuego dorado]
<i>Xarátanga</i> ⁴⁸	[Deidad de la naturaleza].

³³ *Op. cit.*, p. 718.

³⁴ Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 332.

³⁵ *Op. cit.*, pp. 331-332.

³⁶ *Op. cit.*, p. 568. Probablemente era el sacerdote jefe, el que escucha.

³⁷ *Op. cit.*, pp. 339, 568, 619. Al sacerdote mayor se le denomina *petámuti* en la *RM*, y esta palabra viene de *petámuni* pronunciar, según el *Diccionario Grande* t. II, p. 419. *Petamuti* es por consiguiente el que pronuncia la palabra, el orador.

³⁸ *Op. cit.*, pp. 568, 573, 578, 602, 603, 609, 637, 638, 679.

³⁹ *Op. cit.*, p. 568.

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 568, 462.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 568.

⁴² *Op. cit.*, pp. 568, 578.

⁴³ *Op. cit.* p. 569.

⁴⁴ *Ibid.* p. 569.

⁴⁵ *Ibid.* p. 569.

⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 569, 577.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 340.

⁴⁸ *Op. cit.*, pp. 350, 498. Podría interpretarse como la divinidad que aparece, la que se muestra como dadora de semillas que alimentan, tales como el maíz, el frijol y el chile. Según el *DG*, las

Cueráuaperi

Madre de todos los “dioses”
terrestres.⁴⁹

Angámucuranchan

“Dioses” de los montes.⁵⁰

Las fiestas en la *Relación de Michoacán*

Sobre el significado de los nombres de las fiestas presento una interpretación personal en su mayor parte, partiendo del significado del vocablo en la lengua de Michoacán. Este campo ya ha sido explorado por autores como Eduardo Seler,⁵¹ José Corona Núñez⁵², Marcia Castro Leal⁵³, por citar algunos, que han querido encontrar un paralelo con las fiestas celebradas por los mexicas, y en el mismo sentido también han intentado establecer similitud entre el calendario de los antiguos michoacanos con el de los mexicanos, tomando como base para los meses los nombres de las fiestas de los primeros.

*Sicuíndiro*⁵⁴

Desollamiento (*sicuin*)⁵⁵ desollar,
época de desollamiento.⁵⁶

palabras: *xaratacuni*, *xaratamani*, *xaratahpeni* y *xaratatspeni* tienen el significado común de mostrar y aparecer. No me parece que se represente como deidad lunar, ya que la luna “planeta de el cielo” según el *DG*, se denomina *cutsi*.

⁴⁹ *Op. cit.*, pp. 331, 334, 379, 657. La palabra en sí señala a un principio creador, sin especificar sexo masculino o femenino, pero el autor de la *RM* dice que es diosa.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 342.

⁵¹ Eduard Seler, “Los Antiguos Habitantes de Michoacán”, Traducción al castellano por Erika Krieger, existente en el INAH, Confrontación con el original alemán, introducción, correcciones y notas de Francisco Miranda, en Jerónimo de Alcalá, *RM*, pp. 215 y ss.

⁵² José Corona Núñez, *Mitología tarasca*, Morelia, Michoacán, México, SEP, 1986.

⁵³ Marcia Castro Leal et al., “Los Tarascos” en *Historia General de Michoacán*, vol. I, Coordinador General Dr. Enrique Florescano, México, Gobierno del Estado de Michoacán – Instituto Michoacano de Cultura, 1989.

⁵⁴ Jerónimo de Alcalá, *RM*, pp. 423, 577.

⁵⁵ *DG*, t. II, p. 492.

⁵⁶ José de Acosta, *Historia Natural y Moral de Las Indias*, Crónicas de América, España, Edición de José Alcina Franch, 2003, p. 342, habla de los sacrificios que tenían los mexicanos, entre ellos, el desollamiento. “Había otro género de sacrificio en diversas fiestas, al cual llamaban *racaxipe valiztli* [*Tlacaxipehualiztli* del 6 al 25 de marzo], que quiere decir desollamiento de personas. Llamóse así, porque en ciertas fiestas tomaban un esclavo o esclavos, según el número que querían, y desollándoles el cuero se lo vestía una persona diputada para esto. Este andaba por todas las casas y mercados de las ciudades, cantando y bailando y habíánle de ofrecer todos: y al que no le ofrecía, le daba con un canto del pellejo en el rostro, untándole con aquella sangre que tenía cuajada. Duraba esta intervención hasta que el cuero se corrompía. En este tiempo juntaban estos que así andaban, mucha limosna, la cual se gastaba en cosas necesarias al culto de sus dioses.”

También Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, II Tomos, Crónicas de América, España, Edición de Juan Carlos Temprano, 2003. En el t. I, p. 79-80 abunda sobre la misma fiesta en estos términos: “Que habla del dios llamado Xipe Tótec, que quiere decir ‘desollado’. Este dios era honrado de aquellos que bivían a la orilla de la mar, y su origen tuvo en Tzapotlan, pueblo de Xalisco. Atribuían a este dios estas enfermedades que se siguen: primeramente las viruelas: también las postemas que se hazen en el cuerpo y la sarna: también las enfermedades de los ojos como es el mal de los ojos que procede del mucho beber y todas las demás enfermedades que se causan en *los ojos*. Todos los que eran enfermos de alguna

<i>Charápuzapi</i> ⁵⁷	Cuentas de árbol o frutas chicas ⁵⁸
<i>Caheri Vpánseuaro</i> ⁵⁹	Gran limpieza.
<i>Cuingo</i> ⁶⁰	[Aún se desconoce el significado].
<i>Coríndaro</i> ⁶¹	Fiesta del pan o tortilla ⁶² o bien, fiesta del fuego.
<i>Equata Cónsquaro</i> ⁶³	Fiesta de las flechas. ⁶⁴
<i>Hanzíuansquaro</i> ⁶⁵	Llamamiento. ⁶⁶
<i>Hiquándiro</i> ⁶⁷	[se desconoce el significado]
<i>Mázcuto</i> ⁶⁸	Tal vez fiesta del maíz cocido o pozole.
<i>Cahera cónsquaro</i> ⁶⁹	Probablemente, fiesta del gran encuentro.
<i>Hunispéransquaro</i>	Recepción de huesos, tal vez.
<i>Hunispéraqaro</i> ⁷⁰	[tiempo de depósito de huesos]
<i>Purécoraqua</i> ⁷¹ / <i>Purécotaquaro</i>	Probablemente fiesta de los preparativos de guerra.

de las enfermedades dichas hazían voto a este dios de vestir su pellejo cuando se hiziese su fiesta, la cual se llama *tlacaxipeoaliztli*, que quiere decir 'desollamiento de hombres'. En esta fiesta hazían como un juego de cañas de manera que el un bando era de la parte de este dios, o imagen del dios *Tótec*, y estos todos ivan vestidos de pellejos de hombres que havían muerto y desollado en aquella fiesta, todos rezientes y sangrientos y corriendo sangre; los del bando contrario eran los soldados valientes y osados, y personas belicosas y esforçados que no tenían en nada la muerte: osados, atrevidos, que de su voluntad salían a combatirse con los otros. Allí los unos con los otros se exercitavan en el ejercicio de la guerra, perseguían los unos a los otros hasta su puesto y de allí bolvían huyendo hasta su propio puesto. Acabado este juego, aquellos que llevaban los pellejos de los hombres vestidos, que eran de la parte de este dios *Tótec*, ívanse por todo el pueblo y entravan en las casas demandado que les diessen alguna limosna por amor de aquel dios. En las casas donde entravan hazíanlos sentar sobre unos hazezillos de hojas de trapotes y echavan al cuello unos sartaes de maçorcas y otros sartaes de flores que ivan desde el cuello hazia los sobacos y ponían las guirnaldas y dábalos a beber pulcre, que es su vino. Si algunas mugeres enfermavan de estas dichas arriba, en esta fiesta de este dios ofrezían sus ofrendas, según que havían votado."

⁵⁷ Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 332.

⁵⁸ *DG*, t. II, p. 154.

⁵⁹ Jerónimo de Alcalá, *RM*, pp. 332, 344.

⁶⁰ *Op. cit.*, pp. 332, 530.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 332.

⁶² *DG*, t. II, p. 118. *Curinda* o *corinda* pueden significar pan o tortilla pero también pueden referirse a lo que arde o bien, a lo que está quemado.

⁶³ Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 333.

⁶⁴ *DG*, t. II, p. 187. *Equaquatan* significa acomodar manojos en el suelo. Probablemente en esta fiesta se hacía provisión de flechas que se colocaban en el suelo hasta formar un montón.

⁶⁵ Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 573, 577.

⁶⁶ *DG*, t. II, p. 39. En esta fiesta posiblemente se convocaba a los guerreros para ir a la guerra, según se desprende de la misma *Relación de Michoacán*. La palabra *antzitani*, significa: estirar apretando, [jalar a la gente, convocarla].

⁶⁷ Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 582.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 678.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 661.

⁷⁰ *Op. cit.*, pp. 537, 538.

⁷¹ *Op. cit.*, pp. 659, 409.

Aunque podría ampliarse el número de vocablos religiosos, son suficientes los ya señalados para los fines que pretendemos, sin embargo, sí es importante hablar sobre las fuentes que venimos citando señalando el número y sus características.

Fuentes

Consideramos en tres órdenes las fuentes de nuestro estudio, y presentaremos en primer término los diccionarios, en segundo lugar la obra clásica sobre el Michoacán prehispánico: la *Relación de Michoacán* y, finalmente, al propio Gilberti que contrasta la religión cristiana con la nativa. Las dos primeras nos servirán para fundamentar las características de la antigua religión, y la tercera, para entender la actividad de Gilberti como evangelizador frente a la antigua religión.

Los Diccionarios

a) De autor o autores desconocidos el *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*, dos tomos: español-tarasco y tarasco-español. Este diccionario por lo que a su contenido se refiere, es general, y sin duda es el más completo de su época. Registra bastantes términos religiosos relativos a la doctrina cristiana y al culto católico, aunque también hay vocablos que nos remiten a la religión y al culto prehispánico de los p'urhépecha.

b) Fray Maturino Gilberti, *Vocabulario en lengua de Mechuacan*. Es muy probable que Gilberti haya preparado este *Vocabulario* para ayudar a los religiosos en su labor de evangelización. Cabe decir de este autor que el léxico que usa en sus tratados sobre la religión cristiana en lengua de Michoacán, es muy extenso. Si comparamos el número de entradas que registra el *Vocabulario* con los vocablos que contiene su obra escrita, es mayor el número de voces no incluidas. Lo mismo sucede con el léxico religioso de Gilberti comparado con las voces del *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*.

c) Recientemente se encontró en la Biblioteca de Newberry otro *Bocabulario Brebe y manual de la lengua de Michoacan*, atribuible a Nicolás de la Mora, escrito en 1647 que se caracteriza por ser más pequeño comparado con los anteriores.

d) *Catecismo breve en lengua tarasca, y recopilación de algunos verbos los más comunes para el uso de la misma lengua* (1756), de Joseph Zepherino Botello Movellan. Aunque la obra pertenece al siglo XVIII, es útil por el vocabulario que contiene.⁷²

⁷² Joseph Zepherino Botello Movellan, *Catecismo breve en lengua tarasca, y recopilación de algunos verbos los más comunes para el uso de la misma lengua*, tomo I facsímil, tomo II transcripción y análisis por J. Benedict Warren y Frida Villavicencio, Colección "Fuentes de la lengua Tarasca o Purépecha" VII, Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas Editores, 2003.

Fuente preponderante

Fuera de los diccionarios tenemos como fuente sobresaliente, la obra literaria más relevante sobre los antiguos p'urhépecha, que sin duda es un legado valioso de fray Jerónimo de Alcalá que lleva por título: *RELACIÓN DE LAS CERIMONIAS Y RICTOS Y POBLACIÓN Y GOBERNACIÓN DE LOS INDIOS DE LA PROVINCIA DE MECHOACÁN HECHA AL ILUSTRÍSIMO SEÑOR DON ANTONIO DE MENDOZA, VIRREY Y GOBERNADOR DESTA NUEVA ESPAÑA POR SU MAJESTAD ETC.* Se conoce más bien con el título abreviado: *Relación de Michoacán*.⁷³ Es por otra parte, una obra clásica dentro de los temas indígenas michoacanos escrita pocos años después de consumada la conquista de Michoacán y en ella nos apoyaremos para reflexionar, más adelante, sobre el concepto religioso y la estructura de la religión prehispánica. Difícilmente entenderíamos esa obra y los textos religiosos escritos por los evangelizadores, si no tomáramos en cuenta, por lo menos, el pequeño *corpus* verbal antes anotado.

No hay que perder de vista que las palabras por sí solas, aisladas del significado del quehacer humano, no nos dirán gran cosa. Sólo cuando el *corpus* verbal es convertido en expresión vital y acción continua, nos da la posibilidad de entender la antigua religión.

En este contexto, la traducción del pensamiento no consiste solamente en tomar vocablos y darles un significado, sino transmitir por la palabra la creencia, la relación entre los seres naturales y sobrenaturales, entre el hombre y la divinidad. En este sentido, tenemos que reconocer que la palabra *hacáhcuqua*,⁷⁴ fe, creencia, es parte de la expresión religiosa. La fe se percibe pues, como una creencia activa, y la actitud religiosa se resume con la palabra *hacáhcuqua*. En la *Relación de Michoacán* se vislumbra la estructura religiosa y se percibe la *hacáhcuqua* en los hechos que se describen en ella. De esta obra colegimos los elementos de la religión nativa.

I.- La religión prehispánica

Elementos de la religión según la *Relación de Michoacán*

En la reconstrucción de la religión p'urhépecha a partir de la *Relación de Michoacán* descubrimos que la religión comprende varios aspectos que deben considerarse como elementos de un todo que son: **el orden, el servicio, la autoridad y la fe**. La religión permite conocer, por una parte, la relación que busca el hombre con la divinidad mediante la acción humana y, por otra, la acción divina que requiere de la participación humana para el establecimiento del orden humano-divino. Finalmente, el acto religioso viene a ser un servicio correlativo constante del hombre hacia la divinidad que es respondido por el ser divino con otro acto continuo de servicio que se manifiesta como "liberalidad" divina hacia el hombre.

⁷³ Ya se dio la referencia y edición de esta obra. Ver nota 1.

⁷⁴ También se escribe *jakájkukua* en la actualidad.

La relación entre el hombre y la divinidad se realiza por medio del servicio y éste comprende aun el sacrificio humano como acto de tal naturaleza. La religión entre los p'urhépecha se fundamenta pues en el servicio. Por vía de la religión se establece una **coparticipación** entre los humanos y la divinidad, cuyo resultado vendrá a ser el establecimiento del orden divino-humano en la tierra.

En la realización del orden la religión envuelve la actividad humana en todos los ámbitos como son: el religioso, el moral, el jurídico, el político, el económico, el social, el militar y el familiar, según se desprende del discurso y razonamiento que hacía el *petámuti* –sumo sacerdote de la *iréchequa*– ante todos los señores y gente de la provincia, en la fiesta de *equáta cónsquaro* (fiesta de las flechas).⁷⁵ Veamos en particular la correlación entre el establecimiento del orden y el servicio.

Por el servicio religioso se coparticipa en el establecimiento del orden divino-humano

La religión en el mundo p'urhépecha da sentido al servicio que es el medio para el establecimiento del orden divino-humano. Según la *Relación de Michoacán*, el hombre se da cuenta de que existen dos dimensiones: la divina y la humana, y que en cada una hay una relación de servicio. Es decir: 1) entre las diversas manifestaciones de la divinidad, 2) entre los humanos y 3) entre la divinidad con los humanos. La divinidad se enlaza con los humanos a través del servicio para lo cual se requiere un orden y en el cual hay que creer, porque el servicio para el orden, en el ámbito humano, es una proyección del divino, que es posible gracias a la colaboración de los humanos, en nuestro caso, los p'urhépecha.

El **orden** mueve a la **coparticipación** tanto en el ámbito divino como en el humano, y ésta da nacimiento a la **religión** que es un acto continuo de **servicio**. Cabe preguntar entonces, ¿cuál es **la fuente de la religión**?

Para dar respuesta a esta pregunta es necesario señalar las características del servicio. Mediante el servicio se establece el orden divino-humano, y en él hay que creer. En este supuesto, sobresalen como notas del servicio las siguientes:

1.- **El servicio** existe ordenadamente porque unos seres (las manifestaciones de la divinidad o los humanos) sirven a otros, o bien, mutuamente se sirven, por lo tanto, se caracteriza:

- a) Por ser trascendente. Existe en el ámbito divino y en el humano.
- b) Por establecer la relación entre el ser divino y el ser humano. Es recíproco.
- c) Por requerir de la autoridad, tanto en lo divino como en lo humano, puesto que el servicio para el orden no sería posible sin una dirección. En consecuencia, la autoridad implica tener representación cuya legitimidad deriva de la aceptación y reconocimiento.

d) Por tener la fe que hace posible que el orden divino se realice en el ámbito humano. La fe es el medio necesario.

⁷⁵ Jerónimo de Alcalá, *RM*, pp. 525-550.

2.- **La autoridad** contemplada en los ámbitos divino y humano se origina de manera diversa:

En el ámbito divino: la autoridad surge del **pacto de coparticipación**, que es un pacto para el servicio entre las diversas manifestaciones de la divinidad.

En el ámbito humano, la autoridad surge del reconocimiento del orden divino, que también implica servicio.

Veamos las notas particulares de la autoridad y de su ejercicio en cada entorno.

La autoridad en el ámbito divino.

Las diversas manifestaciones del *tucúpachá* se reconocen entre sí como iguales en virtud de que participan de la misma naturaleza y comunidad divina. Ese **reconocimiento de igualdad** hace posible la autoridad porque entre ellas designan a una, o bien, a un consejo (varias), como su representante, que va o van a **personificar** la autoridad de todas las manifestaciones. Entre ellas quedan ligados por la autoridad que implica servicio mutuo. En esta relación, la religión entre las manifestaciones del *tucúpachá* es orden y servicio. Parecería extraño hablar de religión entre las manifestaciones del *tucúpachá*, pero en un contexto antropomorfo de la divinidad, ellas se relacionan y mediante el servicio se reconocen ser de la misma naturaleza divina.

La divinidad también se relaciona con los hombres mediante el servicio. En la relación divino-humana encontramos que las diversas manifestaciones del *tucúpachá* cumplían una función con los humanos, pues llevaban sobre sus espaldas, *thiuíparani*, es decir, tenían bajo su cuidado al pueblo, al *p'urhépechani*. Metafóricamente el servicio divino para los humanos se manifiesta en el cuidado, y en esta tarea el *tucúpachá Curícaueri* cumple con el encargo que le hace la comunidad divina.

[...] cómo los dioses del cielo le dijeron: [a *Curícaueri*] cómo había de ser rey y que había de conquistar toda la tierra y que había de haber uno que estuviere en su lugar, [en la tierra] que entendiese en mandar traer leña para los cúes, [...]. decía esta gente que el que era *cazonci* estaba en lugar de *Curícaueri*.⁷⁶

La determinación surgida del consenso de las manifestaciones del *tucúpachá* nos revela el pacto de coparticipación, pues en el contexto p'urhépecha la comunicación de una noticia es el resultado de la aprobación de un pacto previo.

Decíamos que las diversas manifestaciones del *tucúpachá* se reconocen como iguales, en cuanto que son divinas, de la misma naturaleza, aunque exista entre ellas diversidad de funciones, lo cual permite integrar la comunidad divina. Sin embargo, la igualdad por sí sola no realiza el orden ni el servicio, pues se requiere un acto de voluntad de ellas. Ese acto consiste en la **coparticipación** para el orden mediante el servicio, y mediante éste se mantienen constantemente unidas y

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 558.

reconocidas. Por otra parte, el orden requiere de una dirección, que sea aceptada tanto por el sujeto que va a dirigir como por los que van a ser dirigidos, para ello, ambos sujetos coparticiparán en la ejecución de los servicios. No es diferente el fin del dirigente y, otro fin, el de los dirigidos, sino que el fin es el establecimiento del orden de manera coparticipativa, es decir, mediante el servicio.

Entonces, ¿qué es la religión en lo que pudiéramos llamar la “teología” p’urhépecha? Podríamos definir que es la voluntad de coparticipar en la formación, establecimiento y mantenimiento del orden divino-humano, mediante el servicio, dirigido por la autoridad.

Es obvio plantearnos otra cuestión sobre el sujeto que llevará la representación. En la comunidad divina ¿quién va a dirigir las determinaciones de las diversas manifestaciones del *tucúpachá*? En la comunidad divina funge como centro, el *tucúpachá Curícaueri*. Este dato, de nueva cuenta nos sugiere otra pregunta ¿por qué él? –Porque él ha sido escogido por la comunidad para gobernar la tierra, y porque él y sus “hermanos”: *Uréndequauecara, Tirípeme Xungápeti, Tirípeme Turupten, Tirípeme Caheri*⁷⁷ y otro *tucúpachá* llamado *Vaçóriquare*, a pesar de que no es “hermano”, pero que es tan liberal como *tucúpachá Curícaueri*,⁷⁸ han establecido **un pacto de coparticipación**.

Aunque el dirigente sea el *tucúpachá Curícaueri*, sin embargo, su voluntad no está por encima de la comunidad de las manifestaciones, pues no es soberano en forma absoluta porque la voluntad soberana radica en la comunidad, es decir, en la voluntad colectiva a manera de “consejo directivo divino”, en el cual los integrantes deliberan y conjuntamente determinan una resolución, ésta sí es, en consecuencia, la expresión de la máxima voluntad. Tenemos como ejemplo, el caso del anuncio del fin del poderío p’urhépecha cuya destrucción no se puede detener. Cuando se había anunciado la llegada de los españoles a Tenochtitlan, según la *Relación de Michoacán*, el oráculo reveló a los habitantes de Michoacán que el fin del orden establecido por sus “dioses” estaba por concluir, pues vendría otro orden con otros hombres. Ante la inminencia del fin, los “dioses” se reunieron para deliberar sobre su futuro pero fue en vano, porque no lograron contradecir a la “diosa” madre *Cueráuaperi* (creadora) quien les anunció la venida de otros hombres, que a la postre resultaron ser los españoles. Todos los “dioses” del concilio llegaron a la determinación de que “así sería”.⁷⁹

La autoridad en el ámbito humano

La autoridad surge del reconocimiento del orden divino que también implica servicio a través de los actos religiosos. Los humanos aceptan la intervención del *tucúpachá* pero en el establecimiento del orden terrenal también **coparticipan** con

⁷⁷ *Op. cit.*, pp. 351, 654.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 346.

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 645.

las manifestaciones del *tucúpachá*, por la vía del servicio religioso y bajo la dirección de una **autoridad**, que en última instancia es divina.

Características de la autoridad humana:

- a) Es trascendente. (Une lo divino con lo humano),
- b) El gobierno político-religioso ideal se patentiza en el discurso del *petámuti*, dirigido a la gente de la *irechéqua*, esto es, del territorio y poderío p'urhépecha.
- c) La autoridad está depositada en la comunidad humana, en el conjunto de los linajes y pueblos. Es reconocida y aceptada porque es el medio para lograr el orden divino-humano y porque es reflejo de la autoridad en la comunidad de manifestaciones del *tucúpachá*.
- d) La autoridad político-religiosa se polariza en dos sujetos: en el pueblo y en su dirigente, es decir, en los gobernados y en el gobernante.
- e) Hay coparticipación de los dos sujetos (pueblo y dirigente) en el ejercicio de la autoridad, al unificarla en la ejecución de los actos de servicio.
- f) El gobernante puede ordenar con autoridad porque hay receptores (gobernados) que reconocen la autoridad que ellos mismos le han dado, y ambos la actualizan, a través del servicio.

Ahondemos sobre cada una de estas notas.

Trascendencia del orden

La coparticipación que hay en el orden divino se transfiere al orden humano. El orden en el ámbito humano viene a ser una proyección del divino, pues las manifestaciones del *tucúpachá* actúan en colaboración con los humanos. Pero además, los p'urhépecha participan del linaje divino porque proceden de él.

La idea del origen divino se mantiene permanentemente en la conciencia p'urhépecha de aquella época, ya que el recuerdo de su procedencia divina constituye un elemento no sólo histórico sino de reflexión y autovaloración. El sacerdote mayor de la *iréchequa*, el *petámuti*, cada año hacía remembranza solemnemente del origen del grupo que dominó el antiguo Michoacán. Su discurso empezaba declarando: “Vosotros los del linaje de nuestro dios *Curícaueri*, que habéis venido”.⁸⁰

De manera semejante, el cacique que sustituía al que había muerto, al tomar el cargo exhortaba al pueblo diciendo:

[...] si me hacéis a mí merced, estaríamos y moraríamos en paz en este pueblo divino [...]⁸¹

El orden humano deriva del orden divino, pues los hombres fueron creados por los “dioses”. Por ello, los hombres reconocen a **sus propios “dioses”** por ser linaje de ellos. En la creación del hombre y en el reconocimiento de éste a la

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 340.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 604.

divinidad, se da la primera relación: la divino-humana. La segunda relación es de representación. Cada linaje, *síruqua*, y cada pueblo, *ireta*, que integran la comunidad p'urhépecha tendrán su propia manifestación del *tucúpachá*, y ella, reconocida como propia del clan o del pueblo los representará ante la comunidad divina. Así nace la interacción, los humanos en la tierra tienen a las manifestaciones del *tucúpachá* y, a la vez, éstas, "arriba" en su mundo tienen a los humanos porque los representan y "los tienen en sí". El orden es pues, trascendente porque la divinidad creadora es trascendente, es la misma divinidad en comunidad de sus manifestaciones.

El medio para la realización del orden entre los trascendentes es por el reconocimiento de sí mismos y ese reconocimiento se da por medio de **la autoridad** que dirige el servicio. Según la *Relación de Michoacán*, entre los "dioses" algunos son iguales (parientes), porque se dice que son hermanos, otros en cambio, son menores, no por inferioridad de grado divino sino porque sus acciones son consideradas como inferiores, porque son ejecutores, servidores o mensajeros. Reciben un encargo para ejecutarlo. Hay entre ellos una jerarquía si consideramos el acto de mando y el de aceptación del mando, pues unos ordenan y otros ejecutan. Esta reciprocidad queda ligada por el servicio, pues unos y otros se sirven mutuamente. La autoridad la podemos resumir finalmente como un acto de "envío y recepción".

Los p'urhépecha –según la *Relación de Michoacán*– reconocen a sus "dioses" de dos maneras: de modo individual y también en forma colectiva. En el primer caso sirven de ejemplo: el *tucúpachá Curícaueri*, el que es fuego y también la madre creadora, *Cueráuaperi*, así como el "dios" del inframundo, y los otros "dioses". En forma genérica se designa, por ejemplo, a los "dioses" celestes, a los de las cuatro partes del mundo⁸², a los mayores, a los menores, a los primogénitos y a los llamados *Viránbanecha*.⁸³

Nos preguntamos ¿cómo se logra esa transferencia del orden sin que los humanos dejen de ser humanos? La respuesta sería: por el reconocimiento a las distintas manifestaciones de la divinidad en su condición de poseer la misma naturaleza divina, pues se les llama **liberales**, es decir, dadoras de todo. Los humanos en sociedad forman corporaciones y están identificados por linajes. En el mundo p'urhépecha se mencionan varios: los chichimecas del apellido *Eneami*, los *Çacápuhireti*, los *Vanacaze*,⁸⁴ los *Hiyocan* y los *Vacúsecha*⁸⁵. A éstos hay que agregar también los clanes de los demás pueblos que integraban la *iréchequa*, que ya poblaban y poseían su propia lengua antes que llegaran los clanes anteriores. Cabe recordar que en el momento del arribo de los españoles a Michoacán, el gobierno de la *iréchequa* está en poder de los *vacúsecha*. Pero el conjunto de todos ellos forma la comunidad humana p'urhépecha. Cada linaje o pueblo posee y reconoce una o más manifestaciones del *tucúpachá*, a quienes consideran como

⁸² *Op. cit.*, p. 379.

⁸³ *Op. cit.*, p. 585. Es probable que su significado sea: los dioses de la región de tierra caliente.

⁸⁴ *Op. cit.*, pp. 340, 535.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 351.

propias, así, las manifestaciones de *tucúpachá* de todos los linajes y pueblos forman la comunidad divina en el ámbito divino. De esta manera los humanos en la diversidad de linajes de todas las etnias de Michoacán están presentes en la comunidad divina.

Se da, pues, una interacción dual: de los humanos hacia la divinidad y de ésta hacia los primeros. Esta correspondencia se ilustra con un pasaje de la *Relación de Michoacán*. Resulta que *Taríacuri* tenía sitiada la isla de *Xaráquaro* en la laguna de Pátzcuaro, y el señor de esta isla, *Carícaten*, pide auxilio a un sacerdote de nombre *Zurumban* para liberarse del cerco de su enemigo, pero no obtiene la ayuda porque el sacerdote considera imposible la liberación pues está protegido por los “dioses” y le dice:

¿Qué habéis de decir o hacer pobres de vosotros [isleños]? Que *Taríacuri* conosce muy bien los dioses celestes y a la madre *Cueráuaperi* y a los dioses de las cuatro partes del mundo, y al dios del infierno, y él ya es conocido de todos. Pues, ¿cómo lo podéis hacer algún mal ahora que vuestras mujeres lo parieron, como lo parieron? ¿Por qué no le ahogastes entonces y lo echastes en la laguna? Ahora ¿cómo le podéis hacer algún mal? Porque los dioses lo conoscen.⁸⁶

La realización del orden divino en el ámbito humano plantea otra cuestión más: ¿Cómo se conoce el plan divino para que sea aceptado por los linajes y los pueblos? La *Relación de Michoacán* nos muestra entre líneas las formas naturales y no naturales que tenían los antiguos p'urhépecha para llegar al conocimiento de algo. Estos eran los medios para conocer la voluntad divina: por intuición, por sueños, por agüeros y por sucesos inusitados cuya interpretación proporcionaba un conocimiento.

Una vez que en el interior de un linaje, o bien, en un conjunto de linajes que formaban los pueblos se tenía el conocimiento de la voluntad de *tucúpachá* a través de alguna de sus manifestaciones, se presentaba la oportunidad de ejecutarla en un hecho concreto, bien podría ser un acto militar, religioso, político o de otra naturaleza. Para su ejecución se requería la participación de dos sujetos: del dirigente que ordena y de los dirigidos que aceptan, tal como en el orden divino. Se repite pues, el patrón del **pacto de coparticipación** entre los humanos para el establecimiento del orden terrenal. Los hombres escogen a su dirigente, o les es señalado por revelación divina la persona del dirigente, pero éste no llega a ser dirigente si no es reconocido por los miembros del linaje, o por el conjunto de linajes, si se trata del dirigente máximo: del *irecha* o *cazonci*. La designación del dirigente hecha por los miembros de un linaje, o bien, por el reconocimiento que hacen de él, le viene la autoridad. El dirigente tendrá el encargo de dirigir y procurar el servicio, particularmente en el aspecto religioso, pero también en el militar o en otro ámbito para lograr el orden en la esfera humana o terrenal.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 379.

La autoridad, finalmente, es aceptada también por los linajes o pueblos porque se reconoce en ella el medio para realizar el orden divino en la tierra. "Pues decía esta gente que el que era *cazonci* estaba en lugar de *Curícaueri*"⁸⁷. El *irecha* o *cazonci*, personificaba la autoridad divina y humana para ejecutar los actos encaminados al orden y al servicio.

A partir de la *Relación de Michoacán*, podemos concluir que la religión prehispánica de los p'urhépecha, en el momento cuando llegaron los españoles, incluía los elementos que hemos enunciado: orden, servicio, fe y autoridad. Consecuentemente, el concepto de autoridad es importante en el mundo p'urhépecha para realizar el orden divino-humano pues para ello se requiere dirigir el servicio y éste no sería posible si no se tiene una creencia. La fe es pues determinante también para la realización del orden y del servicio. De ahí que las acciones de los antiguos p'urhépecha, finalmente, estaban impregnadas de religión.

El servicio humano

Dado que el servicio es un aspecto importante de la religión prehispánica es pertinente proponer una definición sobre el concepto de servicio. De la información que proporciona la *Relación de Michoacán*, el servicio es la disposición del p'urhépecha de ser sujeto activo en la formación del orden divino-humano mediante la realización de actos concretos establecidos para ese fin con los cuales trasciende al ámbito de la divinidad. Este concepto lleva el germen de nuevas preguntas.

¿Se puede saber cómo debe ser el servicio?

Un ideario del servicio lo podemos encontrar en el **ideal del gobierno de la *iréchequa*** que está plasmado en el discurso que pronunciaba el *petámuti* a todos los señores y gente de la "provincia", en ocasión de la celebración de la fiesta de *Equata Cónsquaro*, es decir, fiesta de las flechas.⁸⁸

Los aspectos principales del discurso se refieren, en primer término, al pacto de servicio hecho a *Curícaueri*, que desde luego incluye la práctica de las virtudes cívico-religiosas que se imponen como obligatorias, tales como: la diligencia, el servicio, la gratitud y la fidelidad al *tucúpachá Curícaueri*, así como la austeridad personal en la comida y en el vestido, la laboriosidad, la valentía en la guerra, la sinceridad, la liberalidad, y la memoria constante de los beneficios otorgados por el *tucúpachá Curícaueri* y por el *cazonci* o *irecha*, su representante.

Si nos preguntamos ¿por qué en el mundo indígena p'urhépecha la religión explica el quehacer cotidiano de los pueblos? La respuesta la podemos encontrar en la voluntad de participar y coparticipar mediante el servicio, en el establecimiento y mantenimiento del orden divino-humano, como fin del hombre.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 558.

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 525. "Provincia" sería otra designación castellana de la *iréchequa*.

En este contexto, los cuatro aspectos del servicio que señalábamos anteriormente: trascendencia, relación divino-humana, mediación por la fe y aceptación de la autoridad, se actualizan en un acontecimiento especial que es la fiesta. Toda la acción humana cívico-religiosa de los p'urhépecha la podemos encontrar palpable, expresada y resumida en la celebración de la fiesta.

La fiesta

El autor de la *Relación de Michoacán* al referirse a las funciones del *cazonci* o *irecha* deja entrever su asombro pues le parece exagerado el tiempo que dedicaba a las celebraciones festivas, y dice:

Todo su ejercicio era entender en las fiestas de los dioses y de mandar traer leña para los cúes y de enviar a las guerras.⁸⁹

Podemos entender que la fiesta es un acontecimiento complejo y aglutinante. Si pretendiéramos encontrar puntos relevantes en ella, el principal, sin duda, sería el mantener vivo el pacto de colaboración entre los hombres y la divinidad. Por consiguiente, la fiesta es un acto preponderantemente religioso, pero además, es cultural, trascendente y comunitario, cuya celebración requiere de la práctica de un ceremonial propio para el cual se necesita un dirigente con autoridad. Por otra parte, tampoco podemos desligar de la fiesta otros aspectos que están presentes, como el político, el jurídico, el social, el militar y el educativo. Esta complejidad requería de una organización cuyos dirigentes capacitaban a los participantes quienes aprendían haciendo, era pues, un ejercicio de aprendizaje también. El aspecto educativo se nota en la fiesta de *Equata Cónsquaro*, en la cual el sumo sacerdote de la *iréchequa* hacía remembranza de la memoria histórica del origen de los linajes y de los pueblos, con el fin de conservar la unidad, su identidad y la continua relación con la divinidad, entre otras cosas. Era pues la fiesta de la identidad y de su tradición.

En resumidas cuentas la fiesta era el acto de renovación del pacto divino-humano, en el cual se reafirmaba por una parte, la trascendencia del ser humano por ser de linaje divino, y por otra, se perpetuaba la aceptación recíproca entre el ser divino y el humano. El enlace entre lo divino y lo humano era posible gracias al servicio que el ser humano prestaba a la divinidad, sustentado por la fe, al cual la divinidad a su vez correspondía otorgando todo bien, como una “liberalidad”.

Hay otros aspectos de la religión prehispánica que conviene explorar, entre ellos el de la vida de los seres. Los astros: el sol, la luna y las estrellas ¿tenían vida? Los elementos de la naturaleza: el fuego, el agua, el aire y la tierra, y los fenómenos naturales ¿eran seres vivientes? ¿Podríamos considerar que también eran sujetos de culto? ¿Existe la creencia sobre un elemento vital, es decir, en aquel pueblo p'urhépecha encontramos lo que se ha denominado el “animismo”? No parece muy claro, en las fuentes prehispánicas, pero Maturino Gilberti presenta los contrastes de la antigua religión al ofrecer los elementos de la religión católica, y a través de aquellos se podría pensar que atribuían vida a los astros, a los elementos y a los

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 572.

fenómenos de la naturaleza. Siguiendo a Gilberti por la ruta de la diferenciación es oportuno presentar la otra fuente enunciada.

Tercera fuente: El contraste de religiones

Dejamos por el momento las reflexiones sobre la antigua religión de los p'urhépecha fundadas en los Diccionarios y en la *Relación de Michoacán*, para abordar a continuación los aspectos religiosos católicos presentados por Maturino Gilberti que contrastan, evidentemente, con las antiguas creencias de aquellos p'urhépecha. A través de la insistencia que hace el fraile sobre algunas verdades de la fe católica, vislumbramos que en el fondo su actitud obedece a la presencia subyacente de las creencias prehispánicas que trata de quitar o cambiar. Este tema nos lleva a examinar la actividad de Gilberti como evangelizador.

II.- Los evangelizadores frente a la antigua religión

Los evangelizadores de Michoacán y de manera particular fray Maturino Gilberti, contribuyeron notablemente a la formación de la terminología religiosa p'urhépecha. Fue necesario crear el vocabulario técnico que sería el instrumento adecuado para comunicar a los nativos las verdades que profesa la Iglesia Católica, acorde con el pensamiento filosófico y teológico escolásticos.

La lengua de los p'urhépecha no podía ignorarse, pero tampoco se sacrificaría la pureza de la nueva fe en los intentos de difusión e imposición, justamente a través de la lengua nativa. Los conceptos doctrinales estaban muy lejos de ser comprendidos en una lengua extraña a la de los conquistadores. Máxime, si consideramos que los dogmas católicos, en buena parte, eran fórmulas expresadas en latín, que para conservar la pureza de su contenido, se presentaban como monumentos verbales para recitarse más que para desentrañar su contenido o intentar una explicación. Se requería pues la presencia de los intermediarios culturales.

En este contexto surgen los personajes llegados del viejo continente que intentarán practicar lo que hoy llamaríamos una aculturación de la fe. Los evangelizadores de las distintas órdenes actuaban con un ideal bien definido, implantar la fe cristiana entre los pobladores de los distintos lugares donde establecían sus centros de adoctrinamiento. La urgencia de convertir a los nativos al cristianismo implicaba también la urgencia de cambiar las creencias religiosas existentes. Ante la necesidad de sustituir los rituales prehispánicos por los cristianos, la lengua del lugar se tomó como instrumento de cambio.

Sin embargo, no todo estaría ganado de un tajo, pues el empleo de la lengua de Michoacán requería también de personas calificadas que conocieran no solamente el vocabulario de esta lengua sino también el contenido de la cultura religiosa que se expresaba por ella. Eran necesarias pues, las funciones de mediación. Las lenguas: nativa y extranjera, frente a frente, estaban en la posibilidad

de dialogar, o bien, se presentaba la oportunidad para que la lengua extranjera desplazara a la nativa con el pretexto de introducir las nuevas creencias con pureza. Con el tiempo, por razones políticas y religiosas se impuso a los vencidos la lengua de los extranjeros.

Antes de abordar los contrastes de las religiones que Gilberti presentará a través de la exposición de los conceptos religiosos católicos, es pertinente advertir que reconoció la idoneidad de la lengua nativa para ese fin, como lo comprueban sus obras.

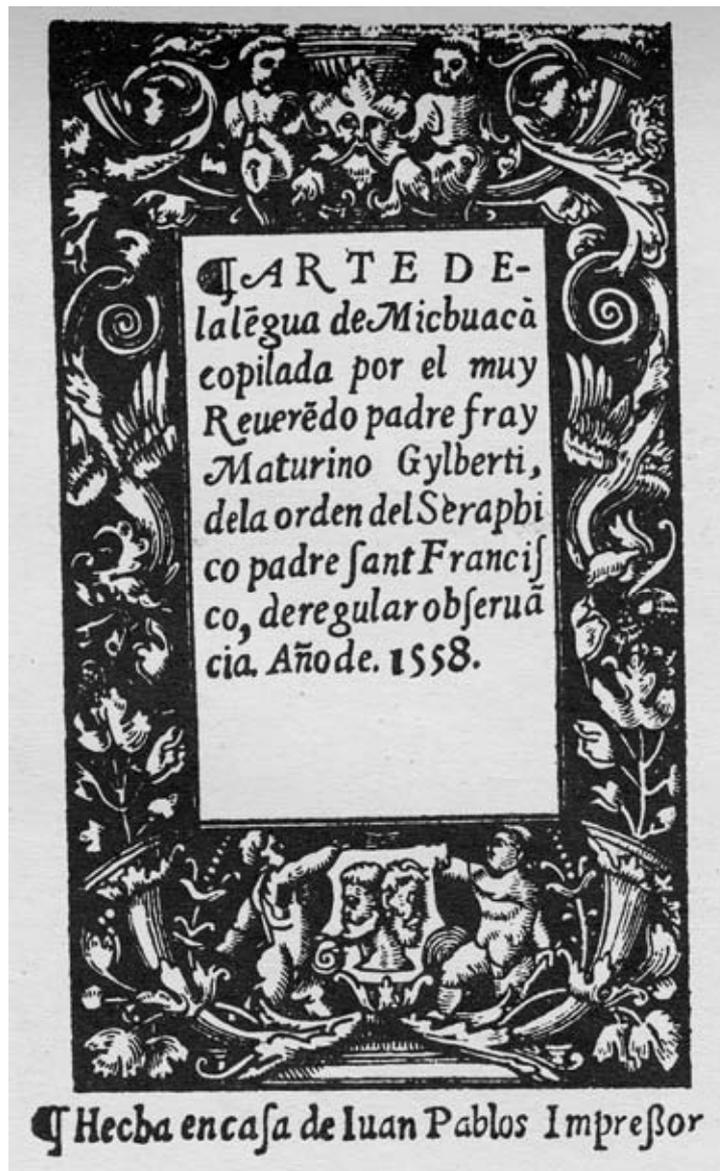
III.- La producción literaria de Gilberti en la lengua de Michoacán

Gilberti asigna el nombre “lengua de Michuacan o Mechuacan”, a la que hemos venido mencionando “lengua p’urhépecha”. Señalábamos en la Introducción de este trabajo las hipótesis que pueden explicar las razones que pudo tener nuestro personaje para preferir ese nombre.

Actualmente se discute cuál fue el nombre que los pobladores del Michoacán antiguo daban a esa lengua. Para nuestro estudio el nombre es intrascendente y, por lo mismo, nos quedamos tanto con el nombre que Gilberti le asignó como también con el que actualmente le dan los que la hablan, es decir, “lengua p’urhépecha”. Para el fraile esta lengua tenía su importancia por los motivos de evangelización, pero además, sentía gran admiración por ella pues la consideró tan buena como las europeas para comunicar a los nativos las verdades teológicas católicas y los conceptos filosóficos aceptados en su tiempo.

La producción que salió de la pluma del fraile en la lengua de Miochoacán fue abundante, parte se publicó y parte quedó manuscrita. Por el carácter de las obras podemos dividir las en dos grupos. El primero agrupa a las de contenido religioso y el segundo a las lingüísticas: gramáticas y un vocabulario. En su inventario se abonan las obras que a continuación enunciamos siguiendo la fecha de su publicación y no propiamente a la naturaleza de su contenido, aunque al final de la lista dedicamos un apartado a los diccionarios. La cronología fue la siguiente:

1.- 1553. *Doctrina cristiana*. Se publicó en dicho año, desafortunadamente no se conoce algún ejemplar completo, sólo referencias de ella. A ésta le siguió una obra de carácter lingüístico.



2.- 1558. ARTE DE-/de la lengua de Michuacan/ copilada por el muy/ Reverendo padre fray/ Maturino Gylberti,/ de la orden del Seraphi/co padre sant Francis/co, de la regular observan/cia. Año de. 1558./ Hecha en casa de Iuan Pablos Impresor. En el colofón se lee: "acabose de impri/mir a ocho de/ Octubre de/ 1558./ Años." El autor lo dedicó al obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga.⁹⁰

⁹⁰ En 1987 el Dr. J. Benedict Warren hizo una edición facsimilar de esta obra con Introducción histórica, apéndice documental y fotografía del texto. México, Fimax Publicistas Editores. La portada está tomada de esta edición.



3.- 1558. *THESORO SPIRITVAL EN LENGVA/ de Mechuacan*, en el qual se contiene la doctrina/ christiana y oraciones para cada dia, y el examen de la con/ciencia, y declaracion de la missa Compuesto por el/ R. p. fray Maturino Gilberti, de la orden del se/raphico padre sant Francisco. Año de 1558.

En el colofón se indica que el Devocionario se escribió estando el autor en Tzintzuntzan y que se publicó en la imprenta de Juan Pablos el 20 de octubre de 1558.⁹¹ Sobre este colofón Joaquín García Icazbalceta dice: “En la vuelta de la última [hoja] hay un colofón en tarasco: solo puedo leer de él estas palabras: ‘lesu

⁹¹ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600. Nueva Edición, por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954. Lámina XLIX Núm. 33 (32) *Thesoro espiritual en lengua de Michoacán. 1558 (Portada)*. [García Icazbalceta, lám. XIX] Lámina L Núm. 33 (32) *Thesoro espiritual en lengua de Michoacán 1558 (Colofón)* [Colección Ugarte]. pp. 151-152.

Cristo... sancta Maria... Devocionario... Fr. Maturino Gilberti sant Francisco... Juan Pablos... 20... Octubre.' Por remate cinco líneas en tarasco" ⁹² El texto de referencia dice:

“¶CVIRIPEHCHAQVEVE IN/dequihtsin hapinga acha lesu Christo, hin/gun nahmintzin casirequa nanaemba san/cta Maria, hindequihtsin angadarusca, yq/y, anchequarequeca hahq hymbo caraque/ni, ca yquihtu tyamu himbo caraqueca. Y/xu vtaquenosti tiamu himbo caraqueni, y/ siranda Devocionario, yngui vca chen casi/requa tata Fray Maturino Gilberti sant Fran/cisco tata, cintzuntzan hatini. Yxu Juan Pa/blos hihcheniembahatziraqueti tiamu him/bo. Ca yyamendo camacuriti ma equatze, 20/ aruhchucuni cutsi Octubre. Y yaq miumenga/haca hindequihtsin hapinga acha lesu/xristo, ysquithq xa vexurineca yquipe/uangaca. Tanimu yrepeta vexurini, ca temben yuntiziman equa-/tze vexurini, ca tembe yun-/tanimu vexurini./ 1558.”

¶Ysquixan hihchaqui yn himbo vandatzequare-/uaca, ca hindequihtu yn himbo minchurinstauaca/ çanx miuanstaue hindequi anchequareca, yqui cara/queca hahqui himbo, camen tiamu himbo, himbo/qui hecahtsiquaren anchequareta nimaca.⁹³

Sea honrado el que nos tiene, el Señor Jesu Cristo, y con Él mucho sea reverenciada su santa madre María, quien ha sustentado al que ha hecho este trabajo manuscrito y que se ha impreso en letra de acero. Aquí [ciudad de México] comenzó a imprimirse con letra de imprenta este libro *Devocionario* que ha compuesto el muy reverendo padre Fray Maturino Gilberti, padre de [la orden de] san Francisco, estando en Cintzuntzan. Aquí en la imprenta de Juan Pablos fue impreso. Y se terminó completamente el día veinte 20 de octubre. Conforme se cuenta en el calendario del que nos tiene en cargo, el Señor Jesu Cristo, han transcurrido tantos años de su nacimiento. Tres veces cuatrocientos años, más diecisiete veintenas de años y dieciocho años. 1558. [400x3+17x20+18=1558].

Todos los que recen con esta obra y también los que con ella se examinen, recuerden aunque sea poquito al autor que hizo el manuscrito y la edición en imprenta, porque dedicó mucho tiempo al trabajo.

El autor habla del examen de conciencia porque en el folio 49 trata el tema del “¶ EXAMINATORIO MAYOR/ de la conciencia, en que cada vno por si mesmo pue/de examinar su consciencia quando se quie/ra a confessar es muy vtil pa/ra los naturales y para los nue/uos discipulos en la lengua,/ otro mas breue se po/ne al cabo deste/ mayor”. Más adelante trata sobre “¶ DECLARACION DE LOS MIS/terios de la missa y de los provechos de oyr la con devocion.”⁹⁴

⁹² *Op. cit.*, p. 152.

⁹³ *Op. cit.*, entre las pp. 150-151.

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 152.



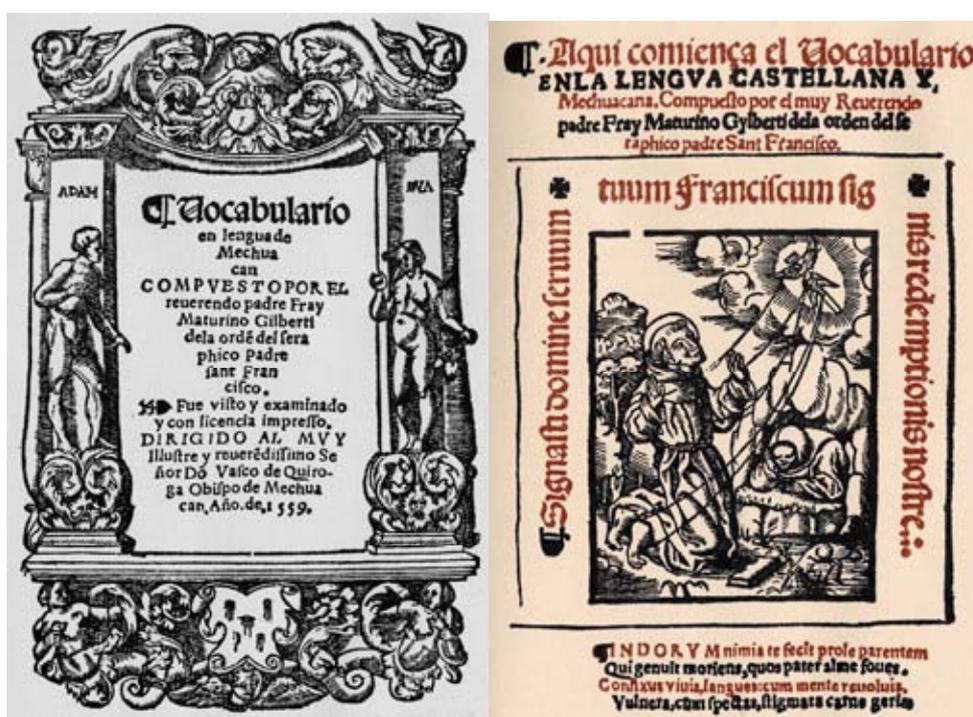
4.- 1559. ¶ *DIALOGO DE DOCTRINA/ Christiana, en la lengua de Mechuacan.* Hecho/ y copilado de muchos libros de sana doctri-/na, por el muy Reverendo padre Fray Ma-/turino Gylberti de la orden del seraphico Pa/dre sant Francisco. Trata de lo que ha de saber/ creer, hazer, dessear, y aborrecer, el Christia-/no. Va preguntando el discipulo al Maestro.

¶ *Y YETI SIRANDA YQUVI A-/ringahaca dialogo aringani, ychuhca him-/bo chupengahaqui Christianoengani./ Yngui vca tata chen carirequa Fray/ Maturino Gilberti sant Fran-/cisco tata. Teparimento am/ baqueti. Ma hurengua/reri curamaribati/ tepari huren-/dahperini. Ca hurendahperi mayo-/cucupanstahati hurendaequaembani./ Año de. 1559.*

El texto p'urhépcha dice: "Este es el libro que se llama Diálogo, con el cual se fortalecerán en ser cristianos. Hecho por el muy reverendo padre de San Francisco, Fray Maturino Gilberti. Muy buena obra. Un discípulo le pregunta a un gran maestro y éste le va contestando al discípulo. Año de 1559."

En el colofón se indica: "Fue impresso en casa de Iuan Pa-/blos Bressano, con licencia del Illustrissi-/mo Señor Don Luys de Velasco Ui-/sorrey y Capitan general en esta nu/eua España por su Majestad./ Y assi mesmo con licencia/ del muy Illustre y Reuerendissimo Se-/ñor don Alon/so de Mon/tufar. Arzobispo desta grande ysigne y/ muy leal ciudad de Mexico. A/cabose de imprimir a XV. D/ias del mes de Iunio de /1559 Años." ⁹⁵

En el Prólogo, el autor expone un resumen del contenido de la obra del cual nos ocuparemos ampliamente en el Capítulo Segundo de este trabajo.



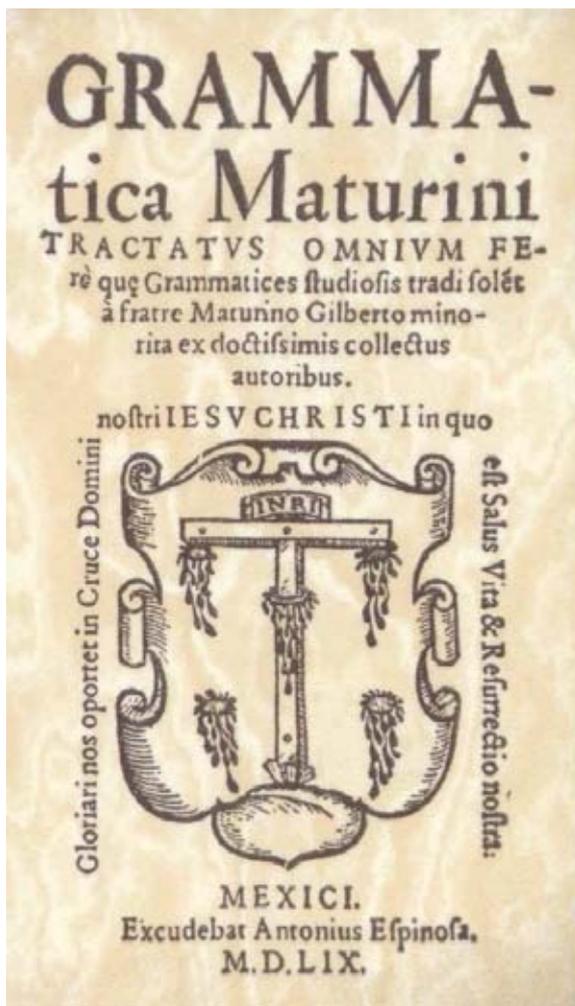
5.- 1559. ¶ **Vocabulario/ en lengua de/ Mechua/can/** Compvesto por el reuerendo padre Fray/ Maturino Gilberti/ dela orden del sera/phico padre/ sant Fran/cisco. Fue visto y examinado/ y con licencia impresso./ DIRIGIDO AL MVY/ ilustre y reuerendissimo Se/ñor Don Vasco de Quiro-/ga Obispo de Mechua/can. Año. de. 1559. [Las imágenes representan la primera y segunda portada del Vocabulario]

⁹⁵ José Toribio Medina, *La Imprenta en México* (1539-1821), Edición facsimilar, Tomo I (1539-1600), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989. En la p. 118 viene la descripción del Diálogo.

Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.* Entre las pp. 152-153, está la Lámina LI, Núm. 34 (33) *Diálogo de doctrina cristiana en lengua de Michoacán*. 1559 (Portada). [García Icazbalceta, lám. XXI].

En el colofón se indica que fue impreso en la casa de Iuan Pablos Bressano con licencia del virrey don Luis de Velasco y del arzobispo de la ciudad de México don Alonso de Montúfar, acabándose de imprimir el 7 de septiembre de 1559.⁹⁶

A la vuelta del colofón vienen unos versos latinos: “Fratr Hieronimus Vanegas Minorita in laudem Authoris”.⁹⁷ Y al final, con gruesos caracteres góticos: “Y vocabulario huramuqueti Ys/qui hucaparauaca tanichan pesos.”⁹⁸ Esta anotación se traduce: “Se ha ordenado que este Vocabulario tenga un valor de tres pesos.”



⁹⁶ *Op. cit.*, Entre las pp. 154-155 está la lámina LII, Núm. 35 (34). Vocabulario en lengua de Michoacán. 1559 (*Primera portada*). [García Icazbalceta, lám. XXII]. Entre las pp. 156-157 está la Lámina LIII, Núm. 35 (34). Vocabulario en lengua de Michoacán. 1559 (*Imagen interior*). [García Icazbalceta, lám. XXIII].

⁹⁷ Para la traducción del texto latino al español, véase: Fray Maturino Gilberti, *Vocabulario* (1997), p. 633.

⁹⁸ Fray Maturino Gilberti, *Diccionario de la Lengua Tarasca o de Michoacán*, Impreso en México el año de 1559, reimpresso bajo la dirección y cuidado del Dr. Ernesto Ramos Meza, Nota preliminar de José Bravo Ugarte, 9 Colección Siglo XVI, México, 1962, p. 518.

6.- 1559. GRAMMA/tica Maturini/ TRACTATVS OMNIVM FE-/rè que Grammatices studiosis tradi solent/ à fratre Maturino Gilberto mino-/rita ex doctissimis collectus/ autoribus.// [Gramática Latina]. Se publicó en 1559 en la imprenta de Antonio Espinosa.

Dice J. García Icazbalceta que “según Betancurt, en su *Menologio* (Octubre 3), el Arte latino del P. Gilberti fue escrito para los colegiales indios de Tlatelolco, y le tenía y estimaba D. Carlos de Sigüenza y Góngora.”⁹⁹

Recientemente se ha hecho una edición de la Gramática, con introducción, edición, traducción y notas de Rosa Lucas González, de la cual se tomó la portada anterior.¹⁰⁰

[Imagen del tesoro]

7.- 1575. THESORO SPIRITVAL DE/ pobres en lengua de Michuacan: Dirigida/ al muy Illustre y. R. Señor don/ Fray Ioan de Medina Rincon/ Electo dignissimo obispo/ de la dicha Provincia./ Por el muy. R. Padre Fray Maturino/ Gilberti de la orden de los menores. En MEXICO./ con licencia, por Antonio de Spinosa./ 1575.

Termina en la foja 302 en cuya vuelta viene una inscripción que dice: “uangantstaue hyndequi haruuahpeca an/chequareni, ysqui xanda ariquen-/tstauaca, y, siranda çanangateh/tu xanda miuangantstaue cui/rypehchamengapary-/ni acha Dios. E-/ra yseti.

El texto se traduce: “Distribuya el que desee colaborar en el trabajo, para que cuantas veces se lea este libro, tantas veces también se recuerde a Dios alabándolo. Así sea”.¹⁰¹

Está también el escudo del impresor y abajo dice: MEXICO./ con licencias, por Antonio de Spinosa./ 1575.

8.- 1575. *Cartilla para los niños*. Inserta en la obra anterior en la que se advierte: “Pónese al prin/cipio de la pequeña Doctrina Cartilla, emen/dada y corregida, de los yerros, que en/ las primeras impresiones tenia”.¹⁰²

De esta obra dice Beristáin que se editó en México en 1559, comienza así: “Chemendo casirequa acha hurendahperi care nozan andihmapirini, ysquire

⁹⁹ J. García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 158.

¹⁰⁰ *Grammatica Matvrini* Tractatvs omnivm ferè que Grammatices stvdiosis tradi solent a fratre Matvrino Gilberto minorita ex doctissimis collectvs avtoribus [en el título original no es uniforme la v por la u] *Gramática de Maturino* Tratado de casi todos los temas que suelen transmitirse a los estudiantes de Gramática compilado a partir de los más doctos autores por fray Maturino Gilberti OFM, Volumen I, tomos i, ii, Introducción, edición, traducción y notas por Rosa Lucas González, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México, 2003.

¹⁰¹ Traducción de Moisés Franco M.

¹⁰² J. García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 268.

nangate zan cuiripeni aripinga hurendani Cartilla, hinguix yamendo Christianoecha himbo undahaca hurenguareni...”¹⁰³

Traducción: “Muy reverendo señor maestro, ¿no sería posible honrarme enseñándome la Cartilla, con la cual todos los cristianos comienzan a aprender...”

9.- *Luz del alma*. Basada en la obra de Pedro de Meneses: *Luz del alma cristiana*. En noviembre de 1571 ya estaba traducida pero dos religiosos recomendaron que no se imprimiera.

10.- *El Santoral o Flos sanctorum*. No llegó a publicarse y parece que se perdió.¹⁰⁴ Es posible que corresponda al conjunto de los *Sermones de los Santos* que no tiene título.

Manuscritos en espera de publicación:

- 1.- *Sermones dominicales*.
- 2.- *Sermones generales*.
- 3.- *Sermones de los Santos*. [Aproximadamente 900 páginas]
- 4.- *Obras varias*.

De las obras de Gilberti, el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*¹⁰⁵ es la más extensa, y de ella vamos a tomar algunos textos a manera de ejemplos para mostrar el esfuerzo que hizo el fraile en la empresa evangelizadora. Se contrasta la religión cristiana con la nativa.¹⁰⁶

Gilberti y los diccionarios

En el año de 1559 Gilberti publica dos de sus obras: el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan* y el *Vocabulario en lengua de Mechuacan*.

¹⁰³ *Op. cit.*, p. 157.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 268. El propio Maturino Gilberti hace referencia a la obra en el *Thesoro spiritval de pobres en lengua de Michuacan*, “me han importunado [religiosos y clérigos] a que yo ordenase en la lengua de Michuacan el Flos Sanctorum de los Sanctos y sanctas que se celebran en esta nueva España. Y lo tocante a las fiestas principales del Señor y de su bendita madre, y que juntamente con esto trasladasse de Romance castellano en esta lengua vna Doctrina Christiana intitulada Luz del alma, con vn centenario de Sermones dominicales y Sanctorales, y otras materias de comun doctrina predicables.”

¹⁰⁵ Fray Maturino Gilberti, *Dialogo*. Hemos utilizado el microfilm del ejemplar que se encuentra en la biblioteca: The John Carter Brown Library at Brown University, Providence, Rhode Island, Estados Unidos de Norteamérica. Hemos consultado también el ejemplar que se encuentra en la Biblioteca Nacional de México, ciudad de México, D. F.

¹⁰⁶ Luis Resines Llorente, *Catecismos Americanos del Siglo XVI*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, España, 1992. Refiriéndose al *Dialogo* dice: “Respecto al *Diálogo de Doctrina christiana*, conviene empezar deshaciendo un posible malentendido. Varios Bibliógrafos dan el título, y, además, Ricard, en nota, añade: <El Conde de la Viñaza, N° 21 da para el año de 1555 otro Diálogo de la Doctrina cristiana en lengua tarasca, de Gilberti. ‘Se mandó recoger’ agrega, fundado en Beristáin por el ‘Consejo de Indias’. Icazbalceta, Bibl. n° 33 lo desconoce y dice que el confiscado fue el de 1559. La indicación de Beristáin debe ser errónea. No es creíble que la de 1559 sea reedición, de la cual nada aparece como tal, y sería contra la cesación del Consejo. No hay datos para creer en una doctrina de 1555 y otra en 1559>” p. 133.

Cabe pensar que el *Dialogo* requería de un léxico mínimo para facilitar su comprensión y que el *Vocabulario* se elaborara con ese fin, aunque también pudo tener un objetivo particular, sin ninguna relación directa con el *Dialogo*, como el de prestar auxilio a los religiosos que aprendían la lengua de Michoacán para poder llevar a cabo la evangelización de los p'urhépecha. En el *Dialogo* se había establecido un precio por ambas obras con la opción de adquirir una sola a menor precio, pero se recomendaba que en las casas de los religiosos se tuvieran las dos. Cualquiera que haya sido el objeto, lo cierto es que actualmente no entenderíamos buena parte de los textos de las obras de Gilberti, si no contáramos con su *Vocabulario*, a pesar de que su contenido es más pequeño comparado con el abundante léxico que Gilberti maneja en el *Dialogo*. Otros diccionarios que aparecieron después de Gilberti han servido también para comprender su producción. De igual manera sirven de apoyo para descifrar los textos del *Dialogo* las contribuciones de fray Juan Baptista de Lagunas y de fray Diego Basalenque, con sus respectivas obras.

Merece referencia especial el *Diccionario Grande de la lengua de Michoacán*, de autor aún no identificado, aunque no sería aventurado atribuir la paternidad al mismo Gilberti, sea como autor único o como director de un equipo. La razón para esta hipótesis nace del hecho de que el *Diccionario Grande* registra expresiones como las que se encuentran en el *Dialogo* y es posible que en sus otras obras haya también expresiones similares, lo cual nos lleva a conjeturar que pudo haber sido el mismo autor de sendas obras. A este respecto J. Benedict Warren opina lo contrario, pero sostiene que el *Dialogo*, en todo caso, es la fuente del *Diccionario Grande*, Gilberti, por tanto, no sería su autor directo.

Voy a presentar a continuación la contribución de Gilberti en la traducción de los conceptos religiosos acuñados en lengua latina y traducidos al español que transvasó a la lengua nativa para transmitir con ellos los principales principios doctrinales de la fe católica fundamentados en la teología y filosofía de su época.

IV.- Conceptos filosóficos y teológicos escolásticos en lengua de Michoacán

Cuando Gilberti expone los fundamentos teológicos de la religión cristiana siguiendo la tradición europea, explica los atributos de Dios empleando los conceptos de la filosofía escolástica, de los cuales hace la versión a la lengua de Michoacán. Esta actividad, sin duda, demuestra que conocía bien esta lengua. Entre los conceptos fundamentales cabe destacar los siguientes:

Eni, el ser.

Máhcoeni, el ser de la misma naturaleza.

Híhcoeni, el ser en sí mismo.

Yseti, ser así, es la afirmación categórica de una verdad.

Y-yeti, esto es, identidad.

Cueráuacata, lo creado, la criatura.

El traductor también seleccionó estas otras expresiones:

Paráquarequa, la omnipotencia.

No cueráuacataeni, no ser criatura, lo increado.

Niráhmapaqua, la eternidad.

Tzípequa nomen casíretaquareni, la inmortalidad. La vida continua.

Tzípequaeni, ser la vida.

Mimíjjequa, la sabiduría.

Ambáquequa, la bondad.

Tzitzíjequa, la belleza.

Cuirípequa, la liberalidad.

Xarámequareta, la alegría.¹⁰⁷

Los conceptos teológicos están diseminados a lo largo de las explicaciones que va dando en el *Dialogo*. Son de tomarse en cuenta los que se refieren a las siguientes cuestiones: La Santa Trinidad, Dios Uno y Trino, la naturaleza divina, la paternidad y la filiación divina. Cristo, la encarnación, la redención, la resurrección y otros. La Iglesia, la gracia, las obras buenas, los mandamientos del decálogo, los de la ley evangélica y los de la Iglesia, los sacramentos, el pecado, el Anticristo y el juicio final.

Bautismo de la lengua de Michoacán

Aunque Gilberti considera apta la lengua de Michoacán para transmitir los mensajes de la nueva religión a los pobladores de Michoacán, sin embargo, toma algunas providencias para llevar a cabo su cometido, como las siguientes:

1.- Introduce vocablos de la lengua castellana en materia religiosa, sirven de ejemplo: ánima, cruz y otros.

2.-Utiliza palabras castellanas para expresar conceptos religiosos aun cuando existen vocablos para ese fin en la lengua de Michoacán. Por ejemplo, *tucúpachá* significa ser supremo, (el omniabrazante, el ser que envuelve absolutamente todo), no obstante, es sustituido por el vocablo Dios, cuya significación, según el fraile, corresponde a la única divinidad que los cristianos reconocen.

3.- Atribuye nuevos significados a las voces existentes en la lengua de Michoacán.

Veamos con más amplitud cada una de las providencias tomadas por Gilberti para el uso de las palabras y de sus significados.

a) Consideramos en primer término, la introducción de palabras latinas y castellanas, extrañas por tanto, a la lengua de Michoacán, que es constante.

En el *Dialogo* encontramos varios vocablos que no fueron traducidos a la lengua nativa, tales como: sancta, *sancta hacahcuqua himbo*,¹⁰⁸ cristiano, moro, judío, cruz, euangelio, diablo, penitencia, sancta trinidad, spiritu sancto, artículo, iglesia y otras. Probablemente la razón para dejarlas tal cual fue la dificultad de su

¹⁰⁷ *Dialogo*, fol. 7v.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, fol. 4v.

traducción como en el caso de moro y judío o porque expresaban realidades desconocidas para los nativos cuya traducción acarrearía confusiones.

b) Determinados conceptos sólo se formulan con palabras castellanas aunque existan vocablos en la lengua de Michoacán que expresan conceptos equivalentes.

Suponemos que por el año de 1559, cuando Gilberti publica el *Dialogo*, daba por conocidos –entre los nuevos cristianos– los conceptos de **Dios** y de **ánima**, pues no da ninguna definición al respecto, solamente señala los atributos de cada uno y la diferencia que existe entre ellos, es decir, entre Creador y criatura. Otra razón para emplear los vocablos castellanos puede encontrarse en el propósito de introducir con precisión las nuevas creencias religiosas. Seguramente así evitaría que sus hermanos de religión –los frailes de otras órdenes y los clérigos– lo señalaran como corruptor de la doctrina. Siendo conocedor de la lengua nativa, no habría otra razón para desechar los vocablos de la lengua de Michoacán, por ejemplo, *tucúpachá*, que significa Dios, según su propio *Vocabulario en lengua de Mechuacan*.¹⁰⁹ Sin embargo, para bien o para mal, interpreta el concepto y determina que *tucúpachá* se refiere a los ídolos o dioses de la tierra, exclusivamente, y no expresa al Único Dios, señor de cielo y tierra. En efecto dice:

*y vandaqua tucupacha, yxu echerendonapuhcoesti [...] Caru y vandaqua Dios, noamu yxu echerendonapuestihco, ca auandaronapuesti ca diosmento hucaquarerin hati.*¹¹⁰

esta expresión, *tucúpachá*, se refiere a cosas de la tierra, en cambio esta palabra, Dios, no se refiere únicamente a las cosas terrenales sino también a las del cielo porque de Él dependen.

Tampoco utilizó alguna de estas voces: *tzípequa*, vida.¹¹¹ *Mintzita tzíperahperi*, ánima de alguno.¹¹² *Tzípetaarahpeni*, animar, dar vida,¹¹³ para referirse al principio vital, en cambio, prefirió usar la voz, *ánima*, y con ella explicar el sustento de la vida, el principio que anima a los seres vivos.

c).- Introducción de nuevos significados sobre las palabras existentes.

Gilberti usa vocablos ya existentes en la lengua nativa pero les da significados diversos con los cuales introduce las nuevas ideas que pretende implantar. Por ejemplo, la voz *thauácurita*, es empleada para expresar el *pecado*. Su significado con rigor etimológico significa: *atropello*, *pisoteado*, sin embargo, el fraile le da una connotación de una falta de carácter moral que ofende a Dios.

Nuestro autor se servirá de los conocimientos lingüísticos del latín, griego y posiblemente de otras lenguas, para utilizarlos en el manejo de la lengua de Michoacán, con el propósito de comunicar la nueva religión. La comparación de las

¹⁰⁹ Maturino Gilberti, *Vocabulario*, p. 175.

¹¹⁰ *Dialogo*, fol. 7r.

¹¹¹ Maturino Gilberti, *Vocabulario*, p. 169.

¹¹² *Op. cit.*, p. 263.

¹¹³ *Ibid.*

lenguas europeas con la nativa le será muy útil para dar a conocer, por vía de la teología escolástica, las verdades y doctrinas de la fe católica.

No hay duda que Gilberti considera politeísta a la religión practicada por los pobladores de Michoacán, y se esforzará sobremanera en explicar, en primer término, el monoteísmo: Dios Uno y Trino. Aunque existan varias personas en la Trinidad, dice que no son varios dioses, pues las tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo forman unidad y poseen la misma naturaleza. Para lograr su objetivo no dudará en utilizar el método empleado por los nativos para explicar conceptos de difícil intelección, a través de metáforas y comparaciones, y de esa manera transmitir el mensaje de la nueva doctrina.

Transvase de conceptos teológicos

Gilberti utiliza en el *Dialogo* conceptos teológicos que se refieren a Dios y a sus atributos, desde luego, a partir de la óptica católica. Los traduce a la lengua nativa y con la explicación que va dando sobre cada uno, contrasta a la vez, las nuevas creencias con las de la religión p'urépecha de aquel momento. Para su conocimiento expongo a continuación los conceptos y sus vocablos que me parecen representativos.

1.- La Trinidad divina

La fórmula que designa a Dios, la traduce literalmente: *Dios tataemba, ca vuahpa, ca spiritu sancto mahco Diosesca*.¹¹⁴ El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es un solo Dios. Sin embargo, se distinguen entre sí las tres personas puesto que:

maesca dios tataemba ysquihtu maesca Dios vuahpa, ysquihtu maesca spiritu sancto: hi[m]boqui Dios vuahpa noan dios tataembaesca, hymboquihtu spiritu sancto, noan dios tataembaesca.¹¹⁵

Uno es Dios Padre, otro es Dios Hijo y otro es el Espíritu Santo; porque Dios Hijo no es Dios Padre ni el Espíritu Santo es Dios Padre.

2.- La Trinidad divina posee diversos atributos

Dios xan hucarin haca: yamento cezequa, ca mimijequa, ca ambaquequa, ca tzitzijequa, ca cuiripuequa, ca harangenhperansqua: ca xaramequareta, ca nirahmapaquaca: teparaquaqu.¹¹⁶

Dios posee todo en plenitud: el poder, la sabiduría, la bondad, la belleza, la liberalidad, la misericordia y benignidad, la alegría, la eternidad, la majestad.

¹¹⁴ *Dialogo*, fol. 3v.

¹¹⁵ *Op. cit.*, fol. 7v.

¹¹⁶ *Op. cit.*, fol. 7r.

Gilberti señala cuáles son los atributos divinos y define a cada uno, entre los cuales cabe destacar:

a) La eternidad divina

Explica los atributos de Dios, entre ellos, su eternidad, y dice: *Ca nonema cezan cuerauati*.¹¹⁷ Nadie lo ha creado. Dios no ha sido creado. También expresa: *Dios no cueráuacataestí*. Dios no es una criatura.

b) La omnipotencia divina

Vecátzehenguaro cuerauati auanda: ca echeri. Este texto se puede traducir al español de dos maneras, la primera: En (o desde) el principio creó el cielo y la tierra. La segunda: De la nada creó el cielo y la tierra. El propio autor nos da el significado de esta expresión a través de las palabras que encontramos en su *Vocabulario*¹¹⁸ que traduce: principio, comienzo. Aunque no introduce expresamente el concepto de nada o inexistente, me inclino a interpretar la palabra *vecátzehenguaro* con el significado de: desde la base, desde el origen, de la nada. Dar origen desde un principio, es decir, de la nada crear algo. Dios ha creado todo de la nada, el cielo, la tierra, lo visible e invisible, a los ángeles, al hombre, a los animales, al sol, a la luna y a los astros.¹¹⁹

La idea de la expresión *vecátzehenguaro cuerauani* en la lengua p'urhépecha puede interpretarse también como desatar algo desde el origen. Equivale decir que se da existencia desde el origen.

Ca ys xáporo cueráuacata himbo hati, hucari hati yámento cázequa, ca vtas tzípequa, ca náhmintzin tzitzíjequa, ca hecáhtsiquaren no andánguquan has mimíjequa, ca ambáquequa, ca haránguenahperánsqua, ca tepáraquaqua.¹²⁰

Y todo lo creado subsiste por Dios, Él tiene todo el poder, la vida plena, la belleza toda, la gran sabiduría que es inalcanzable, la bondad, la benignidad y la majestad.

c) La unicidad. Un solo Dios

El monoteísmo es una de las características de la nueva religión y Gilberti parece ver en todo momento como su contraparte al politeísmo y lo enfrenta utilizando la fórmula: *Handíyohco dios*, un solo Dios.¹²¹ Se ha de creer en un solo Dios y no en muchos porque: *Mahco harasti Dios*, hay un solo Dios y "es un desatino decir que hay muchos dioses: como el sol, la luna, las estrellas, el ídolo hecho de piedra o de madera, porque hay un solo Dios".¹²²

¹¹⁷ *Op. cit.*, fol. 7r.

¹¹⁸ Maturino Gilberti. *Vocabulario*. Vecatzehengua (principio) p. 550. Cuerani (desatar) en el sentido de crear, p. 68. El *DG*, t. II p. 704 registra el vocablo *vehenani* y lo traduce por: salir, proceder, tener origen, y en cambio, *vndahenai vndani* tiene el significado: desde el principio, *idem* p. 741.

¹¹⁹ *Dialogo*, fol. 3v.

¹²⁰ *Op. cit.*, fol. 7r.

¹²¹ *Op. cit.*, fol. 6v.

¹²² *Op. cit.*, fol. 6v y 7r.

Por medio de la contraposición de conceptos Gilberti en realidad está combatiendo la antigua religión, toda vez que rechaza el reconocimiento que se hace del sol, de la luna y de las estrellas como seres supremos a cuyas representaciones elaboradas en materiales de piedra, madera u otro elemento, las denomina ídolos. Enfatiza, finalmente, que los seres de la naturaleza son criaturas porque fueron creadas.

f) La creación es acción divina

Dios úposirahati am hameri. Dios es el creador de todo.¹²³ *Paráquareri,* es otra expresión para designar que Dios es el creador de todo lo que existe.¹²⁴

3.- Los atributos de las personas divinas

a) Dios es Padre

Dios tata aríngani. A Dios se le llama padre. Dios es Padre porque en la Trinidad engendra al Hijo pero no en la forma como los humanos engendran a sus hijos, que es mediante la cohabitación de la pareja para dar sangre al hijo.¹²⁵ La filiación divina se explica mediante dos símiles: el del sol y el del agua. El sol despide luz, rayos de luz. La luz existe porque existe el sol y no es antes o posterior a la existencia del sol, procede simultáneamente de él. El agua de un río que nace de un inmenso lago es de la misma naturaleza y no puede pensarse que es diferente, pues existen simultáneamente. De manera similar el Padre engendra al Hijo porque está con Él y a la vez, Éste está con Aquél.

b) La persona del Espíritu santo

Spiritu sancto, tziman himbo véhenahaca pámpzperataeni, Dios tataëmban hymbo, ca vuahpan himbó.

El Espíritu Santo es engendrado por el amor de Dios Padre y del Hijo.¹²⁶

c) La persona del Hijo y su encarnación

Thzirínguequarenópiini. Ser concebido por la mujer.¹²⁷ En la explicación del Credo de los apóstoles se enseña que el cristiano debe creer en la encarnación de Cristo.

La madre de Cristo es *Máneti*, Virgen. El vocablo tiene también la acepción de: íntegra, completa, una. Es una expresión vigorosa que excluye cualquier acto sexual para concebir.¹²⁸

d) La redención del hombre por Cristo

La redención humana se expresa con dos vocablos indistintamente:

¹²³ *Op. cit.*, fol. 7r.

¹²⁴ *Op. cit.*, fol. 6r.

¹²⁵ *Op. cit.*, fol. 7v.

¹²⁶ *Op. cit.*, fol. 6r.

¹²⁷ *Op. cit.*, fol. 6v.

¹²⁸ *Op. cit.*, fol. 6v, credo.

Cuhtzúquarenganstani, ser limpiados, ser sanados. Con esta palabra se expresa la redención de los humanos. Ser redimidos.¹²⁹

Píhpanganscani, ser sacados de algún lugar. Ser rescatados. Ser liberados.¹³⁰ Se entiende que el hombre fue liberado del pecado.

e) La redención de los justos por Cristo

Varíchao hauánguetiro. El lugar de los muertos. En el contexto del Credo de los apóstoles se refiere al lugar de los justos muertos que esperaban la redención de Cristo para poder entrar al cielo. La expresión *hauánguetiro* denota reunión pero también puede significar un lugar profundo, donde están los muertos, no es propiamente un lugar de castigo. Gilberti utiliza en otros textos la voz *varichao* para designar el "infierno" como el lugar de penas y castigos,¹³¹ aunque también usa la palabra *cumiéhchuquaro* para expresar el lugar de castigo, donde están los condenados.

f) La resurrección de Cristo

Tzítaquarensti, varírechan harárehuarhenstan, Cristo resucitó de entre los muertos y se separó de ellos. Esta expresión es vigorosa en la lengua p'urhépecha porque no sólo resucita sino que se separa de los muertos, dando a entender una vida plena.¹³²

4.- Otras verdades

a) La inmortalidad del alma

Anima no varíriesca ysqui Dios. El alma del hombre es inmortal como Dios.¹³³

b) La vida eterna

Tzípequa nomen catsíramaqua niráhmaqua. Vida eterna. La expresión de vida eterna se fortalece con dos calificativos: *nomen catsíramaqua* vida que no se rompe, es como un hilo continuo, y *niráhmaqua*, vida para siempre, que no tiene alcance.¹³⁴

c) El cielo

Auanda, cielo, firmamento. Este concepto se adapta para significar el "lugar de felicidad, la morada de Dios".¹³⁵

d) La Iglesia católica

Yámento hacáhcucha cristiánoecha, significa la *Iglesia católica*. Todos los cristianos creyentes, la comunidad cristiana.¹³⁶

¹²⁹ *Op. cit.*, fol. 5v.

¹³⁰ *Op. cit.*, fol. 5v.

¹³¹ *Op. cit.*, fol. 6v, credo.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Op. cit.*, fol. 4r.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

e) El pecado

Thauácurita. Pecado.¹³⁷ Al vocablo se le da una connotación de falta moral porque significa atropello, quebrantamiento, pisoteo.

5.- Los artículos de fe

El cristiano debe creer en los artículos de la fe que se refieren a la Trinidad divina y a la humanidad de Cristo.

a) En los primeros se explica la divinidad.

Dióseequa. La esencia divina.

Los atributos divinos, *díosequaeni*,¹³⁸ son:

Handíyohco Diosen. Un solo Dios.

Tatáesca. Dios es Padre.

Vuáhpaesca. Dios es Hijo.

Spíritu Sántoesca. Dios es Espíritu Santo.

Yámento uri ca paráquareri. Dios es creador y hacedor de todo.

Ýnspetieni auándaronápu xarámequáreta. Dios es el dador de la alegría celestial.

b) En los segundos se explican los atributos de Dios Hijo, de Él se dice:

Euáhpehpentsiesca. Es Redentor.

Cuíripuequa. La encarnación. Se refiere a la naturaleza de Cristo, en cuanto a su humanidad. La encarnación fue obra divina porque *Spiritu sánctoeuri vqua himbó hucángapihcaénguengan*, es decir, fue concebido por obra del Espíritu Santo.

Las demás acciones que se atribuyen a Cristo en el Credo de los apóstoles definen también su persona.¹³⁹

c) Dios es el Señor

La relación entre la divinidad y la criatura se define también por el señorío. De ahí que *acháequa*, el señorío, es el que ejerce Dios sobre las criaturas. Ser señor, tener el señorío, es el concepto que usa nuestro fraile para atribuir a las tres personas de la divinidad, la supremacía, el señorío. Cuando se refiere al Espíritu Santo que es Dios, igual que el Padre y el Hijo, Gilberti emplea el vocablo *acháeti*,¹⁴⁰ para dar a entender que es el Señor. El concepto de Señor, referido a Dios significa: el que tiene el dominio. *Acháecheni*, ser el señor de alguien, también se refiere a Cristo, como el señor nuestro.¹⁴¹ Este mismo vocablo emplea el fraile para presentar la soberanía divina sobre todo lo creado. *Acháeni*, también lo utiliza para designar a Dios de manera general.

En la nobleza indígena de Michoacán existía el rango de *achá* (singular), señor, *acháecha* (plural), los señores.¹⁴² La misma voz, *achá*, también significa

¹³⁷ *Dialogo*, fol. 9.

¹³⁸ *Dialogo*, fol. 6v. El credo en indio.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Dialogo*, fol. 8r.

¹⁴¹ *Op. cit.*, fol. 6v. El credo en indio.

¹⁴² Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 558.

cabeza,¹⁴³ el señor que está al frente de la familia o de un pueblo. Para los pobladores de aquel tiempo no sería difícil entender el concepto de Dios, como el Señor.

6.- Contraste entre la antigua religión y la nueva

Los falsos dioses

Tharés. Ídolo. Gilberti emplea esta palabra distinguiéndola de *tucúpachá*, para señalar que *tharés* es un objeto de piedra, de madera o de otro material. Mientras que *tucúpachá* en alguna manera se asimila al concepto de Dios, pero hace la distinción de que no hay muchos *tucúpachá*, puesto que hay un solo Dios. Hay otros vocablos a los que atribuye el significado de ídolo que son: *vuápeta*, muñeco(a), ydolo¹⁴⁴ y *vingácuriri*, ydolo.¹⁴⁵ Esta voz también significa para los nativos: el que da fortaleza.

Nuestro autor en cierta manera reconoce la existencia del concepto del ser supremo absoluto entre los p'urhépecha,¹⁴⁶ pero distingue que no son muchos sino uno solo. Tal vez por esta razón emplea la palabra "Dios" para evitar que se le malentienda, pues no es el *tucúpachá* reconocido por los p'urhépecha. El uso de vocablos extraños es, finalmente, el mecanismo por el que Gilberti implanta el **monoteísmo** en el *Dialogo* y excluye con ellos las denominaciones de las manifestaciones de la divinidad que los antiguos pobladores de Michoacán utilizaban en su propia lengua.

En la *Relación de Michoacán* no se utiliza el vocablo *tucúpachá* ya que el autor emplea la voz "dios" o "dioses" para referirse a las manifestaciones del *tucúpachá*. Sin embargo hay mención del nombre *tharés* (*t'arés*), que en concepto del autor es el "dios" individualizado, *tharés angápeti*, que podemos traducir: el "dios" que está de pie o el viejo erguido. La expresión "estar parado" en la misma *Relación* expresa tener poder, como el gobernador o un señor principal. Tal vez *tharés angápeti* era considerado como una de las manifestaciones principales de la divinidad en la religión p'urhépecha. Es probable que se le hubiera representado con alguna imagen o estatua en postura erguida. En cambio, Gilberti usa el vocablo *tharés* para expresar el concepto de "dios falso", pero al mismo tiempo lo asimila con lo que en la tradición religiosa judeocristiana se llama ídolo.¹⁴⁷

El concepto de "dios falso" se recoge también en el *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán* en las entradas que registra con estas voces:

¹⁴³ Archivo General de la Nación, *Grupo documental Jesuitas* Vol. III-2, fol. 1r. En el padrón de contribuyentes, escrito en lengua de Michoacán, se identifica a los que habitan en la cabecera con el vocablo *achao*, es decir, donde vive el señor que es cabeza.

¹⁴⁴ *DG*, t. II, p. 758.

¹⁴⁵ Maturino Gilberti, *Vocabulario*, p. 463.

¹⁴⁶ Según el *DG*, t. II, p. 640 "**Tucupacha**. Dios." Es la palabra para designar a la divinidad cristiana y en el mismo sentido "**Tucupachaequa, Diosequa**. Divinidad", se emplea para señalar la cualidad divina.

¹⁴⁷ *Dialogo*, fol. 7r.

Vuápeta, muñeca, ydolo.¹⁴⁸ Tal vez era el vocablo para designar a la figura de la deidad femenina en general.

Vuápeta thares vandátzequareni. Adorar ydolo.¹⁴⁹

Vingácuriri, viene a ser sinónimo de *tharés*, *tucúpachá*, *vuápeta*, idolo.¹⁵⁰ Pero en plural: *Vingácuririecha*, tiene otro significado: los ocultos y poderosos dioses.¹⁵¹

Tahrétsiecha, *tucúpacháecha*. Los dioses.¹⁵²

Tucúpachá Dios, *Tucúpachá*. Dios.¹⁵³

Tharés. Ydolo.¹⁵⁴

Tharésquatani, *tucúpachá arírahpeni*. Adorar ídolos.¹⁵⁵

No cabe duda que Gilberti y los evangelizadores procuraron cambiar el vocabulario religioso antiguo, introduciendo nuevas palabras en ocasiones, y en otras, simplemente dejándolas de usar, todo ello con el fin de introducir los conceptos religiosos cristianos. Para nosotros constituye un legado el esfuerzo de aquellos evangelizadores porque nos permite conocer los conceptos, aunque escasos, relativos a las creencias de los antiguos.

Es difícil precisar cuánto duró el proceso del cambio religioso pues las fuentes, entre ellas los Diccionarios del siglo XVI, sólo proporcionan un escaso vocabulario religioso. Es probable que cuando se elaboraron aún estaban en uso corriente las pocas entradas relativas a la religión. Por este medio no es posible despejar la incertidumbre sobre la duración del cambio. Éste debió ser más lento de lo que hubieran deseado los evangelizadores. La tardanza parece confirmarse con un texto del *Dialogo*, en el cual el maestro excusa a su discípulo de la lentitud para entender la explicación de la Santa Trinidad pues le recomienda:

Ca/ noretero thzungam eratahaca yn am/bongastahperaqua, hymboquirengate/ yimbangueraro xamahaca hurengua/reni, ca hasquiniaru diablo vanambeta/ue thzeuazquareraparini, caruhco hacah/ cu ysqui caraqueca sancta caracata hym/ bo, ca ysquihtu hurendahpehaca Sancta/ yglesia.¹⁵⁶

Y no consideres difícil esta explicación porque apenas eres un neófito, y que el diablo tentándote no te obnubile, pues cree sólo en lo que está escrito en la Santa Escritura y también en lo que enseña la Santa Iglesia.

¹⁴⁸ *DG*, t. II, p. 758 y t. I, p. 425.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, t. II, p. 758.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, t. I, p. 425.

¹⁵¹ *Op. cit.*, t. II, p. 718.

¹⁵² *Op. cit.*, t. I, p. 458.

¹⁵³ *Op. cit.*, t. I, p. 269. En el t. II de esta obra **Tucupacha** se traduce por Dios, sin el agregado **Dios**.

¹⁵⁴ *Op. cit.*, t. II, p. 557.

¹⁵⁵ *libid.*

¹⁵⁶ *Dialogo*, fol. 8v, 1.

V.- La religión desplazada

El inventario de los nombres de las manifestaciones del *tucúpachá* de la religión p'urhépecha es vasto pues se fue nutriendo a través del tiempo con las denominaciones que tenían otros pueblos integrantes de la *iréchequa* gobernada por los señores guerreros, adoradores de una pluralidad de manifestaciones de la divinidad algunas de ellas simbolizadas por el fuego, entre las que cabe incluir al *tucúpachá Curícaueri*. Según la concepción de los p'urhépecha de aquella época, las manifestaciones del *tucúpachá*, en su universo, formaban una comunidad, y al parecer, todas las decisiones eran producto de una deliberación comunitaria, aunque sus designios fueran ejecutados por el *tucúpachá Curícaueri*, el escogido como representante de la comunidad divina. Las acciones ejecutables en el universo humano, el *tucúpachá Curícaueri* las realizaba a través de su representante terrenal, el *irecha* o *cazonci*, que fungía como jefe supremo, gobernante plenipotenciario, juez y sumo sacerdote de la sociedad p'urhépecha.

El pueblo del *tucúpachá Curícaueri* se fue integrando paulatinamente bajo la dirección política y militar de los jefes de los clanes chichimecas: *Eneani*, *Zacapu Hireti*, *Vanacace* y con otros más, aunque de menos renombre. El *Tucúpachá Curícaueri*, por otra parte, extendió sus dominios sobre una vasta geografía que fue calificada por los extranjeros como: reino, señorío o imperio, gobernado en el tiempo cuando los españoles arribaron a Michoacán por el linaje de los *guacúsecha* (señores águilas). En el territorio del *tucúpachá Curícaueri* las flechas –signos de poder– eran reconocidas por los pueblos, ya fuera de propia voluntad o por vía de la fuerza. La formación del poderío del *tucúpachá Curícaueri* fue trágica porque implicaba la destrucción de los pueblos, y en alguna manera afectaba también el culto y los rituales religiosos de los pueblos conquistados, a pesar de que el *tucúpachá Curícaueri* era tenido como una divinidad “liberal”, tan liberal que permitía que otras manifestaciones de la divinidad de los pueblos conquistados fueran reconocidas, mediante el pacto de servicio al propio *tucúpachá Curícaueri*. Lo trágico y lo paradójico dio origen a un conjunto de normas y ritos que podemos resumir en un tetrálogo religioso-político, que los pueblos conquistados estaban obligados a cumplir. Los mandatos implicaban:

1. Cuidar las sementeras y arrimar leña para los altares del *tucúpachá Curícaueri*. Es decir, asegurar su existencia con el alimento y con el fuego.
2. Apoyar la conquista. Esto es, asegurar la victoria en la batalla por la cual se obtenían vidas que luego tomaría el *tucúpachá Curícaueri* como ofrenda, cuando los cautivos de guerra fueran sacrificados. En cierta forma era la materialización del movimiento cíclico de la vida del pueblo.
3. Acrecentar los arcos y las flechas. En otras palabras, asegurar el dominio y el poder en el mayor número de pueblos.
4. Defender al *tucúpachá Curícaueri*. Implicaba mantener la lealtad, la fidelidad y el servicio en todo tiempo, así como repeler las agresiones de los pueblos enemigos.

El cumplimiento del pacto o su quebranto fue determinante en la sociedad p'urhépecha a tal grado que el juez supremo, el *petámuti*, pulsaba la balanza de la justicia para conocer, por una parte, si la sociedad p'urhépecha era fiel a *tucúpachá Curícaueri*, y por otra, para restaurar el orden, en caso de constatar alguna infidelidad entre los individuos que le habían prometido fidelidad. En un acto público y solemne pronunciaba la sentencia. Para los reincidentes, aquellos que incurrieran en cuatro faltas, la pena era la muerte, y su ejecución se tenía como restauración del orden quebrantado.

La administración de justicia en la mentalidad de aquella gente tenía como objeto principal la restauración del orden establecido por *tucúpachá*, quebrantado por aquellos que se mostraban rebeldes. Pasaría a segundo orden la reparación del daño causado por el delincuente en los casos, por ejemplo, de robo o destrucción de cosas. Por eso el *petámuti*, juez supremo de la *iréchequa* que los españoles llamarían "provincia", hacía remembranza en la fiesta de las flechas, *Equata cónsquaro*, sobre los pactos celebrados con el *tucúpachá Curícaueri* para que no se olvidaran. En este contexto era aceptable que el quebranto del servicio al *tucúpachá Curícaueri* o la infidelidad a su representante, el *cazonci* o *irecha*, trajera como consecuencia la pena para el infractor.¹⁵⁷

En la religión prehispánica los pueblos de la *iréchequa* atribuían a las manifestaciones del *tucúpachá* funciones particulares, y según se desprende de la *Relación de Michoacán*, ninguna concentraba todos los atributos divinos, lo cual explica la comunidad divina. Los pueblos y los individuos las reconocían como sus protectoras y colaboradoras. Desafortunadamente la parte de la *Relación de Michoacán* que estaba dedicada a los "dioses" y a sus fiestas está perdida. Sin embargo es posible llegar, aunque limitadamente, a un reencuentro con la divinidad a partir de la fuente mencionada. Las funciones y los nombres son bastantes, por ejemplo, la *Relación* menciona a los "dioses" primogénitos, a los del cielo, a los mayores y a los menores.¹⁵⁸ Eduardo Selser y Agustín Jacinto, fundándose en esa fuente, intentan clasificar a los "dioses" de la religión p'urhépecha por el ámbito espacial y por su jerarquía. El primero opta por señalar que hay "dioses del cielo, de la tierra y del infierno", el segundo prefiere dividirlos, a partir de la propuesta de Selser, en "dioses mayores, mediadores y menores".¹⁵⁹

Desde mi punto de vista, prefiero ver las diversas manifestaciones de *tucúpachá* en la perspectiva del poder político-religioso-militar. Los clanes o pueblos que emprenden la guerra, según informa la *Relación de Michoacán*, con sus "dioses" protectores y colaboradores, una vez obtenida la victoria, son éstos los que se imponen, como supremos, a los pueblos sojuzgados. De la misma fuente se sabe que el *tucúpachá Curícaueri*, por ejemplo, estaba por encima de los "dioses" de los pueblos, pero también él, alguna vez, fue desplazado por otro "dios". El ascenso por

¹⁵⁷ Jerónimo de Alcalá, *RM*, Cap. XXXII. El discurso del *petámuti*, p. 525.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 584.

¹⁵⁹ Agustín Jacinto Zavala, *Mitología y Modernización*, México, El Colegio de Michoacán–Gobierno del Estado de Michoacán, 1988, p. 14.

medio de la victoria militar colocaba a las manifestaciones de *tucúpachá* en la categoría de principales ante las que tenían los otros pueblos. La jerarquía resulta relativa desde esta perspectiva del poder. Visto, en cambio, desde el aspecto de las relaciones entre las diversas manifestaciones de *tucúpachá*, en cuanto que todas participan de la misma naturaleza, lo que distingue a unas de otras, es el grado de servicio que entre ellas se tienen asignado en la comunidad divina. Por ejemplo, el *tucúpachá Curícaueri* ha sido escogido para conquistar los pueblos en colaboración con las otras manifestaciones de *tucúpachá*. Esa función le da un sitio particular que no tienen las demás.¹⁶⁰ En cambio, el *tucúpachá Curita caheri*, es el mensajero de las demás manifestaciones de la divinidad como lo es el *tucúpachá Sirunda Aran* del *tucúpachá Querenda angápeti*.

La formación de la pluralidad de la manifestación divina en la religión p'urhépecha merece una revisión y un replanteamiento a partir de la óptica de cómo se fue integrando la *iréchequa*. Por la *Relación de Michoacán* sabemos que unos "dioses" ya estaban en los territorios que posteriormente fueron dominados por los clanes chichimecas, tal es el caso de los pueblos asentados en las islas y en las márgenes de la Laguna de Pátzcuaro que ya tenían sus propios "dioses", naturalmente no eran los mismos que reconocían los clanes chichimecas. Sin embargo, los primeros subsistieron después de las conquistas, gracias a la liberalidad del *tucúpachá Curícaueri* que permitía su presencia, aunque fuera en calidad de sojuzgados. El encuentro de dos chichimecas, *Vápeani* y *Pauácume* con el pescador isleño de nombre *Cúriparaxan*, descrito en la *Relación de Michoacán*, confirma la hipótesis, ya que los primeros preguntan por los nombres de los "dioses" y el segundo se los proporciona. Una vez desplazada la desconfianza que se genera entre extraños, se abre el proceso de comunicación cuyo resultado en el episodio del pescador con los cazadores, fue el descubrimiento de elementos comunes, pues los chichimecas y los isleños tenían la misma sangre y se entendían en la misma lengua por tener abuelos comunes.¹⁶¹

Con el tiempo ¿cuántos otros elementos se volverían comunes, tanto para los pueblos de la región lacustre como para los que descendían de los clanes llamados chichimecas? ¿Cuántos "dioses" por razón de parentesco entre los pobladores se reconocerían comunes? Es obvio que algunos "dioses" fueron conquistados en las guerras por las huestes que capitaneaba el *tucúpachá Curícaueri*, y tal vez, ellos fueron considerados como otras manifestaciones de la propia divinidad que los vencedores reconocían. El papel que desempeña la "diosa" *Xarátanga* es particular y no hay duda que ya tenía sus santuarios en la región lacustre cuando los chichimecas arribaron a ella. Sin embargo, los chichimecas en ciertos pasajes de la *Relación de Michoacán*, la consideran con el mismo rango de *Curícaueri*. También es mencionada a la par que *Cueráuaperi* y *Cruícaueri* que se reconocen como "divinidades" propias de los clanes chichimecas. Por ejemplo, cuando los señores deliberan quién ha de suceder al *cazonci* o *irecha* muerto, hacen recuento de

¹⁶⁰ Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 585

¹⁶¹ *Op. cit.*, p. 354.

algunos “dioses”, entre los que está *Xarátanga*, tal vez porque sean los “comunes”, para conquistados y conquistadores, y preguntan:

¿Cómo ha de quedar desamparada esta casa? ¿quién ha de hablar en la leña de la madre *Cuerápaperi* [*Cueráuaperi*] y de los dioses engendrados del cielo, y de los dioses de las cuatro partes del mundo y del dios del infierno, y de los dioses que se juntan de todas partes y de nuestro dios *Curícaveri* [*Curicaueri*] y de la diosa *Xarátanga* y de los dioses primogénitos? ¿y la pobre gente quién la tendrá en cargo?.¹⁶²

Una vez que el nuevo *cazonci* acepta el cargo, su primer acto de autoridad ante los señores de su linaje consiste en una invitación a la guerra para que la leña ofrendada a los “dioses” no resulte vana, y otra vez la “diosa” *Xarátanga* es nombrada.

¿cómo habemos de tener con nosotros esta leña de los qués y las rajás que se han cortado, y los olores que han echado los sacerdotes en los fuegos para las oraciones y los sacrificadores? ¿hánse de perder todo esto? Pues han llamado la diosa *Cuerábaperi* y los dioses celestes y los dioses de las cuatro partes del mundo y el dios del infierno, y también lo he hecho saber a *Curícaveri* y a los señores, sus hermanos, y a la diosa *Xarátanga* y a los dioses primogénitos y a los dioses llamados *Viránbanecha*.¹⁶³

En otro pasaje, la “diosa” *Xarátanga* está con la “diosa” *Cueráuaperi*, en el mismo rango jerárquico, mientras que otros “dioses” en cambio, son nombrados como los “dioses” de la provincia. Cabe preguntar, ¿cuántos y quiénes serían los “dioses” de provincia? La *Relación de Michoacán* describe que el “dios” *Curita caheri*, mensajero de los “dioses”, a quien le llamaban abuelo, convocó a los “dioses” de la provincia, pero no especifica los nombres. La referencia es confusa ya que fueron convocados todos los “dioses”, tanto los de la mano izquierda como los de la mano derecha y, finalmente, los “dioses” primogénitos.

Los “dioses” saben que se avecina el fin de su soberanía sobre los p'urhépecha y se reúnen en asamblea para deliberar si es posible evitar el desastre final. El “dios” *Tirípamenquanéncha*, hermano de *Curhita caheri*, preside la reunión e informa que *Curita caheri* fue a oriente donde está la “diosa” *Cuerávaperi*, madre de todos los “dioses” terrestres, y con ella estaba *Curícaveri*, nuestro nieto, dice *Tirípamequanéncha*, y también estaban la “diosa” *Xarátanga*, los “dioses” *Huréndequavécara* y *Querenda angápeti*. Estos quisieron contradecir a la “diosa” madre al conocer los cambios que se avecinaban, pero no fueron oídos.¹⁶⁴

Los textos de la *Relación de Michoacán* confirman pues, que la “diosa” *Xarátanga* formaba parte del “panteón común” que podríamos llamar chichimeca-lacustre.

¹⁶² *Op. cit.*, p. 631.

¹⁶³ *Op. cit.*, p. 638.

¹⁶⁴ *Op. cit.*, p. 644.

La jerarquía divina según la *Relación de Michoacán*

La jerarquía de los “dioses” de los clanes chichimecas, desde mi punto de vista, atendiendo a su procedencia consideraría, colocaría en un grupo a los que dan origen a otros, y en el segundo grupo, a los que descienden de los primeros y tendríamos:

1.- Los “dioses” engendrados

Cueráuaperi, en primer término, porque es la madre a quien acuden los “dioses”, incluida *Xarátanga*.

Curhita Caheri y *Tirípamenquanéncha*, en segundo orden, porque se consideran los abuelos de *Curícaueri*.

2.- Los “dioses” engendrados

Los demás “dioses” que se mencionan en la *Relación de Michoacán* yo los clasificaría como los “dioses” engendrados. De la misma naturaleza entre sí, pero distintos en cuanto a la función que desempeñan en la comunidad divina. Si son ubicados en distintas regiones, ya sea en la celestial o en la terrenal, no cambia su naturaleza.

Tirípeme Curícaueri junto con los otros *Tirípemecha*: *Tirípeme Xungápeti*, *Tirípeme Turupten*, *Tirípeme Caheri* se reconocen como hermanos.¹⁶⁵ El primero se menciona más como *Curícaueri* que como *Tirípeme Curícaueri*.

Habría que averiguar si la designación “hermanos” significa realmente diversidad de personas, o por el contrario, es una forma de nombrar a la misma entidad con diversos nombres, por tratarse de imágenes o réplicas de *Tirípeme Curícaueri*. Se puede inferir que se trata de una entidad divina con diversas manifestaciones, distinguidas entre sí con nombres propios diferentes: *Curícaueri*, *Xungápeti*, *Turupten*, *Caheri*, bajo una identidad común pues todos son *Tirípeme* que el autor de la *Relación* interpreta como “hermanos”. Es pertinente traer a colación que *Taríacuri* informa a sus sobrinos que dio al señor *Chapá* una parte de *Curícaueri* y que estaba arrepentido de habérselo dado.¹⁶⁶ Del contexto se desprende que no son dos entidades sino una con dos representaciones, la que conservó *Taríacuri* consigo y la otra que dio a *Chapá*. En la actualidad, entre los p'urhépecha, el término “hermano” se emplea también como réplica o reproducción, por ejemplo, cuando se refiere a una o más replicas de una imagen de Cristo crucificado, se dice: el Cristo de tal pueblo tiene hermanos en tales y cuales pueblos, cuando en realidad se trata de imágenes que son réplicas y no personas distintas. También los primos hermanos se reconocen como “hermanos” a pesar de que su grado de parentesco proceda de padre y madre diferentes.

¹⁶⁵ *Op. cit.*, p. 352.

¹⁶⁶ *Op. cit.*, p. 460.

Los diversos nombres de *Tirípeme* que el autor de la *Relación de Michoacán* considera como “dioses hermanos”, fundamenta nuestra percepción de que los antiguos michoacanos reconocían una entidad divina: *tucúpachá*, con diversas manifestaciones, como las de *Tirípeme*, por ejemplo. Hoy en día no es extraño dentro de la religión católica reconocer varias advocaciones de la Virgen María, tales como la de Guadalupe, Remedios, Esperanza, Imaculada Concepción y otras, y los creyentes reconocen que se trata de una sola persona y no por la diversidad de nombres consideran que son muchas madres de Cristo.

Otro criterio para clasificar a las denominaciones de la entidad divina es a partir del lugar donde se les ubica: en el cielo, en la tierra o en el inframundo, así como por el espacio, local o regional, y finalmente, de la manera como se manifiestan, por el fuego o por su color.

3.- Los “dioses” celestes

Curícaueri fue escogido por los “dioses” para conquistar la tierra y por esta razón puede considerársele como uno de los “dioses” principales, sin embargo no por eso es el máximo “dios”, aunque por otra parte sea de la región celestial. Cuando los triunviros: *Hiripan*, *Tangáxoan* y *Hiquíngaje* examinan el tesoro que los pueblos conquistados por ellos han llevado para *Curícaueri*, rememoran que a éste “le dijeron sus padres en el cielo, qué quitase a todos, todas las joyas y que las tuviese él solo”.¹⁶⁷ También los hermanos *Vápeani* y *Pauácume* en la conversación que sostienen con el pescador isleño le dicen que con la caza que recogen dan de comer a los “dioses” celestes engendradores.¹⁶⁸ Estas referencias apoyan la calificación de que *Curícaueri* es “dios” celeste. Sin embargo queda en la incógnita, quiénes fueron sus padres, ¿había una pareja que lo engendró? ¿*Cueráuaperi* fue la única madre de todos los “dioses”? El vocablo *cueráuaperi* o *cueráuahperi* en la lengua de Michoacán no dice relación al sexo para determinar a un ser femenino o masculino, puede ser uno u otro. En cambio, sí es la designación de un principio creador.

4.- Los “dioses” terrestres regionales

Respecto de las divinidades nombradas en conjunto como: los “dioses” de la mano izquierda, los de la mano derecha, los de las cuatro partes del mundo, los *angámucuracha*, parece que son los “dioses” de la provincia, es decir, los regionales y que son de los clanes chichimecas.

5.- Los “dioses” ígneos

Hay una particularidad que identifica a algunos “dioses” –independientemente del clan que los reconozca como propios– que es el fuego o alguna cualidad del fuego como el color dorado. Tenemos que *Chupí Tirípeme*, fuego áureo, es uno de

¹⁶⁷ *Op. cit.*, p. 522.

¹⁶⁸ *Op. cit.*, p. 354.

los “dioses” de la isla *Vanguipen házicurin* o *Pacandan*¹⁶⁹. *Vaçórique*, el que despide resplandor, es el “dios” que venera la esposa de *Ticátame* en las cercanías de Zacapu, ella es del clan de los *zizánbaniécha* que habitaban en Naranjan. *Curita caheri*, el gran fuego, el abuelo, es “dios” de los chichimecas. También es de los chichimecas *Curícaueri*, el que es fuego, y sus “hermanos” los *Tirípemecha*. Finalmente, *Vréndequavécara* [*Uréndequauécara*], la primera luz, se asocia también con el fuego.

Es nutrido el onomástico de las “divinidades” que señala la *Relación de Michoacán* y su clasificación ya ha sido considerado anteriormente por distintos estudiosos de la mitología p’urhépecha, entre ellos, Agustín Jacinto Zavala¹⁷⁰ que siguiendo a Marie K. Fredolino¹⁷¹ propone el siguiente orden: *Curícaueri*, *Xarántanga*, *Tharés Upeme*, *Uazórique*, *Querenda Angápeti* y su esposa *Pauame*, *Uréndequauécara* y el “dios” del inframundo. Estos serían los siete primeros. Les seguirían el abuelo *Sirunda Arhan*, *Auícanime*, *Cueráuaperi*, *Tirípeme Xungápeti*, *Tirípeme turupten*, *Tirípeme caheri*, *Chupí tirípeme*. Los “dioses” de las cuatro partes del mundo, los *Uirámbanecha* o “dioses” de la mano izquierda. Los “dioses” primogénitos o los de la mano derecha, éstos eran las almas de los antepasados que quedaban al norte, finalmente, el “dios” del mar.

Completarían la lista: *Zirita-cherengue*, *Uacúsecha*, *Tingárata* y *Miéqua-axeua*. *Uintúropatin* de *Xaráquaro*. Los “dioses” de los montes, llamados *Angámucuracha*. *Acutize-catápeme*, *Purupe cuxáreti*, *Caróen*, *Nurite*, *Xaréni-uaríchu-úquare*, *Tangáchuran*.

Quedan fuera de esa clasificación los “dioses”: *Cúpanzueri*, *Achuri Hirepe*, *Sirata Tapezi*¹⁷². *Tangáchuran*, dios de los isleños,¹⁷³ que también son mencionados en la *Relación de Michoacán*.

En la *Relación de Michoacán* se mencionan más de 30 “dioses” sin incluir los que son nombrados de manera general. En el *Diccionario Grande* los númenes en conjunto eran denominados de la siguiente manera: *Vingácuríriecha*, los ocultos y poderosos “dioses”,¹⁷⁴ los *Tahrétsiecha*, o bien, los *Tucúpacháecha*, los “dioses”.¹⁷⁵ En cambio, Gilberti en su *Vocabulario* hace distinción entre *tucúpachá* (singular), Dios, y *tucúpacháecha* (plural), dioses, y cuando habla de *tharés* lo traduce con el significado de ídolo.

Con los evangelizadores las distintas manifestaciones del *tucúpachá* pasaron a ser ficciones o personificaciones del diablo. Los mismos vocablos: *Tharés*,

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Agustín Jacinto Zavala, *op. cit.*, p. 14-18.

¹⁷¹ Marie K. Fredolino, *An investigation into “Pre-Tarascan” cultures of Zacapu, Michoacán, México*, Tesis de doctorado presentada en la Universidad de Yale, New Haven, Conn., U.S.A., 1973.

¹⁷² Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 654.

¹⁷³ *Op. cit.*, p. 452.

¹⁷⁴ *DG*, t. II, p. 718.

¹⁷⁵ *Op. cit.*, t. I, p. 458.

tucúpachá, *vuápeta*, *vingácuriri*, cambiaron de significado pues sirvieron para señalar que eran ídolos,¹⁷⁶ o falsos dioses. Gilberti precisa la diferencia entre la existencia de un solo Dios verdadero y la creencia en la existencia de dioses falsos (*tharés* y *tucúpachá*), cuando explica el contenido del primer mandamiento del Decálogo. El discípulo pregunta por qué ha de amar a un solo Dios y el maestro responde: porque así dice la Sagrada Escritura:

ysarasirahati dios sancta caraca/ta himbo. *Ego sum dominus deus tuus,/ qui eduxi te de terra Egypti, de domo ser/ uitutis, non habebis deos alienos coram/ me.* <Exo. 20,[2-3]>

Ysacuecaxarahati vuache. Hieca a/cha dios, hiquiquini hapinga, hiquinis pe/tansca Egipto hapimberaquaro: hasren/ erangastaquare: maro *tucupachaechan* qua/ tahuan, ysqui terupeti arahmpiringa di/os ysarani. Hieca handiyohco acha dios/ hiquiquini hapinga: hiquinis petansca pah/ pahcando: diabloeueri hapimberaquaro/ hymaquire patengarichapan hamahan/ ga: hinden nomitetin, diablon manaracun/ ca hin himbo yya hasrendero men eran/gastaquare, maro *tucupacha* arihuaparín/ quatahuan: carehtu has *thares* vhuaua/ quatahuacuecan: ca hyngunthu has am/be ma eratans huriataen has, *tucupacha/* aryparyny, hyndequy auandaro han/chepoca: huriata, notero cutsi, notero/ hozqua, nocatero hindequihtu yxu hah/carapoca, nocatero hindequi hapunda/ro hamepoca, has ambema *tucupacha* e/ rata.¹⁷⁷

Dios dice en la Santa Escritura: “Yo soy el Señor tu Dios que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud, no tendrás dioses ajenos delante de mí”.

[La Escritura], Hijo, quiere decir: Yo soy el Señor Dios, el que te da el ser, yo te saqué de la esclavitud de Egipto, no me pongas delante *otros dioses*, esto dijo Dios, en verdad. Yo soy el único Señor Dios quien te da el ser, yo te saqué de las tinieblas, de la esclavitud del diablo, donde permanecías ciego, sin conocerme, sirviendo al demonio. Por eso no pongas delante de mí *otros dioses* dándoles culto, tampoco harás *ídolos* ni consideres *como dios* al sol que se eleva en el cielo, reconociéndolo *como dios*, ni a la luna, ni a las estrellas, ni a nada que vuela ni a nada que habita en el agua del mar o del lago, a nada reconozcas *como dios*.

Hemos presentado las diversas denominaciones de la entidad divina pero no hemos señalado cuál es el significado de cada una de ellas. Aunque no es el objeto de este trabajo dar el significado de los nombres de los “dioses” que figuran en la *Relación de Michoacán*, sin embargo, a manera de ejemplo, propongo algunas traducciones:

Los nombres divinos y sus significados

Curícaveri (*Curícaueri*), el que es fuego, también se nombra *Tirípeme Curícaveri*, el que es fuego dorado, resplandeciente como el fuego. Aparece en

¹⁷⁶ *Op. cit.*, t. I, p. 425.

¹⁷⁷ *Dialogo*, fol. 50v, 59-92.

forma de águila. Probablemente *Tirípeme* derive etimológicamente de la voz *tirípeti*: dorado, áureo, como el sol, amarillo. De aquí que se le pueda denominar también como el fuego solar o el dios sol. El color que representa a *Curícaueri* es el negro, quizá por esta razón, pudiera asignársele también el nombre de *Turípeme*: el “dios” negro.

Xarátanga. Por su significado es la que aparece, la que hace germinar o aparecer, sería deidad de la naturaleza. Es atributo de esta “diosa” hacer germinar el chile, los frijoles, el maíz de varios colores y todas las mieses,¹⁷⁸ en este contexto es la que hace aparecer las semillas, es la fertilidad. En las batallas tiene prioridad porque va en medio de otros “dioses”: a su derecha van los “dioses primogénitos” y a su izquierda los “dioses *virámbanecha*”¹⁷⁹. Se podría considerar a *Xarátanga* como la deidad luna, porque aparece y desaparece dependiendo de su ciclo, pero la luna tiene otra denominación en la lengua de Michoacán ya que los diccionarios la nombran: *cutsi*, que también tiene el significado de hembra.

Cuerávaperi [*Cuerápaperi*], madre de los “dioses” terrestres, es la creadora, a ella se le dedicaban dos fiestas, una de ellas se denominada *Sicuíndiro*. Esta palabra puede significar dos cosas; bien sea el tiempo cuando se desolla a las víctimas sacrificadas, o bien, el lugar donde se quita la piel. Pudiera también ser un signo de regeneración. La otra fiesta se llamaba *Caheri uapánsquaro* y se celebraba el 25 de octubre, es posible que fuera la fiesta de la recolección de frutos.

Virámbanecha, son los “dioses” de la mano izquierda o del sur. Si la región lacustre se toma como centro de los puntos cardinales, al sur de ella corresponde la región de la Tierra caliente de Michoacán.

Vazóriquare, es el “dios” resplandeciente, el “dios” fuego. Lo tenía consigo la esposa de *Ticátame*, originaria de Naranjan del clan *zizámbaniecha*.

Curita caheri, mensajero de los “dioses”, reconocido por los “dioses” como el abuelo, hermano de *Tirípamequanencha*. Parece estar en plural el nombre de *Tirípamequanencha* lo que hace suponer que estaba al servicio de los *Tirípeme* por ser “hermano” de ellos. Posiblemente su significado sea, el gran encendedor o el gran fuego.

Uréndecavécara, el que precede al sol, el que despunta primero, sería el lucero de la mañana. “Dios del lucero”, “mañana de oro”, “cara bermeja”,¹⁸⁰ son los nombres con los que se le designa.

Querenda angápeti, la peña que sobresale en la llanura o también la peña enhiesta del valle.

¹⁷⁸ Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 350

¹⁷⁹ *Op. cit.*, p. 585.

¹⁸⁰ *Op. cit.*, p. 576.

La presencia divina entre los p'urhépecha era mantenida a través de actos concretos tales como: danzas, batallas, ceremonias, sacrificios, cantos, consumo de alimentos y otros, que se realizaban comunitariamente en las festividades.

Los actos culturales

La religión se manifestaba en actos culturales practicados públicamente en acontecimientos establecidos expresamente para ese fin que eran las fiestas. Al parecer los p'urhépecha celebraban una fiesta cada veinte días, dieciocho al año, conforme a su calendario, de las cuales la *Relación de Michoacán* nos proporciona el nombre de la mayoría. Sobre el significado de los nombres ya propusimos una interpretación cuando expusimos el vocabulario religioso existente antes de la conquista. Algunas celebraciones tienen fecha que dan cierta luz sobre su cronología.

- 1.- *Purécotaquaro / Purécoraqua*, 23 de febrero.¹⁸¹ Fiesta de los preparativos de guerra.
- 2.- *Mázcoto*, 7 de junio.¹⁸² Fiesta del nixtamal reventado, es decir, pozole.
- 3.- *Equata Cónsquaro*, fiesta de las flechas.¹⁸³
- 4.- *Caheri cónsquaro* o *Cahera cónsquaro*, 17 de julio.¹⁸⁴
- 5.- *Hanzíuansquaro*.¹⁸⁵
- 6.- *Sicuíndiro*.¹⁸⁶
- 7.- *Caheri upánseuaro [uapánsquaro] / Vapansquaro*¹⁸⁷ 25 de octubre.
¿Recolección de maíz o frutos?
- 8.- *Coríndaro [Curíndaro]*.¹⁸⁸
- 9.- *Cuingo*.¹⁸⁹ Según Seler con esta fiesta iniciaría el calendario de fiestas.
- 10.- *Charapuçapí*, nombre de mes, tal vez también de fiesta.¹⁹⁰
- 11.- *Hiquándiro*.¹⁹¹
- 12.- *Pévansquaro*, por el tiempo de dar a luz, [navidad].¹⁹²
- 13.- *Tzítacuarensquaro*, [resurrección].¹⁹³

¹⁸¹ Jerónimo de Alcalá, *RM*, pp. 409, 659

¹⁸² *Op. cit.*, p. 678.

¹⁸³ *Op. cit.*, p. 333.

¹⁸⁴ *Op. cit.*, p. 661.

¹⁸⁵ *Op. cit.*, pp. 573, 577.

¹⁸⁶ *Op. cit.*, pp. 423, 577.

¹⁸⁷ *Op. cit.*, pp. 332, 344.

¹⁸⁸ *Op. cit.*, p. 332.

¹⁸⁹ *Op. cit.*, pp. 332, 350.

¹⁹⁰ *Op. cit.*, p. 332

¹⁹¹ *Op. cit.*, p. 582

¹⁹² Francisco Ramírez, "Del principio y fundación de este colegio de Michoacán, y de su progreso y aumento" en *El Antiguo Colegio de Pátzcuaro*. Estudio, edición, notas y Apéndice de Germán Viveros, México, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 1987, p. 69; "Relación sobre la residencia de Michoacán [Pátzcuaro] hecha por el padre Francisco Ramírez. Michoacán 4 de abril 1585 (Apud Zubillaga, Felix S.). MONUMENTA MEXICANA II (1581-585), Romae 1959, pp. 492-496" en Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán*, Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, México, Secretaría de Educación Pública, Cien de México, 1988, p. 347.

14.- *Húnispéraquaro* o *Húnispéransquaro*.¹⁹⁴ Velación de los huesos de los cautivos.

Sobre las fiestas *Pévanscuaro* y *Tzítacuarensuaro*, cuyo significado corresponde a dos festividades cristianas: la Navidad y la Resurrección de Cristo, que se celebran en diciembre y marzo-abril, respectivamente, cabe advertir que no se puede inferir del nombre que el contenido sea similar en ambas religiones. *Tzítacuarensuaro* podría interpretarse como la fiesta de primavera, atendiendo a la regeneración de la naturaleza. A su vez, *Pévanscuaro* puede significar alumbramiento o tiempo de dar a luz. Dado que tampoco sabemos las fechas de las celebraciones de ambas festividades no se puede establecer una coincidencia ni en tiempo ni en contenido con las fiestas cristianas.

Faltarían cuatro nombres para completar las dieciocho fiestas. El ritual religioso incluía la danza y las ceremonias del fuego y de la sangre en las celebraciones festivas. Los sacrificios humanos y los rituales ígneos perderían vigencia cuando las nuevas liturgias implantaran otros símbolos propios de la religión católica.

El calendario festivo prehispánico quedaría postergado oficial y formalmente con el decreto conciliar del Primer Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1555 que estableció el inventario de las fiestas cristianas y los días de ayuno. Es difícil saber cuánto tiempo más duraría la tradición festiva con las peculiaridades indígenas, pues con el concilio “se iniciaba la estructura de la cristiandad novohispana a semejanza de la peninsular”¹⁹⁵, lo que no significaba borrar de tajo todo el pasado indígena. El concilio establecía:

Capitulo XVIII. Que fiestas se han de guardar, y que los Curas las notifiquen á sus Parroquianos.

[...] estatuímos, y ordenamos, que se guarden, como lo tiene ordenado, y mandado la Madre Santa Iglesia, que se guarden las Fiestas siguientes con otras, que de nuevo el Santo Concilio manda, que se guarden.

El día de la Circuncision de nuestro Señor Jesu-Christo. La Epiphanía. San Sebastian. La Purificacion de nuestra Señora. San Mathías Apostol. San Joseph Esposo de la gloriosa Virgen nuestra Señora. La Anunciacion de nuestra Señora. San Marcos Evangelista. San Phelipe, y Santiago. La Invencion de la Cruz. San Bernabé Apostol. San Juan Bautista. San Pedro, y San Pablo. La Visitacion de nuestra Señora. Santa María Magdalena. Santiago Apostol. Santa Ana. Santo Domingo. La Transfiguracion de nuestro Señor Jesu-Chirsto. San Lorezo Martyr. San Hypolito, solo en la Ciudad de México. La Assuncion de nuestra Señora. San Bartolomé Apostol. San Agustin. La Natividad de nuestra Señora. San Matheo Apostol, y Evangelista. San Miguel. San Francisco. San Lucas Evangelista. San Simon y Judas Apóstoles. El dia de todos Santos. San Andres Apostol. La Concepcion de nuestra Señora. Santo Thomas Apostol. La Natividad de nuestro Señor Jesu-

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Op. cit.*, pp. 537, 538.

¹⁹⁵ Roberto Jaramillo Escutia, comentario personal.

Christo. San Estevan. San Juan Evangelista. Todos los Domingos de el año. La Pasqua de Resurreccion con dos dias siguientes. La Asencion de nuestro Señor Jesu-Chirsto. La Pasqua de Espíritu Santo con dos dias siguientes. El dia de Corpus Chisti. Los Santos, y Patronos de las Iglesias Cathedrales, y Pueblos.¹⁹⁶

Los dias que los Indios son obligados á ayunar, son los siguientes.

La Vigilia de la Natividad de nuestro Señor Jesu-Cristo. La Vigilia de la Resurreccion. Todos los Viernes de la Quaresma.¹⁹⁷

Gilberti reproduce en el *Dialogo* los días de ayuno y especifica que en India (América) se debe ayunar en cuaresma y en las siguientes festividades: los viernes de Cuaresma, Vigilia de Navidad, Viernes Santo y Vigilia de Resurrección. Sin embargo, recomienda que los nuevos cristianos ayunen también en estas otras festividades: Vigilia del Espíritu Santo, Vigilia de san Juan Bautista, Vigilia de san Pedro y san Pablo y Vigilia de la Asunción de santa María.¹⁹⁸

Con los cambios festivos, la visión religiosa del p'urhépecha sobre su origen divino no se vería menguada, pues con el advenimiento del cristianismo y con su aceptación, la trascendencia de ese origen sería fortalecida con nuevas realidades. Por ejemplo, con la encarnación de Cristo, la redención humana, la resurrección, la gracia y los sacramentos. Otras creencias se fortalecerían también.

Los elementos que hemos proporcionado de la religión prehispánica p'urhépecha si se contrastan con las principales características que Gilberti expone en el *Dialogo* acerca de la religión cristiana, es posible establecer algunas semejanzas y, desde luego, las diferencias entre ambas religiones.

Creencias comunes

La concepción equivalente a la teológica y filosófica que los antiguos pobladores de Michoacán habían construido acerca de las distintas manifestaciones de la divinidad y sobre el origen de los seres humanos *k'uirípuecha*, difería de la doctrina filosófica y teológica cristiana que los religiosos europeos profesaban y que intentaban implantar en tierras michoacanas, aunque hubiera alguna coincidencia en ambas. Encontramos sin dificultad varios puntos comunes, como los siguientes:

1.- El reconocimiento de la existencia de seres superiores o divinos. Del lado español el Dios Único con tres personas, del lado indígena un principio divino, el *tucúpachá*, manifestado en diversas individualidades que los evangelizadores denominaron “dioses”.

¹⁹⁶ *Concilios Provinciales Primero, y Segundo*, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rvo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, y 1556. Dalos a Luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia, México, Imprenta de el superior Gobierno, Año de 1769, pp. 65-67.

¹⁹⁷ *Op. cit.*, p. 69.

¹⁹⁸ *Dialogo*, fol. 106v, 2

Entre los indígenas el principio divino se manifestaba en varias individualidades, es decir, tenía varias caras, y diversas formas de reconocimiento también. Más no así en la teología de los conquistadores espirituales que reconocían a un solo Dios con tres personas. Para los nativos era natural venerar las distintas manifestaciones del principio divino utilizando denominaciones diferentes. Tal vez los evangelizadores no entendieron bien el concepto del principio divino como lo entendían los indígenas y lo asociaron con el politeísmo (muchos principios divinos) diversos dioses por tanto, y, en consecuencia, su religión y todas sus manifestaciones las consideraron obras del diablo.

2.- El reconocimiento de la procedencia divina de los seres humanos como criaturas.

3.- La fiesta

El calendario festivo organizaba la vida de los nativos y es probable que cada mes (compuesto de veinte días) hubiera una celebración, pues la *Relación de Michoacán* nos informa al respecto, aunque de manera parcial. Se conjetura que en la parte perdida de esa obra se detallaba el ritual y el objeto de cada fiesta, y por consiguiente en el calendario estaba señalada cada celebración. Los cristianos por su parte tenían su propio calendario festivo que fue impuesto a los habitantes de Nueva España por la autoridad eclesiástica. El primer Concilio Mexicano celebrado en 1555, decretó el número de fiestas que debían celebrar los cristianos, españoles e indios.

Mucho antes del primer Concilio, las fiestas del rito católico ya se celebraban en los pueblos de indios y aunque el calendario festivo establecido por el decreto conciliar determinó el rumbo, las manifestaciones de *tucúpachá* prehispánicos no desaparecieron, pues por algún tiempo encontrarían acomodo a la sombra del santoral cristiano.

4.- La justicia divina

En la fiesta de *Equata cónsquaro* (fiesta de las flechas), el *tucúpachá Curícaueri* hacía justicia general. El *petámuti* por delegación del *irecha* o *cazonci* – el que está en lugar del *tucúpachá Curícaueri*– hacía justicia en su nombre, cada año por lo menos, en un lugar sagrado inmediato al templo. La sociedad se purificaba porque los delincuentes mayores y los reincidentes eran condenados a la pena capital. Es decir, se les eliminaba del resto de la población por razones de limpieza.

Entre las verdades fundamentales del credo católico está la del juicio final. Un día, en el fin de los tiempos, Cristo vendrá con toda la majestad divina a juzgar a los vivos y a los muertos. En un valle se juntarán los justos y pecadores. Los justos serán apartados para ser conducidos al Padre celestial al gozo eterno, mientras que los malvados serán condenados al infierno, donde arderán eternamente con los demonios, personajes del mal.

5.- La vida después de la muerte y el fin último del ser humano

Para los cristianos la muerte se ha considerado como medio para llegar a la eternidad, al cielo o al infierno, mientras que para los p'urhépecha, la muerte natural

era el medio para llegar a la tierra de los antepasados, o bien, al lugar donde se encontraban las manifestaciones individualizadas de *tucúpachá*, como alimento de ellos cuando la muerte ocurría como sacrificio u ofrenda. No sabemos bien a bien si la conducta practicada en vida de un individuo definía su existencia en el más allá, pero lo que sí sabemos a partir de la *Relación de Michoacán* es la suerte de los delinquentes, cuya muerte era ignominiosa por haber quebrantado los pactos hechos al *tucúpachá Curícaueri*, y por ello no se les daba sepultura, lo que impedía definir su condición en el más allá. La vida era trascendente pues, tanto entre los cristianos como entre los p'urhépecha.

La existencia de elementos comunes entre la antigua religión y la nueva no impediría el paulatino desplazamiento de la primera por la segunda. Facilitaría el cambio la eliminación de los actos y de los símbolos que tuvieran relación con las antiguas creencias.

Cambio de símbolos

Los antiguos signos, símbolos y rituales ya no se manifestarían públicamente y la duración del culto antiguo sería incierta, por su prohibición. Las nuevas formas litúrgicas traídas y promovidas por los conquistadores espirituales, sustituirían finalmente, al ceremonial indígena tenido como diabólico. La suerte que corrieron las diversas manifestaciones de *tucúpachá* de la religión p'urhépecha no fue propiamente su extinción, en virtud de que sus funciones fueron sustituidas por las funciones de los santos, y las fiestas también encontraron eco dentro del calendario católico. Para los nativos, sin duda, representaban los mismos poderes que ellos atribuían a sus seres supremos. Por ejemplo, san Isidro Labrador sería invocado para lograr una buena cosecha y se le tendría como el benefactor de la agricultura. San Juan Bautista simbolizaría la lluvia, a quien se invocaría para un buen temporal. San Francisco de Asís representaría los fríos y se le pediría que no mandara las heladas antes de que maduraran los elotes y los frutos de las milpas. Las atribuciones de los tres santos en alguna forma darían presencia a las actividades que *Cueráuahperi* (*Cueravaperi*), madre de los "dioses" y *Xarátanga* deidad de la naturaleza, ejercían sobre los antiguos p'urhépecha, según la *Relación de Michoacán*.

Los españoles reconocían virtudes y méritos en los santos, como los reconocían los p'urhépecha en las manifestaciones de la entidad divina, por ello eran veneradas, invocadas y festejadas. Sería fácil a los indios aceptar el santoral y seguir celebrando las fiestas como en el antiguo calendario, aunque en diferentes fechas y por razones diversas. La sustitución de los elementos culturales produjo, sin duda, una interpretación peculiar de los nuevos ritos a partir de su religión tradicional.

Una cuestión doctrinal fundamental en la teología cristiana es la caída del hombre y su redención, sin duda, debió ser una de las grandes novedades para los nativos. Cristo Redentor como figura central estará presente en todo el ciclo anual a través de diferentes manifestaciones y será el sujeto de culto en las fiestas. Entre las creencias religiosas que registra la *Relación de Michoacán*, ni

siquiera se insinúa la caída del hombre y, por consiguiente, tampoco es de esperar que se vislumbre la idea de una redención, salvación o liberación del hombre para poder retornar a Dios, como principio y fin de su existencia. Aunque no estaba ausente entre los nativos la idea de un encuentro con la divinidad después de la muerte, ya que se llegaba al *tucúpachá*, en el caso de los sacrificados, como alimento divino, sin embargo, debió impactar a los indígenas la existencia del pecado original transmitido a todo el género humano que impedía el retorno del hombre a Dios sin una previa redención del pecado.

El infierno, como lugar de castigo y tormento eternos, debió ser otra realidad extraña y difícil de entender, puesto que en la religión p'urhépecha no existía un Dios castigador y despiadado que condenara hasta la eternidad con los tormentos del "infierno". El *tucúpachá Curícaueri*, ciertamente exigía depuración de la gente y cuando una persona no daba muestras de corrección se le aplicaba la pena capital, la privación de la vida. Tres veces tenía la oportunidad de enmendarse porque cometida la cuarta falta era sentenciado a muerte. Cabe señalar que el número cuatro debe considerarse como simbólico, es decir, que el infractor tenía la oportunidad de corregirse y cuando no daba muestras de enmienda se le extinguía. En aquella concepción la pena máxima consistía en la privación de la oportunidad de llegar al lugar de los ancestros. Jamás pensarían que las diversas manifestaciones de *tucúpachá* fueran los representantes del mal, que en la terminología de los conquistadores se denominaban "demonios o diablos", los cuales formaban equipo en número de siete o más.

Es obvio que los nuevos símbolos como "la cruz" –signo de la redención– desplazaría de los lugares públicos a los viejos símbolos que representaban a los seres superiores locales, por ejemplo, el *tucúpachá Querenda angapeti* (la roca enhiesta) probablemente fue reemplazado por una cruz.

El cielo como lugar de felicidad en la religión de los conquistadores se presentaría como un premio para los vencidos que renegaran de las antiguas creencias y abrazaran la nueva religión. Con el tiempo muchos elementos religiosos desconocidos serían introducidos en la mentalidad de los p'urhépecha por los sacerdotes de extraña vestimenta, servidores de un Dios extranjero, y finalmente, se consumaría el despojo de la religión nativa y de esa manera la religión que era, dejaría de ser.

De la manifestación plural de la divinidad al monoteísmo

¿Cuánto podemos reconstruir de la antigua religión de los p'urhépecha? ¿Qué fue lo que vieron y entendieron de ella los frailes? La *Relación de Michoacán* presenta una entidad divina que es engendradora, *Cueráuahperi* (*Cuerávaperi*). Esta entidad puede ser masculina o femenina, si se contempla desde la óptica antropomórfica, ya que la lengua de Michoacán no define el sexo mediante el vocablo en cuestión. Simplemente enuncia a un principio engendrador. Sin embargo, el autor de la *Relación de Michoacán* la identifica como una deidad femenina, porque tal vez así entendió y la señala también como "la madre de los dioses". Y si para los

frailes los “dioses” eran muchos, la creencia en la multitud de deidades era obra del demonio.

Gilberti se enfrenta en este contexto a lo que considera como politeísmo y contra él presenta el monoteísmo como la verdadera religión, para lo cual insiste una y otra vez sobre la existencia de un solo Dios. Esta cuestión la trata al exponer el tema del primer mandamiento del decálogo: “Amarás a Dios”. El discípulo pregunta y el maestro le responde apoyándose en la Biblia que Dios ha revelado ser el Único y que, por consiguiente, no hay otros dioses. A continuación traemos a colación otra vez el texto que se presentó para explicar que las manifestaciones de la divinidad prehispánica fueron tomadas como obra del diablo.

Del primero mandami/ento de la primera tabla./

Hurenguareri. Acha, nah acuecaxa/ rahaqui, marehcomento pampz/ cauaca diosen arani?

Hurendahperi./ Vuache, acuecaxarahati, ysquix/ no namun diosecha aringaua/ca, canocez euatix namun dioseechaen: him/ boqui ma handiyohco harasca dios.¹⁹⁹

Discípulo. ¿Qué quiere decir, amarás a un solo Dios?

Maestro. Hijo, quiere decir, que no hay muchos dioses y no puede haber muchos dioses porque existe un solo Dios.

No puede haber muchos “dioses” porque así lo ha revelado Dios. Éste es el Único.

Ca hin/ himbo ysararahati dios sancta caraca/ta himbo. *Ego sum dominus deus tuus./ qui eduxi te de terra Egypti, de domo ser/ uitutis, non habebis deos alienos coram/ me. <Exo.20:[2-3]>*

Ysacuecaxarahati vuache. Hieca a/cha dios, hiquiquini hapinga, hiquinis pe/tansca Egipto hapimberaquaro: hasren/ erangastaquare: maro tucupachaechan qua/ tahuan, ysqui terupeti arahmpiringa di/os ysarani. Hieca handiyohco acha dios/ hiquiquini hapinga: hiquinis petansca pah/ pahcando: diabloeueri hapimberaquaro/ hynquaire patengarichapan hamahan/ ga: hinden nomitetin, diablon manaracun/ ca hin himbo yya hasrendero men eran/gastaquare, maro tucupacha arihuaparin/ quatahuan: carehtu has thares vhuaua/ quatahuacuecan: ca hyngunthu has am/be ma eratans huriataen has, tucupacha/ aryparyny, hyndequy auandaro han/chepoca: huriata, notero cutsi, notero/ hozqua, nocatero hindequihtu yxu hah/carapoca, nocatero hindequi hapunda/ro hamepoca, has ambema tucupacha e/ rata.²⁰⁰

Por eso dice Dios en la Santa Escritura: “Yo soy el Señor tu Dios que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud, no tendrás dioses ajenos delante de mí”.

Hijo, esto [en latín] quiere decir: Yo soy el Señor Dios, el que te da el ser, yo te saqué de la esclavitud de Egipto, no me pongas delante otros dioses,

¹⁹⁹ *Dialogo*, fol. 50v, 2, 59-61.

²⁰⁰ *Op. cit.*, fol. 51r, 2.

esto dijo Dios, en verdad. Yo soy el único Señor Dios quien te da el ser, yo te saqué de las tinieblas, de la esclavitud del diablo, donde permanecías ciego, sin conocerme, sirviendo al demonio. Por eso no pongas delante de mi otros dioses dándoles culto, tampoco harás ídolos ni consideres como dios al sol que se eleva en el cielo, reconociéndolo como dios, ni a la luna, ni a las estrellas, ni a nada que vuela ni a nada que habita en el agua del mar o lago, a ninguna otra cosa reconozcas como dios.

En los actos culturales la adoración a Dios no debe confundirse con la invocación que se haga a los santos porque Dios tiene atributos que le son propios y son exclusivamente divinos. El autor explica:

[1] No amu vuache, camen angaha/ti dios vandatzequarengan, caxtu sanc/toecha men angahaqui, cahimahcangui/ dios vandatzequarengahaca, eratanga/parin vandatzequarengahati:

ysqui *hin/de* cuerauahperiesca,

ysqui *handiyohco/* vehcondehpenstieca:

ysqui *handiyohco/* nirahmapan ambaquetiesca:

ysqui *han/ diyohco* yamento cez esca:

ysqui *handi/ yohco* vehponatspensriea.²⁰¹

[2] Ca himbo pampzcingasirahati di/os: yamento myntzita hymbo, hymboqui/ diosco mintzingauaca: himboqui no min/ tzita ambetanguaca ambe hacahcunga/ parin ahtzangariqua: notero ambe vin/tsiyandaquarenqua: nocatero ambe ha/cahcungaparin, hindequi ambe *ytsiman/ gaparin* ecinganpiquarehaca: nocatero/ hinguix arucuriqua vanambetahpeha/ca hihchaqui *huriata miun piquareha/ca*: arihpeparinx ysqui *tsitsiqui huriata* chen/ ambaquesca, himahcan huriagua veca/rangan nani am hiringaquarengan nin/gan, ysqui *cuitziqui huriata* himbo peuah/ perangan, chen curunguehperangahaca,/ ysqui mendehchan ambaquiti huriata hu/ ram piquarerahaca, himahcangui chen am/ hapingan piquarehaca, ca vapore vanam/ [Fol.51v,2] betahperaqua, hinguix vanambetahpe/rasirahaca, no çan mintziparin diosen.

[3] Ca/ hinguixtu peuatahpecha vhaca: vanam/betahperaqua: himahcanguix ma peuata/ haca, himahcanx arihpehati, ysquihthiqui/ *namun huria nochuhpiri petanguaca.*/ ysquihthu *etscucata notahratanguaca*, him/ boqui vuatsi no yerengariuaca, ca ysqui/ xaporo diabloeueri caraperata hymbo:/ hinguix chuhipiri petanstan piquareha/ca, *curunda hingun.* Ca hinguixtu *xuri/mencha vhaca, punihchacuhpeparin tzi/ napen*, ca hinguixtu *çuhuahcuparin tzi/napehaca*, nocaxtero *yuriri xurutatspen/* piquarehaqui: ca hinguxtu *quaxanda hu/caparaqua siririn tharangeritahaca*, yquix/ cacarehperahaca, aparinx, ysquix no va/ riuaça pipichu.

[4] Ca himahcanx purepe/cha hacahcuhati, ysqui thsirimen piqua/ren. Caru no yseti vuache: diabloeueri ca/ raperataesti, ca y xaporo no hacahcunga/ uati vuache: diosco mintzingauati, ca hi/ mahcan pampzcingasirahati dios yamen/ to

²⁰¹ *Op. cit.*, fol. 51r, 2. Se reitera el uso de la palabra *handiyohco* (el único) con el fin de negar la existencia de otros dioses.

mintzita himbo, hinguirengate curah/ quarexarahaca, ysqui nah pampzcinga/haca dios, yamento mintzita himbo./²⁰²

[5] [Fol. 52v] *Non habebis deos/ alienos coram me.* Ysacuecaxarahati. Has/ ren erangastquare, maro tucupacha a/ rihuaparin quatahuan, ysqui terupeti a/rahmapiringa dios ysarani. Has mirin/diquarens miuataquarenstan, ysquini hi/ *handiyohco* cuerauahperieca, ca euah/pehpensti, ysquihtuquini *hihco* thsirir am/baqueti ynspetieca, ca hin himbo hasre/ni pucundichens, mirimirinansparin/ den pampzcani, ca hacahcuni, ca casire/ni, ca manarachen, hindenihco mintziqua,/ carenthu hindenihco yoncheua: yquire am/ be misquareuaca anima himbo, ca cuiiri/ peta himbo, ca hiquini vehcondenstaua/ ca, care xamequareua exehpeparin, yqui/ ni cez manaramengahaca vecauamen/gaparin, carengua himahcan misquare/ua exehpeparin, yquini nocez manaramen/ gahaca: teruhcan virihcarimengamapa/ rin.²⁰³

[1] Hijo, no se rezará del mismo modo; a Dios, de una manera, y a los santos, de otra manera; cuando se rece a Dios se rezará reconociendo:

Que Él es el Creador,
Que es el Único dador de todo.
Que Él solo es la suprema bondad.
Que por Él solo todo permanece.
Que es el Único que perdona.

[2] Por eso se debe amar a Dios con todo el corazón, porque solo en Dios se ha de confiar. Que el corazón no se trastorne creyendo en los sueños o en los agujeros, o bien, creyendo que mirando el agua se va a conocer o creyendo en lo que dicen algunas personas que obnubilan a otras, como aquellas que cuentan los días diciendo que “el día de la flor” es muy bueno, y en aquel día se encaminan a buscar algo. Que los nacidos en el “día del zorrillo” serán muy malos. Que hay algunos días buenos, en los que pueden obtener riqueza. Aquellos que atolondran con tantas tonteras, en nada confían en Dios.

[3] También las parteras atolondran, cuando practican un parto, entonces dirán que por algunos días no prendan lumbre, que no levanten la antorcha para que la criatura no sea estrábico. Todo esto por engaño del diablo.

Asimismo, los que sacan el calor del cuerpo con una *curunda*. Y lo que hacen los curanderos: curar soplando el cuerpo, curar con el aliento, o bien, con sangrías. También los que colocan en alto los cascarones de huevos, evitando despedazarlos, diciendo: “para que no muera el polluelo”.

[4] Entonces la gente creerá que es verdad. Pero no es cierto, hijo. Es engaño del diablo. Esto no deberá creerse en ninguna parte, hijo. Se ha de confiar solo en Dios y entonces solo a Dios se ha de amar con todo el corazón.

Esto es lo que has preguntado, cómo se ha de amar a Dios con todo el corazón.

²⁰² *Op. cit.* fol. 51v, 1-2.

²⁰³ *Op. cit.*, fol. 52v, 2.

[5] *Non habebis deos/ alienos coram me*, quiere decir:

No me iguales con otros dioses, adorándolos. En verdad es lo que dice Dios. No te olvides de recordar que yo Solo soy el Creador y Redentor, que soy el Único dador de la verdad, por todo esto, no me seas ingrato olvidándote de amarme, de creer, de reverenciar, de servir, de confiar en mí solo. Y a mí solo has de confiar y a mí solo has de suplicar con el alma y con el cuerpo cuando tengas alguna aflicción, y yo te daré la gracia; y verás la alegría, si me sirven bien haciendo mi voluntad, pero si no me sirven bien, si me ofenden, verás la aflicción.

Es indudable que el tema de la religión prehispánica de los antiguos michoacanos no puede agotarse en este trabajo, sin embargo lo damos por terminado ya que mi objetivo ha sido presentar solamente una interpretación de los aspectos que he tocado a partir de las fuentes invocadas. No he pretendido hacer una comparación de las religiones, que amerita un amplio estudio particular.

Epílogo

Arribamos al final de este capítulo señalando que la tradición religiosa de los p'urhépecha tomaría un rumbo diferente al que hasta antes de la llegada de los españoles había llevado, porque una vez que el dominio político de Michoacán pasó a los señores de Castilla, se introdujeron cambios que fueron irreversibles. La conquista militar abrió camino para la conquista religiosa que fue llevada a cabo inicialmente por los frailes de san Francisco.

Respecto de Maturino Gilberti decimos que conoció la lengua de Michoacán y la cultura religiosa de los pobladores de la *iréchequa*. Ambas representaban en el campo de la traducción, la parte receptora, frente a la cultura de origen, la procedente de Europa. Veremos en el siguiente capítulo la cultura religiosa de origen que fue traducida para los michoacanos utilizando la propia lengua de Michoacán por el esforzado fraile.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA RELIGIÓN QUE LLEGÓ

Ya trazamos en el capítulo anterior las principales líneas que permiten dibujar la imagen de lo que fue la antigua religión de los p'urhépecha. También se presentó parte de la terminología especializada que seleccionó Maturino Gilberti para expresar los conceptos del credo católico. El tema continúa pero ahora dedicado a la religión que desplazó a la anterior. Este hecho se conoce como la conquista espiritual, que fue posible gracias a personajes como Gilberti, quien en compañía de sus hermanos de religión luchó por el cambio valiéndose de la lengua del lugar.

Se puede considerar al franciscano Maturino Gilberti, como el primer escritor sistemático de la lengua p'urhépecha, aunque le hayan precedido en intentos menores en esta labor otros franciscanos. La mayor parte de su obra versa sobre materia religiosa, y desde luego la otra parte de su producción que trata sobre cuestiones lingüísticas, arte y vocabulario en "la lengua de Michoacán", es también muy importante. Como evangelizador sabía que el trabajo misional le exigía adecuarse al medio y aunque no sabemos si apremiado por las circunstancias o movido por el gusto y celo pastoral, aprovechó la ocasión para transmitir verbal y por escrito el mensaje evangélico en la propia lengua de los p'urhépecha, no exento de problemas como suele ocurrir en las grandes empresas. El esfuerzo de Maturino Gilberti es entendible si nos ubicamos en el panorama religioso que describe fray Jerónimo de Alcalá en la *Relación de Michoacán*, a mediados del siglo XVI, cuya práctica había que cambiar, y desde luego, desaparecer paulatinamente la concepción religiosa de los antiguos pobladores de Michoacán. Alcalá deja entrever la profunda religiosidad de aquellos pueblos con los que Gilberti convivió, cuyos descendientes actuales no la han perdido aunque ya cristianizada, y que por otra parte han mantenido viva aquella lengua, y se esfuerzan para manifestarse como "los p'urhépecha".

Los presagios del cambio religioso

Fray Jerónimo de Alcalá, en la obra mencionada nos describe cómo estaba preocupada la clase dirigente de Michoacán, por el inminente cambio que sobrevendría a raíz de la noticia de que gente extranjera y belicosa había conquistado la ciudad de Tenochtitlan, capital del poderío azteca. Era el anuncio de que estaba próximo el trágico final que la fortuna deparaba a los p'urhépecha, en el primer tercio del siglo XVI. Los propios "dioses" reconocían que se aproximaba el fin de "su prosperidad", según le fue revelado a una mujer de la casa de *Uiquixu*, señor del pueblo *Ucáreo*, por inspiración de *Curícaueri*, el "dios" imperial del linaje de los *uacúsecha*, los señores águilas.

[...] sea así, como quieren los dioses. Vosotros los dioses primogénitos y de la mano izquierda, íos todos a vuestras casas, no traigáis con vosotros ese vino que traéis: quebrad todos esos cántaros, que ya no será de aquí adelante como hasta aquí, cuando estábamos muy prósperos. Quebrad por todas las partes las tinajas de vino, dejad los sacrificios de hombres y no traigáis más con vosotros ofrendas, que de aquí adelante no ha de ser así: No han de sonar más atabales, rajadlos todos; no han de parecer más cúes ni fogones, ni se levantarán más humos, todo ha de quedar desierto porque no vienen otros hombres a la tierra, que de todo en todo han de ir por todos los fines de la tierra, a la mano derecha y a la mano izquierda y de todo en todo irán hasta la rivera del mar y pasarán adelante y el cantar sea todo uno y que no habrá muchos cantares como teníamos, mas uno solo por todos los términos de la tierra.²⁰⁴

Cuando los “dioses” reunidos en concilio reconocían la inminencia del cambio, los hombres llegados de ultramar ya se encontraban en tierras de los mexicas, y muy pronto en el territorio de Michoacán iniciaría una serie de actos que modificarían significativamente la vida de sus habitantes. Estaba previsto que los fogones dejarían de arder en los altares de *Curícaueri*, y que sus hermanos los “dioses” *Tirípemencha* retornarían por el camino que una vez habían trazado para llegar hasta Coyoacan, Iguatzio, por otro nombre, en la ribera de la laguna de Pátzcuaro, donde fijarían su asiento. De ahí partirían a Michoacán (Tzintzuntzan) donde estarían por algún tiempo. El ocaso estaba anunciado como término de un ciclo, aunque probablemente no se esperaba que fuera de manera trágica y, mucho menos, catastrófica.

Dicen que otra vez han de venir hombres de nuevo a la tierra.²⁰⁵

Que ya se ha dado sentencia, que ya son hombres y ya son engendrados los que han de morar en la tierra por todos los términos.²⁰⁶

Estas son algunas expresiones dramáticas que deja escapar Zuangua el penúltimo *irecha*.

La casta gobernante de Michoacán ya conocía por medio de los sueños, –una manera de obtener el conocimiento en aquel entonces– y por las predicciones fundadas en agüeros, que muy pronto vendrían gentes de otras partes y que su mandato estaba por concluir. Cuando el *irecha* o *cazonci* tiene noticias de que México ha sido conquistado, reconoce el hecho, pero va más allá, puesto que justifica su venida:

Verdad es que han venido gentes de otras partes, [...] ¿De dónde podían venir, sino del cielo, los que vienen? Que el cielo se junta con el mar y de ahí debían de salir.²⁰⁷

²⁰⁴ Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 645.

²⁰⁵ *Op. cit.*, p. 646.

²⁰⁶ *Op. cit.*, p. 648.

²⁰⁷ *Op. cit.*, p. 654.

El propio *irecha* comenta con los señores principales una noticia procedente de Coyoacan (Iguatzio), que una pobre vieja vendedora de agua en aquel lugar, ha visto a los “dioses” hermanos de *Curícaueri* que anuncian su retiro y que le han dado el encargo de comunicar al señor de Coyoacan, su inminente retiro.

nosotros somos los dioses llamados *Tirípemecha*; ve al señor llamado *Ticátame* que está en Cuyacan, el que oye en Cuyacan las tortugas y atabales y huesos de caimanes, [y le dirás:] No son sabios los señores de Coyoacán ni se acuerdan de traer leña para los qués, ya no tienen cabezas consigo, que a todos los han de conquistar, que se han enojado los dioses engendrados. Cuéntaselo así a *Ticátame*, que de aquí a poco tiempo nos levantaremos de aquí de Cuyuacan, donde ahora estamos, y nos iremos a Mechoacan y estaremos allí algunos años y nos tornaremos al levantar y nos iremos a nuestra primer morada llamada *Bayámeo*, donde está ahora Sante Fe edificada. Esto nomás te decimos.²⁰⁸

Las predicciones de los cambios muy pronto se tornarían en hechos, pues los españoles llegaron a Michoacán en 1521-1522, año que marcó el inicio formal de la conquista,²⁰⁹ y a partir de entonces los pobladores darían un viraje dramático a su sistema de vida y a la concepción de su historia, pues de cíclica pasaría a lineal.

Gilberti entre los p'urhépecha

En 1542 llegó fray Maturino Gilberti a Nueva España con los franciscanos fray Jacobo de Testera y fray Jacobo Daciano y otros más. Es probable que se trasladara de inmediato a Michoacán e iniciara su labor evangelizadora conforme las circunstancias le permitieran. Sobre su personalidad es pertinente advertir que mi trabajo no pretende hacer una historia de fray Maturino Gilberti ni del obispo Vasco de Quiroga, ya que el objetivo principal es presentar la religión prehispánica de Michoacán y su desplazamiento por la religión cristiana. Es cierto que ambos personajes contribuyeron en el cambio pero a la vez se enfrentaron entre sí. El conflicto entre ellos amerita un análisis propio el cual se hace en el Capítulo Tercero de este trabajo. En tal virtud, los datos biográficos de ambos evangelizadores se exponen en el siguiente capítulo al cual nos remitimos para obviar repeticiones.

No sabemos en qué proporción Gilberti vería a los habitantes de Michoacán con ojos de Europa y tampoco sabemos en qué medida no los modificó. Ciertamente no podemos desconocer que llegó con un encargo preciso: reducir a la fe católica a los pobladores de ese territorio para lo cual echaría mano, como principal herramienta, de la propia lengua del lugar.

Antes que Gilberti arribara a las tierras michoacanas, otros franciscanos, principalmente Jerónimo de Alcalá ya le había aventajado en el conocimiento de las tradiciones religiosas, políticas, militares, sociales, económicas y literarias que los

²⁰⁸ *Op. cit.*, p. 654.

²⁰⁹ Francisco Miranda, “Estudio Preliminar” en Fray Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán*, Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, p. 35.

michoacanos practicaban las que dejó plasmadas en su obra *Relación de Michoacán*, escrita poco antes del arribo de Gilberti a Michoacán.

Es muy probable que Maturino Gilberti escuchara de fray Jerónimo de Alcalá toda la información que sobre los p'urhépecha había obtenido y que la aprovechara para llevar a cabo su trabajo misional. Por otra parte, personalmente tuvo la oportunidad de conocer de viva voz de los p'urhépecha, las narraciones sobre sus creencias, sobre la divinidad, las fiestas y lo que constituía la religión y su práctica.

No debe extrañarnos que Gilberti omitiera en sus escritos la descripción de la vida de los p'urhépecha al estilo de la *Relación de Michoacán*, porque sus escritos tenían como fin convertir a los nativos a la fe católica, quienes conocían ampliamente su propia cultura y no hacía falta exponerla. En este contexto, sus escritos no tienen como propósito dar una información para que las personas extrañas a los p'urhépecha tuvieran un conocimiento sobre ellos, como en el caso de Alcalá que con su *Relación de Michoacán* dedicada al virrey Antonio de Mendoza, expuso un panorama sobre la cultura de los michoacanos. Sin embargo, Gilberti deja entrever algunas prácticas, como las que realizaban los médicos y adivinos. A ello se debe sin duda la insistencia en la explicación del primer mandamiento del Decálogo, que no hay que creer en los adivinos quienes mirando en el agua creen conocer el futuro. Dice al respecto: *nocatero ambe ha/cahchungaparin, hindequi ambe ytsiman/ gaparin ecinganpiquarehaca*. “No se debe creer que mirando en el agua se va a obtener conocimiento”. Insiste de esa manera en la existencia de un solo Dios y en la creencia a Él solo.

En Maturino Gilberti encontramos a la persona que se dio tiempo para conocer ampliamente la cultura de los pueblos que integraban la *iréchequa* de los antiguos p'urhépecha. Entre los elementos culturales, practicó la lengua de Michoacán ya hablando ya escribiéndola, cuyas obras lo confirman, entre las que cabe destacar como principal, el *Dialogo*, del cual ya se han ofrecido pequeños textos en el capítulo anterior y que a continuación analizamos con más detención.

Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan²¹⁰

Esta obra es la más extensa y también la obra cumbre de Gilberti dentro del género religioso. José Toribio Medina la llamó "obra capital" del impresor Juan Pablos, quien la editó en 1559.²¹¹ Desafortunadamente la publicación causó un enfrentamiento entre el autor y el Obispo Vasco de Quiroga que duró más allá de la vida de ambos.

²¹⁰ De esta obra ya dimos referencia en el capítulo primero y no hace falta repetirla.

²¹¹ José Toribio Medina, *op.cit.*, t. 1, dice: “Este libro del P. Gilberti, es, sin duda, la obra capital de Juan Pablos, cuya ejecución representa una suma inmensa de trabajo, no sólo por lo abultado y numeroso de sus páginas, cuanto por la lengua en que están escritas. A no haber sido hecha la portada después de compuesto el texto, como era de uso frecuente, cosa que mucho nos tememos en este caso, resultaría que, llevando ella la fecha de 1559, se habría terminado la impresión a lo más en seis meses, según lo que reza el colofón.” p. 120.

Naturaleza del *Dialogo*

El *Dialogo de Doctrina Christiana en la lengua de Mechuacan* se integra por un conjunto de cuerpos doctrinales a los que podemos considerar como tratados que se montan en la estructura de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. El contenido que se vierte en cada una de las virtudes lo expondremos más adelante.

Tal vez el *Dialogo* no sea un tratado sistemático de teología dogmática y moral, pero no hay duda que contiene una exposición amplia de las principales verdades que profesaba la Iglesia Católica en aquel tiempo. Posiblemente Gilberti tampoco sea un teólogo consumado, a la manera de un maestro de aula, pero sí es cierto que conocía la doctrina que le interesaba comunicar a los nativos en su propia lengua.

El *Dialogo* puede ser considerado como un instrumento catequético por no ser un tratado especulativo de rigor teológico, sin embargo, no por ello carece de importancia ya que fue una obra necesaria para la evangelización, a pesar de que por causas ajenas al autor no haya alcanzado difusión. Por su extensión sería *catecismo* o *doctrina larga*, conforme a la clasificación que propone un estudioso de los instrumentos catequéticos americanos del siglo XVI.²¹²

La concepción teológica de los antiguos pobladores de Michoacán, a la que se enfrentaría Gilberti, difería mucho de la teología que él y sus colegas tratarían de implantar que a la postre ofrecerían como la verdadera doctrina, que finalmente fue aceptada. Ciertamente los nativos reconocían a *tucúpachá*, entidad divina, y a sus diversas manifestaciones como seres superiores a los humanos, y por ese reconocimiento les rendían culto. Sin embargo, esa fe antigua sería desechada, aunque como base religiosa sería aprovechada por Gilberti, con sus reservas, para exponer en su *Dialogo* la doctrina cristiana.

En el Viejo Mundo, la noticia de la existencia de gentes y de tierras que fueron bautizadas con el nombre de América, propició el proyecto religioso de reducir a la fe católica a los pobladores de ese territorio. Con ese fin el papa Alejandro VI emitió mediante Bulas las directrices que se llevarían a la práctica para cristianizar a las "naciones bárbaras".

A partir de 1522 los conquistadores invocaron el nombre de su rey y del papa, ambos como jefes máximos del poder político y de la religión católica, respectivamente, para imponer el dominio e introducir nuevas creencias a los pobladores de Michoacán y a los que habitaban los demás territorios conquistados. La exaltación de la fe católica era prioritaria como medio para procurar la salvación de las almas de los indios y la nueva fe exigía su sometimiento, pues como "nación bárbara", debería reducirse a la fe católica. De esa manera estaba justificada la

²¹² Luis Resines, *op. cit.*, Incluye la obra religiosa de fray Maturino Gilberti entre los Catecismos Americanos del Siglo XVI y sobre el *Dialogo de la doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, da una explicación mayor que sobre las demás. pp. 230-140.

destrucción de las antiguas creencias y la legitimación para imponer la nueva fe. Decía el papa:

Entre las obras todas adeptas a la Majestad divina y deseables para nuestro corazón, es sin duda alguna preferible a cualquiera otra exaltación, mayormente en nuestros tiempos, de la fe católica y de la religión cristiana, de suerte que se las propague y dilate por doquier, y se procure la salvación de las almas, el abatimiento de las naciones bárbaras, y la reducción de las mismas a nuestra fe.²¹³

No sería fácil llevar a cabo la implantación de la religión cristiana y la exaltación de la fe católica entre los conquistados sin el uso de una herramienta adecuada. Para ese fin, los misioneros aprovecharon el único instrumento que haría posible la evangelización que fue precisamente la propia lengua de los p'urhépecha. Entre los pioneros, en este campo, encontramos a Maturino Gilberti, que decía:

En todos esta visto y entendido, quan gran daño y inconueniente experimentamos en esta tierra, assi en lo temporal como en lo spiritual: por falta de no entender bien la lengua destos naturales: porque puesto caso que la piedad Euangelica (por la qual fuimos embiados) nos constriñe a entender en sus negocios spirituales y corporales, muy mucho nos estorua la ygnorancia de la lengua. Y pues los ministros de la fee, y de los sacramentoss Euangelicos en esta tierra, toman a cargo cada qual en su manera a declarar y administrar tan altos mysterios a estos naturales, y que su saluacion o perdicion cuelga dellos: no basta saber la lengua como quiera, sino entender bien la propiedad de los vocablos y maneras de hablar que tienen, pues que por falta desto podria acaescer, que en lugar de ser predicadores de verdad, lo fuessen de error y falsedad por esta causa deuerian los dichos ministros Euangelicos trabajar con gran solicitud y diligencia, de saber muy bien la lengua de los Indios, pues que segun lo dize sant Pablo. Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Y esta palabra de Christo se ha de predicar en la lengua que sea inteligible a los oyentes, para conuertirlos y atraerlos a la fee. Y confirmarlos en ella, por la intelligible predicacion, porque claro esta, que los podran mal induzir y atraer a la contricion de sus pecados, y al examen de su consciencia, y oyrlos en la confesion, y darles, o negarles la absolucion, no entiendo [entendiendo] bien lo que dizen. Y porque me parece que si hasta agora a los Nauatlatos no han salido con la lengua en tanta perfection como seria menester y que lo que han alcançado della ha sido con muy gran afan, todo ha sido por falta de no auer arte, por donde pudiessen aprender la dicha lengua.²¹⁴

La recomendación que hacía Gilberti surgía de la experiencia y del contacto directo que tenía con los frailes de su orden y con los nuevos evangelizandos. Por otra parte la recomendación “concuerta con las determinaciones del Concilio de

²¹³ Rubén Dri, "Teología de la Dominación y Conquista" en, *1492-1992 La interminable conquista*, México, Ed. Joaquín Mortiz/Planeta, 1990. El ensayista cita del papa Alejandro VI la *bula Inter caetera* del 3 de mayo de 1493. p. 102.

²¹⁴ Fray Maturino Gilberti, *Arte de la lengua de Michuacan*, Introducción histórica con apéndice documental y preparación fotográfica del texto, por J. Benedict Warren, México, Fimax Publicistas Editores, 1987. pp. 11 y 12. En lo sucesivo citaremos esta obra como *Arte*.

Trento, para el cual el Pastor debía apacentar personalmente a sus feligreses, con lo que la primera necesidad era el conocimiento de la lengua”.²¹⁵

El parecer de Gilberti nos da pie para proponer que después de haber aprendido satisfactoriamente la lengua de Michoacán, se dio a la tarea de escribir los tratados de religión, conforme a la tradición europea y en la forma como se acostumbraba en ese tiempo. Su propósito era doble, facilitar por una parte a los frailes –como docentes– la comunicación con los indios, y por otra, beneficiar a éstos como discípulos.

Era difícil, como lo señala Gilberti, comunicar la palabra de Cristo en la lengua de los naturales, ya que no era suficiente conocer el vocabulario de la lengua de Michoacán. Se requería conocerla a plenitud para poderla usar como instrumento de comunicación. Sólo así se podría contrarrestar la influencia de la vieja religión que se manifestaba a través de la palabra y de los ritos. Los conceptos religiosos de la tradición judeocristiana, no tendrían cabida en la cultura de los p'urhépecha, aunque éstos estuvieran impregnados de una profunda cultura religiosa, sin una adecuación en la propia lengua. Fue necesario crear para ese fin, neologismos, apropiarse también del estilo peculiar de la expresión y de la forma de comunicación de los naturales, manejando constantemente metáforas y comparaciones, para traducir finalmente, las enseñanzas de la nueva religión. La creación de la terminología religiosa selecta sirvió de herramienta para la evangelización. En este contexto se escribe el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*.

Tratados del *Dialogo*

El Primer Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1555 había establecido formalmente, a manera de catálogo, las cuestiones doctrinales que debían aprender los cristianos, en los siguientes términos:

Capitulo I. De la Doctrina Christiana, y de lo que deben saber los Christianos. [...] *Sancto approbante Concilio*, establecemos y ordenamos, que de aquí adelante, todos los Rectores, y curas de Animas, Religiosos, y Confesores de nuestro Arzobispado, y Provincia, sean diligentes en enseñar a sus Parroquianos; especialmente les enseñen, como se han de santiguar, y signar con la señal de la Cruz, diciendoselo en latin, y en romance, porque mejor lo puedan entender, y aprender. Y á las Personas, que confesaren, las cosas que han de saber, y creer, y obrar para su salvacion, especialmente los Articulos de nuestra santa Fé Cathólica, que son fundamento de nuestra Religion Christiana.

Otrosi, que los instruyan en los Mandamientos, y Santos Sacramentos de la Iglesia, y en los diez Mandamientos de nuestra Ley Christiana, amonestándoles se guarden de los traspasar, y venir contra ellos. Asimismo les digan, quales son los siete Pecados mortales, para que mejor sepan guardarse de caer en ellos: Amonestándoles, que con mucho cuidado

²¹⁵ Comentario personal de Roberto Jaramillo E., apoyándose en [Cr. S. VII, dec. 20, no. 3, en *Conciliarum oecumenicorum decreta*, cur. J. Alberigo-J. Dossetti, Bologna, 1973, 687].

procuren de cumplir las Obras de misericordia, declarandoles quales son espirituales, y corporales, de las quales ha de ser demandada estrecha cuenta á cada uno en fin de sus dias, y les enseñen la Confesion general, y las Virtudes Theologales, y Cardinales, y los Dones de el Espíritu Santo, y todo lo sobredicho enseñen en latin, y en romance, **y á los Indios en su lengua**, porque mejor lo puedan saber, y retener; y asimesmo les informen, como han de servir á nuestro Señor con todos sus cinco sentidos naturales, y que les digan las Oraciones de el Pater noster, Ave Maria, Credo, y Salve Regina en latin, y en romance, **y á los Indios en su lengua**. Y les amonesten, que todos procuren de las saber bien, y distinta mente.²¹⁶

El meollo de la disposición conciliar se concreta en la enseñanza de las siguientes doctrinas y prácticas:

- 1.- Cómo se ha de santiguar y signar con la señal de la Cruz, diciéndolo en latin y romance, y los indios en su lengua.
- 2.- Saber y creer en los Artículos de la santa Fe Cathólica. [El Credo]
- 3.- Instrucción en los Mandamientos y Siete Sacramentos de la Iglesia.
- 4.- Instrucción en los diez Mandamientos de la Ley Christiana.
- 5.- Conocimiento de los siete Pecados mortales.
- 6.- Cumplimiento de las Obras de misericordia.
- 7.- Enseñanza de la confesión general.
- 8.- Ilustración de las Virtudes Theologales y Cardinales.
- 9.- Instrucción sobre los Dones de el Espíritu Santo.
- 10 Servir al Señor con los cinco sentidos.
- 11.- Aprender el *Pater noster*, Ave María, Credo y Salve Regina.
- 12.- Saber bien y sin confusión todo lo anterior.
- 13.- Para los indios se ordena que la enseñanza sea impartida en su propia lengua. En el caso de los p'urhépecha, en la lengua de Michoacán.

A Gilberti le preocupaba que se entendiera claramente la relación que existe entre Dios y el hombre, relación que expone en los cuerpos doctrinales de su *Dialogo*,²¹⁷ valiéndose de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad como entramado estructural. Con ese esquema se apropia de los lineamientos que ha establecido el Primer Concilio Provincial Mexicano para la enseñanza de la doctrina cristiana y redacta su *Dialogo* en la lengua del lugar.

Para dar a entender los contenidos de las tres virtudes teologales, considera que el evangelizando debe conocer previamente los "rudimentos de la fe". Bajo este rubro expone la naturaleza del hombre, señalando que ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza, por ende, como criatura es noble, tanto en el alma como en el cuerpo. Introduce también otros elementos, resaltando el valor de la cruz, pues ésta es sagrada y es símbolo de identidad para los creyentes. Si alguna cruz colocada en la montaña es destruida por los elementos de la naturaleza, como en el caso de los rayos, no por eso pierde su carácter sagrado y simbólico. No duda en explicar por

²¹⁶ *Concilios Provinciales Primero, y Segundo, op. cit.*, pp. 38-41. Lo resaltado en negrita es nuestro.

²¹⁷ Fray Maturino Gilberti, *Dialogo*, fol. 1v, Epístola del autor.

qué Dios permite que los rayos caigan sobre las cruces. Explica también el significado de la fórmula latina *per signum crucis* (por la señal de la cruz), cumpliendo con la disposición conciliar de enseñar cómo se debe persignar y santiguar. Gilberti expone estos temas como verdades que deben ser declaradas y creídas ya que por otra parte despejan el entendimiento para entender las tres virtudes teologales, que aborda una a una.

La Fe

Las cuestiones que contiene el Credo de los Apóstoles vienen a constituir el tratado sobre la fe. Por ende, las verdades que el cristiano debe profesar están enunciadas en forma de "artículos de fe" que Gilberti desprende de la fórmula latina. Si el Credo quedara en esa lengua extraña para los nativos, la explicación no sería eficaz. Así pues, de la necesidad surge la oportunidad para poner a disposición de los p'urhépecha el Credo en su propia lengua, o como dice Gilberti, "en indio".

El Credo en latín	El Credo en indio	El Credo en español
Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae.	Hacahcuhaca dios tatan, hindequi yamento cezeca, paraquareri, vri auanda, ca echeri.	Creo en Dios Padre el que es todo bien, creador, hacedor del cielo y de la tierra.
Et in Iesum Christum filium eius unicum Dominum nostrum.	Ca vuahpan Jesu Christon, yndequihtsini mahco achaechecha.	Y en su hijo Jesucristo, el único que nos señorea.
Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex maria virgine	Ca ynde thziringuequarenopihti, spiritu sancto vqua himbo, cahtu peuaqueti: sancta Maria manetiro vehenan xarangarimoni.	Y Él fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de Santa María la íntegra desde antes del parto.
Passus sub pontio pylato, crucifixus, mortuus, et sepultus	Vecatzenchamati poncio Pylato huramuqua himbo, cahtu pahchaparataquepihti cruziro ca hima variparacuti, hizquenspihtihtu	Padeció bajo el gobierno de Poncio Pilato y fue clavado en la cruz muriendo en él, y fue sepultado.
Descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis.	Quetzepihti varichao hauanguetiro, ca ma hurianequaro tzitaquarensti, variriechan hararehuahenstan.	Bajó hasta la profundidad del lugar de los muertos, y al tercer día resucitó, separándose de los muertos.
Ascendit ad celos, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis. Inde venturus est iudicare vivos et mortuos.	Quenchequarensti hyni auandaro, Ca vaxatayansti qhuanicuquaran, dios tataemban: hyndequi yamento cez. Menthu hoyonguauati, vtacuhuayocan	Ascendió al cielo. Y fue sentado a la derecha de Dios Padre en donde es todo bien. De ahí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

Credo in Spiritum Sanctum, Sanctam Ecclesiam Catholicam	tzipechan, ca variriechan. Hacahcuhaca ynden Spiritus Sancton, cahtu ynde sanctan yglesiam catholicam: yndeesti sanctam yglesia: yamento hacahcuca christianoecha.	Creo en el Espíritu Santo, y en la Santa Iglesia Católica: la santa yglesia es: el conjunto de los cristianos creyentes.
Sanctorum communionem	Sanctorum communionem. Ys arasirahati, hacahcuhaca sanctoechaeueri Ambaquequa hymbo carangarihperamaqua:	[Creo] en la comunión de los santos. Es decir, creo en la participación de la perfección de los santos.
Remissionem peccatorum.	ca ysquihtu thauacurita vehpouatsperaquenstasira- haca,	Y en el perdón de los pecados
Carnis resurrectionem	ysqui cuiripehtsicata tziqeponguauaca	y que la carne resucitará
Vi/tam aeternam	Cahtuni hacahcuhaqui, ynden tzipequa: nomen catsiramaqua nirahmapaqua.	Y creo también en la vida eterna que nunca se extinguirá.
Amen. ²¹⁸	Yseuengua.	Así sea

Las partes del Credo se explican desde una perspectiva doble, Cristo como Dios y como hombre, que se resume de la siguiente manera:

Ca yyaquinangua ambongastauaca,
ysqui, y, articulo temben thamu: tzimoro
arucurihaca.
Maro yuntziman harahati, hingui himbo
Dioseequa hacahcutahperangahaca
Cahtu maro hyhcom harahaqui
yuntziman, hynguihtu hymbo cuiripuequa
hacahcutahperangahaca:
ambongastahperangaparin: ysqui nah
cuiripueca hyndequihtsin hapinga acha
Jesu Christo.

**Ca yyeti yuntziman hyngui hymbo
Dioseezca.**

Ytihqui ma, hacahcuni haniyohco Diosen,
yamento cez.
Ytihqui tziman, hacahcuni ysqui tataesca
Ytihqui tanimu, hacahcuni, ysqui
vuahpaesca.
Ytihqui thamu, hacahcuni, isqui spiritu

Y ahora te explico que este artículo de
catorce partes se divide en dos grupos.

Las siete partes del primer grupo explican
por qué se ha de creer en la divinidad.
Las otras siete del otro grupo, por qué se
ha de creer en la humanidad, explicando de
qué manera el que nos tiene, Jesucristo, es
hombre.

**Estos son los siete [artículos] por qué es
Dios.**

Este es el primero, creer firmemente en un
solo Dios
Este es el segundo. Creer que es Padre
Este es el tercero, creer que es Hijo.
Este es el cuarto, creer que es Espíritu

²¹⁸ *Dialogo*, fol. 6v.

sanctoesca.

Ytihqui yumu, hacahcuni, ysqui ynde yamento vrieca, ca paraquareri.

Ytihqui cuimu, hacahcuni, ysqui ynde euahpehpenstiesca.

Ytihqui yuntziman, hacahcuni, ysqui ynde ynspetiesca, auanaronapu xaramequareta

Ca yhtu maro yuntziman, hynguihtu himbo cuiripueca.

Ytihqui ma, hacahcuni, ysqui dios vuahpa Jesu Xristo hindequihtsin hapinga hucangapihca enguengan, spiritu sanctoeuери vqua himbo.

Ytihqui tziman, hacahcuni, ysqui tsipatzenoca sancta Mariaeuери cuparataro venían, vtas manetieparin. S. Maria.

Ytihqui tanimu, hacahcuni, ysqui huchanthsin hymboetaqua pahchaparatangaca cruziro: varihpecheparinthsini: cahtu hizquenspihti.

Ytihqui thamu, hacahcuni: ysqui quetzepihca varichao.

Ytihqui yumu, hacahcuni: ysqui ma hurianequaro tzitaquarensca.

Ytihqui cuimu: hacahcuni, ysqui quenchequarensca hyni auandaro: ca vaxatayansti qhuanicuquaran Dios tataemban.

Ytihqui yuntziman, hacahcuni, ysqui men hoyonguauaca vtacuhuayocan, tzipechan, ca variriechan.

Santo.

Este es el quinto, creer que es Creador y hacedor de todo.

Este es el sexto, creer que es redentor.

Este es el séptimo, creer que es dador de la alegría celestial

Los otros siete, por qué es humano.

Este es el primero. Creer que Jesucristo, el Hijo de Dios, quien nos tiene en cargo, fue concebido por obra del Espíritu Santo.

Este es el segundo. Creer que nació del seno de Santa María que fue siempre intocada [virgen].

Este es el tercero. Creer que para favorecernos fue clavado en la cruz, muriendo en él por nosotros y que fue sepultado.

Este es el cuarto, creer que descendió al lugar de los muertos.

Este es el quinto, creer que resucitó al tercer día.

Este es el sexto, creer que ascendió al cielo y está sentado a la derecha de Dios Padre.

Este es el séptimo, creer que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

El sujeto central del Credo es la Trinidad divina y se resalta la personalidad de Cristo, como Dios y como hombre. Divinidad y humanidad de Cristo son explicadas ampliamente así como las acciones que Él efectuará en el fin de los tiempos, llegado el juicio final.

El origen divino de Cristo lleva a Gilberti a plantear el misterio de la Trinidad y a explicar la naturaleza de las tres personas de la Santa Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. También desentraña el sentido de la paternidad divina y explica cómo debe entenderse la encarnación y la resurrección de Cristo. Nuestro autor no escatima esfuerzos en explicar y dar a entender el misterio de la Trinidad conforme a los elementos culturales de los p'urhépecha, y para ello, no duda en usar los moldes

que los nativos emplean para explicar los conceptos netamente abstractos, empleando comparaciones y metáforas para deducir después una fórmula doctrinal.

[Ma minda]

[Una señal. Metáfora del sol y del agua]

[1] **Hurenguareri.** Acha, norenchuhcano aripiringa ma minda, hynguín hymbo ambando mitepiringa, ysqui dios tataemba noam ys yurutzenstahaca vuahpan, ysquix cuiripuecha yurutzehperanstahaca?

Discípulo. Señor, ¿podría, tal vez, presentarme alguna metáfora mediante la cual pudiera conocer plenamente que Dios Padre no engendra a su Hijo del modo como los humanos se engendran?

[2] **Hurendahperi.** Hyquini ariuaca vuache, hinguire vecaxarahaca. Huriataquinihco himbo minda ynscuuaca.

Maestro. Yo te mostraré, hijo, lo que estás necesitando. Te daré una comparación a través del sol.

[3] Exe vuache huriata, nah huasirahaqui vahtzoriqva ymanguí piritaquaen harati tharopozcahaca?

Ve al sol, hijo, ¿ves cómo arroja el resplandor, semejante al destello del rayo?

[4] Ca naquihtu hapindamahaqui? Huriata: notero vahtzoriqva piritaquaen has?

¿Y cómo lo engendra? El sol ¿acaso no resplandece como el rayo?

No ma hapindamahati, hyndequi Çan vretiepiringa. Hymangueonihcoesti, Nahquiaru huriata parangaricutin hurahcuhaca vahtzoriqva, no hymboetaqua Huriata vretie hati.

No lo engendaría si no fuera simultáneo. Coexisten. No porque el sol resplandece en el firmamento está separado de sus rayos.

[5] Ca marohtu vuache, exehtu yurequa, nanixamahtu vehenahaqui? ca thure exe hacaca, ysqui caheri hapunda hymbo vehenahaca? Ca yquiquini curamariuaca ysqui naqui ytsi

Por otra parte, hijo, ve también el río, ¿de dónde viene? Y tú ¿ves que nace del gran lago?

Si yo te pregunto ¿cuál agua nace primero?

[6] Vretiehaca: notero hapunda: nocatero yurequa, ca thureni aripiringa, ysqui hymangueonihcoesca, nahquiaru caheri hapunda nanaecuhuaxaca yamento yurequa, noaru hymboetaqua vretie hati, ca yurequa can harangutahaqui, caru hymangueonihcoesti, humboqui mahco ytsiesca.

¿acaso el del lago o tal vez el del río? Tu me dirías que coexisten, a pesar de que el gran lago está dando la maternidad al río, no por eso existe separado, y aunque el río se aleja mucho, sin embargo, sus aguas coexisten porque es de la misma agua.

[7] Ca yschuhtuhco vuache, dios vuahpa: ysqui huriata yamento paraquahpen vahtzahcazahaca, vtas vahtzoriqva huriata hucarin hatini, ysquihtu caheri hapunda himbo venahaca yurequa, vtas

De la misma manera, hijo, Dios Hijo coexiste. Si el sol ilumina al mundo es porque el sol posee siempre los rayos luminosos. De la misma manera, si el río se origina del lago, siempre coexistirá con el

yurequa caheri hapunda hingun hatini,
yschutuhco dios tataemba ys
tataecusirahaqui vuahpan, vtas vuahpa
tataemban hyngun hatin: cahtu tataemba
vtas vuahpan hingun hatin.

lago. De modo semejante, Dios Padre está dando la paternidad al Hijo y el Hijo coexiste siempre con el Padre y el Padre con Él.

[8] Ca yndehco himboesca vuache,
hurimbeti hacahcuni nahquireru
hasmento hangascauca.²¹⁹

Hijo, en esto consiste la verdadera fe, aunque no lo comprendas.

La fe se caracteriza también porque tiene efectos prácticos, no es solamente la creencia sobre una verdad abstracta puesto que cada artículo de fe produce provechos. Las obras que el cristiano realiza fundadas en la fe, se impregnan de bondad y le sirven para ganar los méritos necesarios para llegar al cielo y así librarse de las penas del infierno. Sin embargo, la práctica de la fe no está exenta de problemas pues el cristiano se enfrenta a tres enemigos poderosos que son: el mundo, el diablo y la carne. No obstante, pueden ser vencidos por la misma fe.²²⁰

La Esperanza

La virtud de la Esperanza constituye el otro tema doctrinal que se vincula con el de la Fe y ambos se complementan, es decir, si se tiene fe, se desea y se espera. En el *pater noster* (*padre nuestro*) se enuncian siete cosas como deseables que el cristiano debe esperar cuando reza.

Pater noster

[En latín]	[En la lengua de Michoacán]	[En español] ²²¹
Pater noster qui es in celis	Tata huchaeueri, thuquire haca auandaro.	Padre nuestro que estás en el cielo.
Sanctificetur nomen tuum.	Tuhcheueti hacanguriqua sancto ariqueue, hyngunthu mitecatarequeue.	Tu nombre con el que eres conocido sea santificado.
Adueniat regnum tuum.	Huehtsin andarenon, tuhcheueti yrechequa.	Que tu reino se nos acerque.
Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra.	Vqueue tuhcheueti vequa, ysquire auandaro vmengahaca, ystu vmenga yxu echerendo.	Hágase tu voluntad en el cielo como en la tierra.
Panem nostrum quotidianum da nobis hodie.	Huchaeueri curinda anganaripaqua ynschuhsin yya.	Danos ahora el pan que sustenta.
et dimitte nobis debita nostra: sicut et nos	Ca çanthsin vehpouachenstan Huchaeueri	Y perdona nuestras ofensas, así

²¹⁹ *Dialogo*, fol. 7v.53-92.

²²⁰ *Op. cit.* fol. 18v y 21r.

²²¹ La traducción de los textos de la lengua de Michoacán al español es de Moisés Franco M.

dimittimus debitoribus nostris.	hatzingaquareta, ysqui hucha vehpouacuhuanstahaca: huchaeueri hatzingaquaechan	como nosotros perdonamos a nuestros ofensores.
Et ne nos inducas in tentationem. Sed libera nos a malo.	Ca hastsin teruhfazchema terungutahperaqua himbo. Euahpenstsiniaru casingurita himbo.	Y no nos dejes caer en la tentación. Libranos del mal.
Amen. ²²²	Yseuengua.	Así sea.

Gilberti presenta el texto latino y también la versión p'urhépecha y a partir de este último explica sucesivamente las siete partes del padre nuestro que son: 1. Padre nuestro que estás en el cielo. 2. Santificado sea tu nombre. 3. Venga a nosotros tu reino. 4. Hágase tu voluntad en el cielo como en la tierra. 5. Danos hoy nuestro pan de cada día. 6. Perdona nuestras ofensas. 7. No nos dejes caer en tentación. 8. Y líbranos del mal. Cada versículo es aprovechado para explicar ampliamente el significado del texto, por ejemplo, de la expresión "padre nuestro", hace una exégesis para concluir que Dios es padre porque es el creador, también es padre porque enseña a las criaturas. De igual manera explica qué es el cielo, para luego encontrar la semejanza del alma con el cielo.

Hace hincapié en que la oración requiere de actitudes especiales: pedir a Dios con humildad, atención y fe, sin dudar y con limpieza de corazón, con perseverancia y practicando las obras de misericordia, y sobre todo, pedir lo que sea justo.

La Caridad

El tema de la virtud de la Caridad es el más extenso por la variedad de su contenido. La relación de temas incluye los diez mandamientos de Dios, el doble mandamiento de la ley evangélica que es el amor a Dios y al prójimo como a sí mismo, los cinco mandamientos de la Santa Madre Iglesia, los siete sacramentos, los siete pecados mortales y las siete virtudes opuestas a ellos. La muerte de los buenos y malos, la venida del Anticristo, el juicio final, las penas del purgatorio, la maldición eterna en el infierno y la felicidad en el paraíso.

Por lo que ve a los diez mandamientos, cada uno de ellos se enuncia en latín. En términos generales, la explicación va acompañada de ejemplos y se muestra la manera cómo se quebranta el precepto, así como la forma de cumplir con cada mandamiento, para concluir con la incitación a la observancia de cada uno de ellos. El mismo procedimiento se sigue al explicar el doble mandamiento de la ley evangélica, los cinco mandamientos de la santa Madre Iglesia y los siete sacramentos, y finalmente, los mandamientos eclesiásticos que son: Confesarse cada año, la Comunión, oír Misa entera los domingos y fiestas de guardar, Ayunar y contribuir con los Diezmos. Los sacramentos: el Bautismo, la Confirmación, la Eucaristía, la Penitencia, la Extrema Unción, la Orden sacra y el Matrimonio.

²²² *Dialogo*, fol. 22r.

En el fin de los tiempos aparecerá el Anticristo como precursor del juicio final que será realizado por Cristo. En el día del juicio final los buenos serán apartados de los malos, los primeros recibirán el premio y los otros el castigo eterno.

A manera de síntesis podemos decir que, si partimos del principio de que la fe sin las obras es muerta,²²³ nuestro autor considera que el cristiano debe ajustar su conducta a las normas que lo conduzcan a Dios. Para ese fin es necesario cumplir con los mandamientos del decálogo que Dios ha establecido.²²⁴ De igual manera se hace necesario observar los mandamientos evangélicos y los de la Iglesia. En una palabra, no deben excluirse de las prácticas cristianas las virtudes teologales: fe esperanza y caridad, ni las morales: prudencia, justicia, templanza y fortaleza.

El contenido doctrinal del *Dialogo* visto desde la perspectiva del mandato que estableció el Primer Concilio Provincial Mexicano para la enseñanza de la doctrina cristiana, se satisfizo en sus términos. Cabe destacar el cumplimiento del requisito del uso de la lengua nativa, pues los temas fueron desarrollados en la lengua de Michoacán, tal como lo estableció el decreto conciliar. Enseñar a los indios en su propia lengua para mejor entender.

Otros tratados

Dentro del *Dialogo* –después de la gran división– se incluyen también otras cuestiones: un breve tratado sobre las edades del mundo, las epístolas y los evangelios de las misas de los domingos del año con sus sermones. Se proponen también como ejemplos de vida a Jesucristo, a san Eustaquio y a san Alejo, y finalmente, el autor presenta una explicación sobre los ángeles.

El diálogo como método

La obra inicia con una breve descripción del encuentro entre un joven y un gran maestro que deambula por un camino. El encuentro no parece casual sino deliberadamente buscado por el joven, pues desea convertirse en fiel discípulo para encontrar el recto camino del servicio a Dios. El diálogo en términos metafóricos representa el largo camino que maestro y discípulo recorrerán conjuntamente para conocer la verdad religiosa sanjando dificultades y llegar, finalmente, a la práctica de los preceptos cristianos. El texto da comienzo en estos términos:

Ma tepari hurendahperi vecarumahandi
nanimaro niran, ca ma tumbscati
andangumati, hindequi chemento
vecahanga hurendatahquareni: ysqui
nah manaramengahaca acha Dios ca
andangumarin hurendahperin vndati
arin: nande nirasini acha,

Un gran maestro transitaba por un camino
dirigiéndose a algún lugar cuando un joven
lo alcanzó –quien vehementemente
deseaba adquirir conocimientos de cómo
servir al Señor Dios–. Y habiéndolo
alcanzado le preguntó: ¿a dónde vas
señor?

²²³ *Op. cit.* fol. 50r.

²²⁴ *Ibidem.*

Ca hinde hurendahperi ys ariti:
no amu herache, yxu maro
nihtzicasinga maro misquareni nirani,
ca thundirengate naniraxambani:

Ca hinde hurenguareri ys ariti.
Acha hingateni ma hiringan xamahaca
hindequirenangate çan
ambongastapiringa: quitero nah
manaramengahaca hindequihtsin
hapinga acha Dios,
hecahtsiquarendihquini hanguareca nah
xan vechamarinsparin çan
ambongascuecan ca nomento acha:
yacansta hacahco.

Ca nerenangatehtu chen cuiripeua
hurendan?

Himahcan hurendahperi ys ariti.
A hengua vuache, diosquini
vehcondeue, ca chemen/to ambaquisti
hinguirengate xarahaca hurencuecan:
ysqui nah manaramengahaca
hindequihtsin hapinga acha Dios. Ca
Hihquini vecahaca yya çan
ambongastacuecan, yniquini aripauaca
hima hameriquihcu niyarauaca
himaquini misquarexambangahi.
Himahcanangate hinde hurenguareri
nah xan pihzamatati curahchan ys ariparin.

Ca yquiyqui acha, areni çan cuiripen
vehconden. Ca hi no miricuriquareuaca
yquireni çan hurendacuecan xarahaca.

Ca himahcan hurendahperi ys ariti
curamarin.
Vuache, norengatechuhcatihqui no
ambe çan hurenga?
Arirenchunde himboquiquini
pizcuheheuauaca hurendan.

Ca himahcan hurenguareri ys ariti
hurendahperin.
Andiaru no acha, hurengangateruquini
ysqui cuhchengaterohco arasiraha ca
purepechaeni, ca hinguigateruni no
curanguhaca ysqui acuecaxarahaca
mandan cutumuqua

Entonces, aquel maestro le respondió de
esta manera: a ningún lado hermano,
ahora regreso de un negocio.
Y tú, ¿dónde andabas?

El discípulo le replicó:
Señor, yo ando en busca de alguien
que benevolente me ilustre de qué manera
se ha de servir al Señor Dios,
quien nos detenta.

Me esforzaré con mucho ahínco
para comprender y no descansaré, señor.

¿Y quién se honrará
enseñarme?

Entonces el maestro le dijo.
¡Oh, muchacho! vamos, Dios te concederá.
Es algo maravilloso lo que deseas
aprender,
de qué manera se ha de servir al Señor
Dios.
Yo mismo, desde ahora, quiero
enseñarte algo y lo iré diciendo mientras
llegamos a donde voy, pues allá iba
caminando con mi tristeza.
En ese momento el discípulo, ¡cuánto se
alegró al escucharlo de esa manera!

¡Oh, señor! compadécete y hónrame,
que yo no me olvidaré de lo que me
puedas enseñar.

Luego, el maestro le preguntó de esta
manera:
Hijo, ¿acaso no sabes algo?

Dime algo para ilustrarte, en todo caso,
desde los orígenes.

En seguida el discípulo le respondió al
maestro:
Claro que sí, señor, conozco lo
que a mí me has enseñado y al pueblo,
sin embargo, no comprendo lo que
significa cada palabra.

Hurenguareri. Ca nocuhchengatehco ys arasirahaqui ysqui cuchuni hindequi hurendangaparin pupamarihaca no curanguparini.

Ca ys curahchatin hurendahperi vndati ariratan, *Per signum crucis*.

Ca hurenguareringate Vndati pan huntzingarín, *Per signum crucis* ambenihco no ys paparin ysquiru pangahaca.

Himahcanangua hurendahperi erahcutin yacarati miteparin ysqui thsiris no hurenga Ca vndatihtu. *Pater noster*. Ariratan: ca vndatingatehtu arin, *Pater noster quia ciceri, sanctipiceto, momento* Ca ys curahchatin hurendahperi quatzamucuti ys ariparin.

O vuache, no ambeesti Hinguirengate xarihaca ca yyaquini vecahaca hurendacuecan: mento veczcuchenán, cacezren curahcha hinguiquini yya ariuaca. Ca dios paraquahpen vecatzehen guaro cuerahuati auanda: ca echeri ca hindequi haranguencheca ca hindequihtu haranguehpeca hingui cuhche exehaca ca hingui cuhche no exehaca, ca hini auandaro thuuin cuerahuati Angeleechan hingui nah xan tzitziratahuaca chen nahue erahuaparin, cahtu sirsiraquarehuansparin, ca nah mintzin pampzhuahati hin. Ca yyananangua thuuin cuerahuaharin angeleechan ca yamento hindequi hanchepoca, ca hindequi hahcarapoca men yyanan cuerahuati cuiripuechan, himangueonthu hangaritahuaparin ysqui Dios cahtu hihcom pampzhuahati no himangueon pampzparin hindequi hanchepoca auandaro, huriata ca cutsi ca hozquaecha, ca hindequihtu hahcarapoca paraquahpen. Ca yquire thsiris curipuecuecahaca, nore himboesca xacuxani ysqui axuni, ca himboescare hangascani quitero nah

El discípulo. Pues confieso humildemente que en verdad estoy para ser enseñado, ya que recito sin comprender.

El maestro habiéndolo escuchado de esa manera, le ordenó recitar el *Per signum crucis*.

Y el pobre discípulo comenzó a persignarse: *por la señal de la cruz*, sin ton ni son, no como se debe persignar.

El maestro viendo el movimiento de la mano lo detuvo, pues estaba cierto de que no sabía. Y también le ordenó recitar el *Padre Nuestro* y comenzó a decir: *Padre nuestro porque ciceri, sanctificeto momento* [se entiende que dice disparates] Y escuchándole el maestro, le ordenó callar diciéndole:

Oh, hijo, no es correcto como lo formulas. Sin embargo, ya que tengo interés en enseñarte desde el comienzo, escucha bien lo que voy a decirte.

Dios creó desde la nada el cielo y la tierra y todo lo que en ellos existe, lo que vemos y lo que no vemos.

Y allá en el cielo ya había creado a los ángeles. Cuán bellos los hizo, considerándolos muy nobles, y haciéndolos semejantes a Él, cuánto los amó.

Y cuando ya había creado a los ángeles y todo aquello que está en el cielo y todo lo que vuela, hasta entonces creó a las gentes, a quienes les dio el rostro semejante a Dios, y los amó tanto, pero de manera diferente como ama todo lo que hay en el firmamento: el sol, la luna, las estrellas y todo lo que vuela sobre la tierra.

Y como tu eres una verdadera persona humana, no has sido hecho como un animal, por lo mismo debes reflexionar qué

acuecaxarahaca cuiripu, himboquire
cuiripuen hamahauaca.²²⁵

significa ser persona, para que actúes
como persona.

Sin un método adecuado no sería posible la transmisión de la doctrina católica y para conseguir este objetivo, Gilberti escogió el método del diálogo siguiendo una antigua tradición, como lo señala el propio título de su obra. En realidad, la obra se desenvuelve como un monólogo del maestro que es interrumpido periódicamente por el que escucha como discípulo. Sin embargo, los dos interlocutores van entretejiendo los diversos temas a lo largo del tratado.

El discípulo al plantear las preguntas provoca las respuestas del docente quien explica ampliamente las verdades de la nueva doctrina, manejando hábilmente las respuestas y utilizando los giros propios de la lengua nativa. De esa manera abre el entendimiento del alumno. Cuando éste ha comprendido bien, y así lo expresa, formula una nueva pregunta o varias a la vez, y en este juego de preguntas y respuestas, el docente va enlazando una serie de cuestiones doctrinales hasta completar la explicación sobre una verdad cristiana. Es el caso de la semejanza del ser humano con Dios.

“Declaracion en que manera se ha de entender que dios nos crio a su semejança”

[1] **Hurenguareri.** Acha, no cez
curanguhaca nahxama
acuecaxarahaqui ysqui dios
sitsiraquarehuansca Angeleechan: ca
cuiripuechan, ca cuhchexama
himangueone ysqui dios?

Discípulo. Señor, no he comprendido bien
¿qué significa que Dios ha hecho
semejantes a los ángeles y a los
hombres, y que nosotros somos como
Dios?

[2] **Hurendahperi:** Noamu vuache caru
himbohcos curanguquareti ysquihtsini
dios sitsiraquarensca, himboqui dios
tataemba, ca vuahpa, ca spiritu sancto
mahco diosesca: hihconchuhtu ys
anima himbo, hatzitzetihtsini taniporo:
miuansqua ca curandiqua, ca heyaqua,
ca yanthu mahco animaesti ca ys
hintsin himbohco sitsiraquarenstasti
angeleechan [f.4r] hinguni.

Maestro. No, hijo, pues debe
entenderse que Dios nos ha hecho
semejantes porque Dios Padre, Dios Hijo
y Dios Espíritu Santo es un solo Dios. De
modo semejante Él nos ha dotado de una
alma con tres
facultades: memoria, entendimiento y
voluntad que operan en una sola alma, y
por lo mismo nos ha hecho semejantes a
los ángeles.

Ca nanguhche andangucuna
dioseequa?
Ca dios nirahmapaquaesti:
cahtu yamento cezesti ca
hinguicuhchengate ambe çan mymixen
arahaca, diostsini yntsimbesti ca
hinguicuhchehtu cezequa hucaca,
hindehtsinihco cezerasti: ca no cuhche

¿Cómo alcanzaremos la divinidad?

Dios es eterno, también es todo
bien. Si tenemos alguna prudencia Dios
nos la regaló, y si tenemos alguna bondad,
también Dios nos hizo bondadosos. Y
nada poseemos que no sea regalo de
Dios, también Dios nos ha hecho

²²⁵ *Dialogo*, fol. 3v, 1-88.

ambe hucaca hyndequi no Dioseueri
yntsimbehperaquesca ca
himbohtsinthu dios sirsiraquarenstasti,
hymboqui huchaeueri anima no
varriesca ysqui dios, hymboquihtu no
exequarehaca yya anima: ysquihtu dios.

[3] Era yseti vuache has cacongasqui, ca
dios no cuerauacataesti: ca yamento
angeleecha, ca huchaeueri anima
cuerauacataesti. Ca yscuhchengua
nomento himangueon yseca ysqui dios.

[4] Ca yqui ma yrecha araratahpepiringa
himangueon hangaritatahpen ysqui
yrecha hangarica, cezaru hymangueon
hangaritangapirindi caru hinguiru
nomento himangueon vandahambiringa
ysqui yrecha cahtu nomento
himangueon vanaquarehambirini, cahtu
nomento himangueon xaxahambirini
cahtu nomento himangueon
manaquarehambirin ysquimento
yrecha.²²⁶

semejantes a Él porque nuestra alma es
inmortal como Dios, y porque el alma es
invisible [espiritual] como Dios.

Mira, hijo, es la verdad, no te
escandalices. Dios no ha sido creado, en
cambio, todos los ángeles así como nuestra
alma, han sido creados. Por tal motivo
nunca seremos iguales a Dios.

Si un rey ordenara que un retrato le hicieran
tal cual es su rostro, y tan fiel fuera,
no por eso, sin embargo, como rey hablaría,
tampoco deambularía como él,
ni igual a él sería,
mucho menos se ocuparía como el rey.

El método pregunta-respuesta, permite al docente enlazar aspectos abstractos de la doctrina con las prácticas cotidianas con las que está familiarizado el educando. De esta manera consigue presentar la doctrina como norma y guía de la vida.

El docente apoya la doctrina que va exponiendo, en ciertos personajes que se consideran autoridades en la doctrina cristiana, pero sobre todo, fundamenta las enseñanzas en los textos bíblicos que cita constantemente, y de esta manera da respaldo a sus afirmaciones. Los textos que intercala son breves y están tomados de la Biblia en su mayoría, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, por ejemplo, del libro de los salmos, de los Evangelios, de las epístolas y hechos de los apóstoles. Fuera de los libros sagrados, siguiendo la tradición, cita también a los autores cristianos como San Agustín, San Jerónimo y otros, para dar respaldo a sus exposiciones. Gilberti justifica de esta manera la ortodoxia de la doctrina ante los propios correligionarios, pues al discípulo, que representa al nuevo cristiano, poco o nada le significarían los nombres de esos escritores cristianos por razón de su cultura.

La comprensión de los conceptos doctrinales se facilita al discípulo a través de hechos concretos que se exponen bajo el rubro de *ejemplo* que es la narración de un acontecimiento. Al parecer, los ejemplos se presentan como hechos históricos, aunque algunos parecen una bella creación de la fantasía, sin embargo, ilustran los

²²⁶ *Op. cit.* fol. 3v, 2, 92-112 y 4r, 1, 1-26.

resultados de una conducta que puede ser acreedora de un premio o bien, de un castigo. El discípulo puede deducir fácilmente del *ejemplo*, que es mejor cumplir con el mandato evangélico que menospreciarlo.

Ejemplo 5 [Hurenguangariqua]

Hurenguareri. Acha, ca hihchaqui ys hurenguangariqua himbo hamahaca: nahx nirahaqui varin?

Hurendahperi. Vuache, teparix tziruuquan has himbo nirahati varin, hihchaqui ys hurenguangariqua himbo hamahaca. Curahcharen vuache maro hindequi vecatzemaca men,

Hapihti ma cuiripu hindequi hurenguangariqua Hermitaño vquarepihca, ca hinimaro hamahandi manaracun piquaren diosen, ca exengaparin tepari sancto eratangahandi, ca yqui vndaca piquareran pamenchan: undati nicuecan varin, ca yan tzandahperangapopihti purepecha, ysqui hinde hermitaño varicuecahaca.

Ca purepecha tzangaparin yam ahmbonaquarengapopihti ningan, hiniqui hinde hermitaño pamenchahanga, yam hucaquarengatin candela etscucata, angaparin. Ahuechunde, yyanga nicuecahati varin hindequi tepari sanctoepihca: nocuhchetero ambe exeuaca hini, Dioseueri vehcondehperata, himboqui tepari santoepihca hindequis nicuecahaca varin, ys angaparin vtapihti ahmbonaquarengan ningan.

Himahcanangua hindequihtsin hapinga acha Jesu Xristo, exerati ma cuiripun hindequiru thsiris tepari sanctoepihca hymbo hamahanga, cauquanihco mayopangaritin vndati erohan vamento diabloechan, ca ma cuiripu diablo atati tiamu tharachandiran, hindequi cundiruca, ca vndati anima antzitacon, ca himahcan curancheti hinde sancto hingui vandatzeca diablon hindequihtsi hapinga, ys aparin. Thu Diablo, ynde

Ejemplo 5 [La hipocresía]

Discípulo. Señor, ¿cómo muere aquel que vive con hipocresía?

Maestro. Hijo, con gran dificultad muere aquel que ha vivido hipócritamente.

Escúchame, hijo, lo que aconteció en una ocasión.

Hubo una persona que se hizo ermitaño por hipocresía, y en ese estado aparentaba que servía mucho a Dios; así se le veía y era tenido como un gran santo. Cuando comenzó a enfermarse y estando ya a punto de morir, la gente tuvo conocimiento de que el ermitaño estaba agonizando.

Y ya enterada la gente, portando velas encendidas se encaminó hasta el lugar donde agonizaba el ermitaño, y se decía: vámonos ahora porque está a punto de morir el que fue un gran santo.

Acaso veamos allá la gracia de Dios, porque fue un gran santo el que está a punto de morir, y comentando entre sí de esta manera se marcharon.

Entonces, el que nos tiene en cargo, el Señor Jesucristo, hizo una revelación a una persona, quien [sí] vivía en la verdadera y gran santidad. En cuanto tuvo la revelación, vio llegar a una multitud de diablos y vio que un diablo introdujo en la boca del enfermo un gancho de hierro y comenzó a extraerle el alma. En ese momento, aquel verdadero santo escuchó a Nuestro Señor, en las alturas, que habló al diablo diciéndole:

¡Tú, diablo! Esa persona, nunca me ha

cuiripu nonahcandeni çamen
mintziquaztati hihcheuiremba teruhcan
animaro, ca yyahtuthu, has men
mintziquazta himquire paxuhcambanga,
Ysingua hangasrin hinde santo cuiripu
vndati yan tzandahpen, ca himahcan
curahchangarin nah xan
hauaquarengati angaparin. Ahue
niponguan, anatanguhche xuqui ma
hurengumongaririn execuecan?

Era yseti vuache, ys vecatzemati, ysx
nah xan tziruuquan has himbo nirahati
varin, hihchaqui hurengumongariqua
him/bo hamahaca, ynihco handiequan
xaraparin cuiripeta himbo caxru hini
yncharin vtas thauacurita viniuarati, ca
himboquire terupeti
hayapanguenstauaca, curangu ysqui
Dios chemento yquiucuhahaca
hihchaqui nonahcan
ahtsipangunstahaca thauacurita himbo
hamharan, hurengumangariquahco
himbo hambarin missa curahchahpen,
ca vandatzequaren piquaren.

Exemplo 6 [Francia vecatzemati]

Ariuacaquini matero, hindequihtu
vecatzemaca hini yrechequaro Francia,
himaqui hacanguringahaca paris, ca
hinihtu hamahandi ma cuiripu,
hindequihtu hurengumongariqua
[F.6v.] himbo hamahanga, caru
teparimento hurendiepihti, ca
xararahandi ysqui nah mintzin
ambaqueni, ca himbo hecahtsiquaren
casirengahandi, ca nehtu erauacuua
ysqui hurengumongariqua himbohco
xamahanga: ca yni cuiripeta hymbo
xararahandi: ysqui ambaqueti curipuen.

Ca yqingua hinde nica varin,
hatzingati cantzacata hizperansqua
himbo ychahtsitangan, ca xas pangati
dioseo yncharangan ysquix
pangasirahaca variriecha, ca hungati
hecahtsiquaren ahtanguarengan
himboqui casipeti hicinganspiringa, ca
vndati piremenganstan: hinguix

servido desde el interior de su alma, y desde
ahora, no le des descanso allá donde lo
llevas.

Aquel santo hombre habiendo recibido la
revelación, la dio a conocer a la gente, y
habiéndola escuchado, cómo gritó,
exclamando: ¡Volvámonos! ¿Cómo hemos
venido a ver a un hipócrita?

Así es, hijo, así sucedió. Con cuánto horror
mueren aquellos que vive hipócritamente,
aparentando externamente rectitud, cuando
en el interior están llenos de pecado,
y por eso debes obrar rectamente.

Escucha, cómo Dios desprecia tanto a los
que no dejan de vivir en pecado, y con pura
hipocresía van a oír misa y a rezar.

Ejemplo 6 [Sucedio en Francia]

Te contaré otro ejemplo que aconteció en el
Reino de Francia, allá donde se llama París.

Allá vivía un hombre que era un gran letrado.
Pero actuaba con hipocresía
y aparentaba que era muy bueno
y por eso era muy reverenciado
porque no se veía su interior,
que con pura hipocresía vivía.
Y externamente se veía como una buena
persona.

Y cuando murió lo tendieron sobre
la camilla funeraria,
y luego fue llevado al templo,
se le introdujo como se acostumbra
llevar a los muertos.
Y se congregaron muchas personas
porque lo sepultarían honrosamente
y comenzaron a cantarle

variriecha piremengahaca, ca yqui vndaca aringan. *Responde mihi.* Hindequi ys acuecaxarahaca, çanden mayocuchens arani, hymahcan hinde variri cauquan tzinsti: ca tahrangataquarerin vndati ys aran vin/gachaparin. *Justo dei iudicio accusatus sum* yseti. Dioseueri vtatsperaquaro vandamarumengaca, ca ys atin menthu hansti ysqui hapihca. Ca ys exengatin: cahtu curahchangarin, nah xan hauaquarengati: ca vndati arihperangan ys arihperangaparin. Nahuane, yschundetihqui haue ca cuhche pauanan hatziua, quitero ambeesca hynguihtsini Dios xaratachahaca, ysingua yan tzandahperangapoti hyma yretaro paris ysqui tzinspihca hinde variri:

ca pauandequa purepecha yan tzangatin hungapoti exengacuecan. Hymahcanthu vndati piremengan, ca yquihtu vndaca pyremengany, yquy vndaca aringan. *Responde mihi.* Himahcanthu hinde variri men tzintsi, ca tahrangataquarerinthu vndati ys aran vingachaparinmento, *Justo dei iudicio iudicatus sum.*

Yseti. Menchuhcani huraumenga dioseueri casipeti vtatsperaqua himbo Ca ystu atin men hansti, ysquihtu hapihca, ca nohtumento hayapanguengansti ys curahchangarin, hingui arihpeca vreta, ysqui vandamarumengaca diosen andangaricutin, ca hinguihtu men arihpeca huraumengaca arihpen, ca himbo noteru peuangahandi angaparin. Nahxama arasirahaqui, ysqui huraumengaca? Nanixama huraumenga auandaro, notero varichao, hengua yschundetihqui haue, ca cuhche pauanan hatziua, quitero nahesca. Ystu angaparin no hatzingati himahcan.

Ca pauandequahtu vtati hungan purepecha ahmbonaquarengan

aquello que se canta a los muertos. Y cuando comenzaron a entonar: *Responde mihi*, que quiere decir: *Respóndeme*, entonces, el muerto resucitó inmediatamente. Y levántandose súbitamente comenzó a gritar: *Justo dei iudicio accusatus sum.*

Es decir, “he sido acusado en el tribunal de Dios”. Y habiendo dicho esto se acomodó como estaba.

Y habiéndole visto y habiéndole escuchado de esa manera, cuán fuerte gritaron [espantados]. Y se dijeron de esta manera: Qué os parece, que permanezca así, y mañana lo sepultaremos, ¿acaso Dios nos mostrará, qué es esto?

Así corrió la noticia en el pueblo de París que resucitó aquel muerto.

Al día siguiente, la gente conociendo la noticia vino para verlo.

De nueva cuenta la gente comenzó a cantarle, y cuando inició a cantarle, precisamente al decir: *Responde mihi*, entonces aquel muerto de nuevo resucitó. Y levantándose bruscamente comenzó a decir con voz fuerte: *Justo dei iudicio iudicatus sum.*

Esto es. “Ciertamente he sido sentenciado por el justo tribunal de Dios”.

Y habiendo dicho esto, se acomodó como estaba. Y la gente no estaba conforme habiendo escuchando aquello que anteriormente había expresado: que fue acusado ante la presencia de Dios, y que también fue sentenciado.

Y porque no comprendían se decían: ¿Qué es lo que dice, que ha sido sentenciado? ¿A dónde ha sido mandado, acaso al cielo o al infierno?

Está bien, que permanezca como está, ¿qué tal si mañana lo sepultamos? Habiendo tomado esa determinación, tampoco lo sepultaron.

Y también al día siguiente la gente comenzó a llegar para ver el acontecimiento y

exengacuecan, ca vndatihtu
piremengan. Ca yquihtu vndaca
aringan: *Responde mihi*. Himahcanthu
hinde variri men tzinsti: ca
tahrangataquarerinthu vndati ys aran
vingachaparimento, nahxan
veranguehchaquan aparin. *Justo dei
judicio condemnatus sum*. Yseti,
Menchuhcani yya vtamenga varichao,
Dioseueri casipeti vtatsperaqua himbo,
ca ys curahchangarin nahxan chengati:
tzirirahenquarengaparin: himboquitihqui
nonahcan ma ys curahchangapihca, ca
çano cueratati cumapangan ys
curahchangarin.

Ca vanacurinihco yacangati
piremengan hingui piremengan
piquarehanga: ca ys huramungati ysqui
no dioseo hizquarenstauaca, ysqui nani
queuatanguaaca. Ca ys pangatimaro
teretendo hicinganstan. Era yseti
vuache, ysx tziruuquan has himbo
nirahati varin, hihchaqui
hurenguangariqua himbo hamahaca.

El efecto psicológico que produce la explicación de una verdad religiosa, particularmente el contenido del *ejemplo*, es variable. El educando se alegra algunas veces, en otras ocasiones se entristece, también se asusta hasta aterrorizarse, y no pocas veces se queda maravillado. Las exclamaciones son de aprobación, otras, de admiración, pues Gilberti pone en boca del discípulo expresiones tales como: ¡Es la gran verdad! ¡Qué difícil es! ¡Merece mayor explicación! ¡Por amor de Dios, amplía mis conocimientos!

¿De dónde abrevó Gilberti los conocimientos doctrinales que expone en el *Dialogo*? La respuesta la proporciona él mismo al justificar su trabajo.

Las fuentes del *Dialogo*

En la portada de la obra, el autor reconoce de manera general que se sirvió de varias fuentes y dice al respecto. “Hecho y copilado de muchos libros de sana doctrina”.²²⁷ En cambio, en la parte interna encontramos fuentes expresamente citadas que podemos agruparlas en dos rubros: Las Sagradas Escrituras como fuente principal ocupan el primer lugar y en segundo orden están las opiniones de los Santos Padres. Esporádicamente menciona también la opinión de los sabios sin precisar nombres, simplemente los reconoce como *mimíjecha*, “los filósofos” o los sabios. Cada fuente merece de nuestra parte una breve relación.

²²⁷ *Dialogo*, Portada.

empezó otra vez a cantarle: *Responde mihi*.

De nueva cuenta el muerto resucitó.
Y levantándose intempestivamente, ¡cómo
comenzó a exclamar con gritos de dolor:
Justo dei judicio condemnatus sum”!

Es decir, “ciertamente ya he sido condenado
al infierno por el justo juicio de Dios”.

Escuchándole aquello, cuánto se asustaron y
cuánto se maravillaron porque a nadie le
habían escuchado de esa manera.

Y poco faltó para que se desmayaran al
escuchar aquello.

Y al instante dejaron de cantarle lo que le
cantaban, y se ordenó que no fuera sepultado
en el templo, que fuera sepultado en el
campo.

Y fue llevado a sepultar en el basurero.
Así es, hijo, así mueren
horriblemente
los que viven con hipocresía.

1.- La Biblia

Gilberti no fue muy afortunado como autor del *Dialogo* porque los censores y sus críticos lo cuestionaron con bastante rigor, a tal grado que fue llevado hasta el tribunal de la Inquisición por razones doctrinales aparentemente, a pesar de que procuró apoyar su obra en las fuentes que eran comúnmente utilizadas en esa época.²²⁸ La Biblia fue tomada como fuente principal pues recurre a ella constantemente para fundamentar sus planteamientos doctrinales. Los libros bíblicos en su diversidad fueron utilizados, en la mayoría de las veces, para tomar de ellos breves pasajes. Basta relacionarlos para darnos idea de su número.

Libros de la Biblia del Antiguo y Nuevo Testamento

Nombre completo en latín	Español	Abreviación latina
Genesis	Génesis	Gene. Gen.
Exodus	Éxodo	Exod. Exo
Leviticus	Levítico	Leui.
Deuteronomium	Deuteronomio	Deut. Deu.
Iudices	Jueces	Iudic.
2 Regum	2 de Reyes	2. Reg. 2. Re
3 Regum	3 de Reyes	3. Reg.
4 Regum	4 de Reyes	4. Reg.
Tobias	Tobías	Thob. Tho.
Iob	Job	Iob.
Psalmi	Salmos	Psalm. Psal. Ps.
Proverbia	Proverbios	Prouer. Prou.
Ecclesiastes	Eclesiastés	Ecc.
Sapientia	Sabiduría	Sapien. Sapi. Sap.
Ecclesiasticus	Eclesiástico	Ecclesi. Eccle. Eccl.
Isaias	Isaías	Esay. Esa.
Ieremias	Jeremías	Ieremi. Hier.
Lamentationes	Lamentaciones	Treno. Tren. Tre[nos]
Ezechiel	Ezequiel	Ezech. Eze.
Daniel	Daniel	Danie. Dan.
Osee	Oseas	Osee.
Michaeas	Miqueas	Michie. Miche.
Sophonias	Sofonías	Sopho.
Zacharias	Zacarías	Zach.
Malachias	Malaquías	Mala.
2 Machabaeorum	2 de Los Macabeos	2. Mac.
Evangelium secundum Mattaem	Evangelio según Mateo	Math. Mat.
Evangelium secundum Marcum	Evangelio según Marcos	Marc. Mar.

²²⁸ En el Capítulo Tercero veremos los detalles del conflicto.

Evaungelium secundum Lucam	Evangelio según Lucas	Lucae. Luca. Luc.
Evangelium secundum Ioannem	Evangelio según Juan	S. Juan. Ioan. Ioh.
Actus Apostolorum	Hechos de los Apóstoles	Actu.
Epistola ad Romanos	Epístola a los Romanos	Roma. Ro.
I Epistola ad Corinthios	I Epístola a los Corintios	1. Corin. 1. cor.
2 Epistola ad Corinthios	2 Epístola a los Corintios	2. Corin. 2. Cor.
Epistola ad Galatas	Epístola a los Gálatas	Ad ga.
Epistola ad Ephesios	Epístola a los Efesios	Ephe. Eph.
Epistola ad Philippenses	Epístola a los Filipenses	Ad phi.
Epistola ad Colossenses	Epístola a los Colosenes	Colo.
I Epistola ad Thessalonicenses	I Epístola a los Tesalonicenses	1. Thessa. 1. Thes. The.
2 Epistola ad Thessalonicenses	2 Epístola a los Tesalonicenses	2. The.
I Epistola ad Timotheum	I Epístola a Timoteo	1. thi.
2 Epistola ad Timotheum	2 Epístola a Timoteo	2. thi.
Ti. Tito	Epístola a Tito	Ti.
Epistola ad Hebraeos	Epístola a los Hebreos	Ad Hebr. Ad. He.
Epistola Iacobi	Epístola de Judas	Iacob
I Epistola Petri	I Epístola de Pedro	1. petri. 1. Petr.
I Epistola Ioannis	I Epístola de Juan	1 Iohan, 1. Ioan. 1. Ioh.
Apocalypsis	Apocalipsis	Apoca. Apoc. Apo.

2.- Los Santos Padres

No fueron ajenas, como fuentes, las obras de los Santos Padres y de los escritores cristianos, entre ellos:

San Agustín	Augusti. August. Augu. Aug.
San Ambrosio	Ambros. Ambrosi.
San Atanasio	Athana.
San Bernardo	Bernard.
San Gilberto obispo	S. Gilber.
San Gregorio	Gregorius. Gregori. Grego.
San Isidoro	Ysidorus.
San Jerónimo	Hierony.
San Juan Crisóstomo	Chrisosto.

3.- Mimijecha, filósofos, respecto de las ideas que obtuvo de ellos, rara vez proporciona los nombres.

La traducción de las fuentes

Gilberti, al parecer, tomó los textos bíblicos y patrísticos del latín y, desde luego, del español, que le sirvieron como lenguas de origen para traducir los contenidos doctrinales a la lengua nativa. Colegimos por otra parte, la difícil tarea a la que se enfrentó para comunicar la palabra divina a los nativos en su propia lengua. A pesar de los problemas se puede afirmar que el traductor logró con acierto su objetivo como lo podemos confirmar, por lo menos, en los textos que tomamos como ejemplos. Uno de ellos es el prólogo del Evangelio de san Juan Evangelista, que más adelante comentaremos.

La traducción en sí representa dificultad, pero si el texto es considerado sagrado, es obvio que la verdad de lo sagrado debe permanecer en la lengua receptora, y esta circunstancia hace más difícil la labor del traductor. En este contexto el trabajo del traductor religioso ha requerido del criterio humano como punto de partida para salvaguardar la tradición doctrinal de la ortodoxia católica. Asimismo, para tomar con seriedad la condición particular de la lengua nativa, en nuestro caso la p'urhépecha. La traducción conlleva pues, fidelidad al texto y fidelidad a la lengua receptora, consecuentemente, la exactitud y seguridad del mensaje.

Gilberti tenía que adecuar la cultura religiosa católica europea a las condiciones de las culturas indígenas de Michoacán a través de la lengua p'urhépecha que servía de enlace. Tal vez, fue necesario sacrificar la rigidez del texto sagrado para privilegiar el contenido de la doctrina y de esa manera, hacer llegar el espíritu de la palabra divina hasta el último de los hablantes de la lengua p'urhépecha. Quizá tuvo que abandonar la práctica de los traductores de textos sagrados de su época, por encontrarse frente a una lengua en nada emparentada con las europeas y por tratarse de una cosmovisión y religión también distintas de las que conocían los evangelizadores. En nuestros días su trabajo pudiera considerarse imperfecto lo cual es entendible y justificable por la dificultad que ofrece la lengua p'urhépecha, sin embargo, no deja de tener reconocimiento y mérito como pionero.

Probablemente Gilberti tuvo a la mano como herramienta para hacer sus traducciones, únicamente a los hablantes de la lengua de Michoacán. Le hubiera sido de mucha ventaja contar con diccionarios, comentarios, estudios, escritos y otros instrumentos como antecedentes de la lengua p'urhépecha. Sin embargo, la carencia de esos materiales hace más valioso el esfuerzo que hizo para poner a disposición de los nativos la palabra de Dios.

Para valorar las traducciones de Gilberti, particularmente en lo que toca a los textos sagrados vertidos a la lengua p'urhépecha, podemos cuestionar si nuestro autor hizo exégesis para traducir, o bien, la traducción implica una exégesis. También podemos cuestionar si nuestro personaje se ajustó a los cánones que la tradición católica y la autoridad eclesiástica exigían en esa época para traducir o interpretar los textos bíblicos.

Desde los textos p'urhépecha podemos vislumbrar que Gilberti se aventuró a salvaguardar el mensaje divino con más espíritu de fe que con preocupación científica, pues la transmisión de la palabra divina a los hombres de una cultura diversa a la propia, así lo exigía. Por ende, no podemos minusvalorar el aspecto de la hermenéutica bíblica en el trabajo de Gilberti, y en este contexto, nuestro personaje fue un traductor extraordinario porque tradujo –aunque parcialmente– algunos textos sagrados a la lengua de Michoacán.

El corpus de los textos bíblicos

Gilberti incorporó los textos bíblicos en todas sus obras religiosas como fuente doctrinal, como autoridad y como medio didáctico. Considerados en conjunto son numerosos pero siempre integrados a otros textos ya sea formando un cuerpo doctrinal, o bien, como parte de un sermón, en este contexto son entendibles fácilmente.²²⁹

Nuestro autor sin duda jugó los papeles de traductor e intérprete simultáneamente. El de traductor, porque transmitió el mensaje bíblico de la lengua latina y castellana a la de Michoacán, (p'urhépecha). El de exegeta, porque tuvo que explicar los textos bíblicos a los cristianos del territorio p'urhépecha, con el propósito de que los tomaran como palabra de Dios. Su trabajo nos lleva a considerar que conocía las reglas de la hermenéutica bíblica, de lo contrario, difícilmente se hubiera aventurado a traducir las partes de los libros sagrados que le interesaban. Hubiera sido difícil también que los p'urhépecha aceptaran la doctrina cristiana como arquetipo de vida, sin conocer con cierta claridad los contenidos de la Biblia que al fraile le interesaba transmitir.

El valor de la traducción de los textos bíblicos

La versión de los textos bíblicos del latín y del español al p'urhépecha, es fiel al texto original, por lo menos en los ejemplos que vamos a analizar. Sin embargo, el propio Gilberti confiesa tener limitaciones para traducir algunos pasajes bíblicos. Tal vez, las limitaciones puedan considerarse como negativas a traducir por razones personales y no tanto por la existencia de dificultades surgidas propiamente de la naturaleza de la lengua p'urhépecha, pues él mismo considera que es apta para transmitir las verdades de la fe católica. La razón que da no parece convincente.

Un caso difícil, según Gilberti, es un pasaje del texto de la epístola a los Hebreos, capítulo 1 verso 3. No traduce este verso y se justifica diciendo: *propter difficultatem* (por la dificultad). Esa parte en la versión española de la Vulgata dice:

el cual, siendo como es el resplandor de su gloria, y vivo retrato de su substancia, y sustentando todo con su poderosa palabra, después de habernos purificado de nuestros pecados, está sentado a la diestra de la majestad en lo más alto de los cielos,²³⁰

²²⁹ Fray Maturino Gilberti expone en una sección del *Dialogo* los Sermones sobre las Epístolas y Evangelios de los domingos del año.

²³⁰ *Sagrada Biblia* traducida de la Vulgata Latina teniendo a la vista los textos originales por el P. José Miguel Petisco, publicada por D. Félix Torres Amat, sexta edición, Madrid, Editorial

Este pasaje se encuentra en las “Epístolas y Evangelios del Año”,²³¹ precisamente en la epístola de la misa *In nocte nativitatis domini, in tertia missa* (en la noche de la navidad del Señor, en la tercera misa). Y en el evangelio de la misma misa está el texto de san Juan, respecto del cual Gilberti se muestra como experto traductor. El pasaje evangélico es más extenso y de la misma complejidad que el epistolar. Es el Prólogo del Evangelio de san Juan, capítulo 1 versos 1 al 14, el cual, al parecer, no ofreció dificultad para Gilberti y según los expertos, es un texto fundamental en la teología católica

Es pertinente señalar que hay un paralelismo en los textos de San Pablo y de San Juan. En ambos se plantean verdades idénticas: El primero dice que Dios **habló** últimamente por medio del Hijo (Cristo) **sustentando todas las cosas con la palabra** de su potencia, y se sentó a la diestra de la **Majestad** en las alturas. San Juan, a su vez, dice que en el principio era el **Verbo**, y el **Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios**. Todas las cosas por él fueron hechas y **sin él nada de lo que es hecho, fue hecho**. El mundo fue hecho por él. A todos los que le recibieron, dióles potestad de ser hechos hijos de Dios, a los que creen en su nombre. Y vimos su gloria, **gloria como la del unigénito del Padre**.

El texto de San Pablo inicia con el rubro latino: *Fratres, Multipharie multisque modis*. Ad Hebraeos 1, 1-3.

Latín	P'urhépecha	Español
1,1 Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis:	1,1 Herachehecha. Vandamendo, cahtu vapore himbo dios vandahuati thuiyan Tataechan prophetaechani vandaratahuaparini,	1,1 Hermanos. Dios, habiendo hablado muchas veces y en muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas,
2 novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit haeredem universorum, per quem fecit et saecula:	2 ca yyangua tatzequanan vandahpahatihtsini vuahpan vandarataparini hingui qhuaningansca yamento terungaritaparini, hingui himbo vca paraquahpen	2 en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo, al cual constituyó heredero de todo, por quien hizo el universo
<i>Propter difficultatem</i>	[Por difícil]	[Sin traducción por difícil]
3 qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius, portansque omnia verbo virtutis suae, prugationem	3 [Sin traducción]	3 el cual, siendo como es el resplandor de su gloria, y vivo retrato de su substancia, y sustentando todo con su poderosa

Apostolado de la Prensa, 1956, p. 1464.

²³¹ *Dialogo*, fol. 248v y 249r.

peccatorum faciens, sedet
ad dexteram maiestatis in
excelsis:

palabra, después de
habernos purificado de
nuestros pecados, está
sentado a la diestra de la
majestad en lo más alto de
los cielos;²³²

El prólogo del Evangelio de san Juan inicia de esta manera: *In Principio erat verbum.* Ioan. I, 1-14

Latín [Vulgata]	P'urhépecha	Español ²³³
1 In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.	1 Vecatzehenguaro hapyhti vandaqua, ca ynde vandaqua Dios hucarin hapihti ca Dioscos vandaquaepihti.	1 En el principio existía el Verbo y el Verbo estaba en Dios y Dios mismo era el Verbo,
2 Hoc erat in principio apud Deum.	2 Ychucatihqui vecatzehenguaro hapi diosen hinguni.	2 Él mismo en el principio estaba con Dios.
3 Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est.	3 Ca yamento ambe ynden himbohco vquareti, ca no ambe ysco vquareti yqui [f.249v] no ynde himbo.	3 Y todo se hizo por Él mismo, nada se hizo por sí mismo sino por Él.
4 In ipso vita erat, et vita erat lux hominum:	4 Ca hindequi vquareca ynden hymbo tzipequaepihti, ca hinde tzipequa cuiripuechaeueri erantzquaepihti	4 La vida estaba en Él cuando se hizo todo, y la vida era la luz de los hombres
5 Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.	5 ca hinde eratzqua pahcapendo erantzcahati, ca hinde pahcapendo ynden no ahndanguareti miteni.	5 y la luz ilumina lo que está oscuro pero esa oscuridad no alcanzó a conocerlo.
6 Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat ioannes.	6 Ca dios axapihti ma cuiripuni anchen hindequi Juan aringahanga.	6 Dios envió a un hombre, que se llamaba Juan.
7 Hic venit in testimonium, ut	7 Ca hinde huraspihti	7 Y éste vino a dar

²³² El texto del versículo 3 quedó transcrito anteriormente traducido de la Vulgata Latina por el P. José Miguel Petisco.

²³³ Traducción del texto p'urhépecha por Moisés Franco M.

testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum.	thsirimeratspeni, himboqui ynden erantzqua hymbo thsirimerauaca ysqui yseca, himboqui hacahcungauaca.	testimonio, para que testificara por esa luz que es verdad, y para que creyeran.
8. Non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine	8 Ca hynde Juan noamu erantzquaepihti, caru himbohco xupihti himboquihco handieratspeuaca ynden erantzqua himbo.	8 Juan no era la luz, sólo vino para que diera testimonio de la luz.
9 Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.	9 Ca hinde erantzqua thsiris eratzquaehandi hindequi erandutahuahaca yamento cuiripuechani hihchaqui xarangarinohaca yxu paraquahpen,	9 Y esa luz era la verdadera luz que ilumina a todos los hombres que vienen a este mundo,
10 In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum no cognovit.	10 ca hinde paraquahpen hamahandi, ca paraquahpen ynden himbo vquareti (hinde vti paraquahpeni) ca paraquahpen hin no miteti.	10 Él estaba en el mundo, y por Él se hizo el mundo, (Él hizo el mundo) y el mundo no lo conoció a Él.
11 In propria venit, et sui eum no receperunt.	11 Ca hinderu hihcheniembraohcos honopihti, caxmen hihcheniembraohcos no xachoti.	11 Él vino a los de su casa y los suyos no lo aceptaron.
12 Qutoquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius:	12 Ca ysqui xan hihchaqui heyoca yamento Dios vuahpaerahuati: hihchaqui hacahcuhaca hihcheuiremba hacanguriqua,	12 A todos los que lo recibieron Dios los hizo sus hijos a los que creen en su nombre
13 Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.	13 hyhchaquix noamu thauacurita himbo peuangaca, nohtu tzihuintza hyngun pinguriqua himbo: caru Diosco peuatarahpohuasti.	13 los que no han nacido del pecado ni de la unión de varón sino de la voluntad de Dios.
14 Et verbun caro factum est, et habitavit in nobis:	14 Ca vandaqua cuiripu vquaresti, ca hyndehtsini yreuacucheti: ca cuhchehtu	14 Y el Verbo se hizo hombre, y Él ha hecho hogar entre nosotros, y

et vidimus gloriam eius,
gloriam quasi unigeniti a
Patre,
plenum gratiae et veritatis.

execa hihcheuiremba
xupangariqua: hingui Dios
tataemba xupangaritaca,
himboqui thascambequaro
vuahpaesca: ca cuhchehtu
execa ysqui viniuaraca
vehcondehperansqua ca
thsirimequa.

nosotros hemos visto su
gloria que su Padre Dios le
ha glorificado, porque es su
hijo unigénito, y también
hemos visto que está lleno
de gracia y de verdad.

Gilberti no traduce el verso: *Qui non ex sanguinibus [nati sunt]* Los cuales no son engendrados de sangre. En cambio, la expresión *Neque ex voluntate carnis* ni de voluntad de carne, la traduce *noamu thauacurita himbo peuangaca*, los que no han nacido del pecado.

Cabe preguntar si esta variante en realidad modifica el texto o por el contrario, en la lengua p'urhépecha no hace falta traducir el primero de los versos señalados porque en el segundo ya se incluye. Considero que en p'urhépecha el texto quedó suficientemente claro al determinar que el nacimiento por la sangre y por la carne está afectado del pecado original.

La ortodoxia católica enseña que la sagrada escritura es a la vez obra del hombre y obra de Dios, de ahí que para la traducción de un texto de esta naturaleza debe tomarse en cuenta la interpretación histórico-gramatical, es decir, entender las palabras en su sentido obvio y natural, que da de suyo la frase atentamente considerada y diligentemente examinada. También debe tomarse en cuenta la interpretación cristiana que considera a la Biblia como mensaje de salud espiritual.²³⁴

La traducción de Gilberti nos sugiere que él tenía el propósito de exponer a los nativos la palabra divina contenida en la Biblia, para moverlos a la práctica de una vida eminentemente cristiana. Sin embargo, nos queda la duda de ¿por qué Gilberti no tradujo el texto de San Pablo y, en cambio, sí el de San Juan?

Es evidente que no todos los textos bíblicos presentan el mismo grado de dificultad para traducir, porque hay otros que son descriptivos en los cuales corre sin problema la traducción, como el pasaje de las bodas de Caná que también nos sirve de ejemplo.

Nuptia facta sunt in chana galilea²³⁵ Joan. 2, 1-11

Nuptiae in Cana Galilaeae	Tembuchaqua Canao	Bodas en Caná
2,1 Et die tertia nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae, et erat mater	1 Hymahcan huriaqua. Vngati maro tembuchaqu hyni Chana yretaro	2,1 Y al tercer día hiciéronse unas bodas en el pueblo de Caná

²³⁴ José María Bober y Francisco Cantera Burgos, *Sagrada Biblia*, versión crítica sobre los textos hebreo y griego, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMXLVII, t. I, pp. 23-31.

²³⁵ *Dialogo*, fol. 255r. Corresponde a la Dominica ij post octa[ua] Epichanie [*sic*].

lesu ibi.	hyndequi Galileo miuparaca. Ca hini hapihti santa Maria Jesus amamba.	perteneciente a Galilea; y estaba allí santa María la madre de Jesús.
2 Vocatus est autem et Iesus, et discipuli eius, ad nuptias.	2 Ystu vecungati Jesus hurendaquaembaechan hinguni hymaqui tembuchangaca.	2 Y también fue llamado Jesús con sus discípulos a las bodas.
3 Et deficiente vino, dicit mater Iesu ad eum: Vinum non habent.	3 Ca yqui yameca vino, hymahcan sancta Maria vndati ysarin vuahpani. Noxsingate am hapindi vino.	3 Y terminándose el vino, entonces, santa María comenzó a decirle a su hijo: Los pobrecitos no tienen vino.
4 Et dicit ei Iesus: Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea.	4 Hymahcan Jesus ysariti. Ca andire xarahaqui, nahcu aua ne? notihqui amu hurahati hucheue huriata.	4 Y díjole Jesús: ¿por qué dices eso, qué nos va en esto? Aún no ha llegado mi día.
5 Dicit mater eius ministris: Quodcumque dixerit vobis, facite.	5 Hymahcan nanaemba ysarihuati an quendahpechani. Yamendo hynguixni ynde aripauaca vpahe.	5 Su madre dice a los que servían: Hagan lo que les vaya diciendo.
6 Erant autem ibi lapideae hydriae sex positae secundum purificationem Iudeorum, capientes singulae metretas binas vel ternas.	6 Ca hymangua hapopihti cuymu camuqua xanuuata vcata yrarandeponi ysqui hamarandepihca judioechaeueri hopohcunsqua: ca hynde camuqua tzymandan thzengaqua, notero tanichan thzengaqua am hatapyrindi.	6 Y estaban allí seis tinajuelas de piedra para agua, conforme a la costumbre de lavatorio de los judíos, que cabían en cada una dos o tres medidas.
7 Dicit eis Iesus: Implete hydrias aqua. Et impleverunt eas usque ad summum.	7 Ca hindequihtsin hapinga ysarihuati an quendahpechani. Hatzyrahe camuqua ytsi vinimarini. Ca hyhcha vndati hatzirani, ca yaux thacamaripihti.	7 Jesús dice a los que servían: Llenen las tinajuelas de agua hasta derramar. Ellos las llenaron completamente.
8 Et dicit eis Iesus: Haurite nunc, et ferte architriclino. Et tulerunt.	8 Ca hinde quihtsin hapinga ysarihuati meni. Pytahengua yya cahtsi pacuaa Architriclino ni. Ca ys hihcha vndati pacuni.	8 Y de nuevo les dijo Jesús: Saquen ahora para que la ofrezcan al architriclino. Y ellos comenzaron a llevarle.

9 Ut autem gustavit
architriclinus aquam
vinum factam, et non
sciebat unde esset,
ministri autem sciebant,
qui hauserant aquam:
vocat sponsum
architriclinus,

9 Ca yqui hinde architriclino
thzemuca ytsi hindequi
vinoensca, no
ambongascahandi qui tero
nanioca hinde: caxyaru an
quendahpecha
ambongascahandi hihchaqui
pitapihca.
Ys hinde architriclino vndati
vecuni hyndequi
tembuchasinga.

9 Y cuando el
architriclino gustó el
agua convertido en vino,
no comprendía de dónde
salió, en cambio, los
sirvientes que habían
sacado el agua, sí sabían.
Y el architriclino llama al
esposo

10 et dicit ei: Omnis homo
primum bonum vinum
ponit et cum inebriati
fuerint, tunc id, quod
deterius est. Tu autem
servasti bonum vinum
usque adhuc.

10 ca vndati ys arini.
Yamentox cuiripuecha vreta
atahpehati vino hyndequi chen
ambaqueca, ca yqui
vndangahaca quatapengani
hymahcanx vndahati hyn
atahpeni hynde qui no
ambaqueca, ca thungua
yya hameri vtas xatzipi
patzanuquareni ambaqueti
vino?

10 y le dice: Todas las
personas sirven primero
el buen vino, y cuando
están embriagadas,
entonces sirven el que no
está bueno; mas tú has
guardado el buen vino hasta
ahora.²³⁶

11 Hoc fecit initium
signorum Iesus in Cana
Galilaeae; et manifestavit
gloriam suam, et
crediderunt in eum
discipuli eius.

11 Yni tziriraxequan has
vqua veczcuhendimento vni
Jesu Christo hyni Cha na
yretaro hyndequi Galileao
miupara ca. Ca ys
hurendaquaembaechax
yam ha cahcuti hin acha
Jesu Christon.

11 Con este milagro inició
Jesucristo las obras, allá en
el pueblo de Caná
perteneciente a Galilea. Y
sus discípulos creyeron en
el señor Jesucristo.

Jesús es designado de dos maneras en el texto, en la primera con la expresión: *hindequihtsin hapinga*, es decir, el que nos tiene en cargo. Sin embargo, por el contexto su significado es otro: Dios, o bien, Nuestro Señor. En la segunda forma Jesús es nombrado por su propio nombre, Jesucristo. Es sugerente la primera expresión porque hace pensar que en el siglo XVI, cuando escribe Gilberti, la pudo tomar del uso común. Posiblemente con ella (*hindequihtsin hapinga*) se daba entender el concepto de potestad, sustento o protección que un ser superior otorgaba a una persona o colectividad. La *Relación de Michoacán* parece confirmar esta hipótesis ya que "tener a alguien en cargo" es tenerlo bajo su protección, justamente porque se tiene potestad para ello.²³⁷ Caso similar ocurre también en náhuatl.²³⁸

²³⁶ La oración: *ca thungua yya hameri vtas xatzipi patzanuquareni ambaqueti vino?* En su forma es una interrogativa, que es una particularidad de la lengua usar esta forma para expresar afirmaciones. Su traducción sería: mas tú ¿hasta ahora has guardado el buen vino?

²³⁷ Jerónimo de Alcalá, *RM*, El cazonci tenía en cargo a todos, pueblo y señores. Cap. XXXII p.

También María, la madre de Cristo, es designada con el nombre de "Santa María", tal vez para resaltar el carácter especial de la madre, pues María al haber engendrado a Jesús se había santificado. Impactaría más a los indios la maternidad que la virginidad.

De lo anterior, podemos deducir que Gilberti tradujo los textos bíblicos haciendo una exégesis cuando los mismos lo ameritaban, y de esa manera intentó transmitir el mensaje evangélico en la lengua del lugar y en la forma más adecuada.

¿Traducción y exégesis?

Una pregunta parece obvia cuando tocamos los textos bíblicos ¿qué clase de traducción hizo Gilberti? Desde luego, esta cuestión merece respuesta y para ello tenemos que ir al terreno de los estudios bíblicos, al ámbito de la hermenéutica bíblica naturalmente. El tema amerita de suyo tratarlo a profundidad pero nuestro estudio no tiene ese propósito, tan sólo nos limitaremos a enunciar algunos elementos.

Los traductores de la Biblia señalan que:

El objeto de la hermenéutica es investigar el genuino sentido de la Escritura. Para ello es necesario: 1) conocer los múltiples sentidos bíblicos, 2) fijar los principios o normas de una acertada interpretación.²³⁹

Los Sentidos bíblicos son:

- 1.- Literal: se haya en las palabras.
- 2.- Real: se haya en las cosas.

Uno y otro puede ser:

- A) Propio: el sentido que en sí mismas poseen las palabras o las cosas.
- B) Traslaticio: el sentido que se les sobrepone.

a) Consecuente: es el que lógicamente se deriva del propio sentido por vía de consecuencia necesaria.

b) Acomodaticio: el que nosotros libremente le atribuimos por razón de la semejanza. Para que sea legítimo, el sentido acomodaticio debe respetar el sentido propio en que se basa, sin falsearlo; y la semejanza en que se funda no debe ser arbitraria ni excesivamente sutil. Su uso, además, no ha de ser excesivo ni indiscreto.

Problemas referentes al sentido literal:

El hagiógrafo actúa como instrumento de Dios, expresa su pensamiento mediante el pensamiento y la palabra del escritor humano. De la instrumentalidad del hagiógrafo se desprenden varias consecuencias:

- 1ª La unicidad del sentido literal.

528.

²³⁸ Comentario personal del Dr. Miguel León-Portilla.

²³⁹ José María Bober y Francisco Cantero Burgos, *op. cit.*, p. 23.

2ª Es inadmisibles la división que se ha propuesto de sentido histórico y sentido dogmático.

3ª La asequibilidad científica del sentido literal.

4ª Invariabilidad del sentido literal.

Problemas referentes al sentido real: en éste, el elemento significante son las cosas o realidades históricas, signos reales.

Características de los signos reales:

1.- La semejanza con la cosa significada, que los hace intrínsecamente aptos para significar.

2.- La positiva ordenación de Dios, que eleva las cosas a la categoría de signos y las destina a significar otras cosas.

3.- La declaración de Dios, sin la cual es imposible conocer con certeza el valor significativo de las cosas.

Es clásica la división del sentido real en:

sentido típico (alegórico)

sentido tropológico (moral)

sentido anagógico

Principios o normas para la interpretación bíblica.

La escritura es a la vez obra del hombre y obra de Dios. De ahí dos series de normas:

a) Las de interpretación histórico-gramatical. Las palabras deben entenderse en su sentido obvio y natural. El que da de suyo la frase atentamente considerada y diligentemente examinada. Es obvio porque no está oculto y natural porque no es forzado.

b) Las de interpretación cristiana. La Biblia debe leerse con el mismo espíritu con el que se ha escrito, considerando a su autor: Dios, a su contenido: la palabra de la verdad, y finalidad: es el mensaje de salud.²⁴⁰

A la luz de estos lineamientos se puede proponer, aunque tentativamente, que en el texto de "Las bodas de Caná", señalado como ejemplo, en su versión al p'urhpecha Gilberti tomó en cuenta ambos sentidos, tanto el literal como el real.

Gilberti con el papel de traductor y de mediador entre la cultura religiosa cristiana y la nativa, colaboró con los demás evangelizadores al cambio religioso y pasado el tiempo la religión que era dejaría de ser, dando paso a la que llegó de Europa.

Epílogo

Cerramos este capítulo señalando que el arribo de los franciscanos a las tierras michoacanas confirmaría el cumplimiento de los presagios anunciados que fueron recogidos en la *Relación de Michoacán*. Desaparecería, de hecho, la religión nativa y la divinidad con sus diversas manifestaciones sería sustituida, de

²⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 23-31.

igual manera los rituales y las fiestas serían cambiadas. El final estaba decretado como un sino fatal, según las predicciones. Consecuentemente, los fuegos de los altares se apagarían y los templos se destruirían, del mismo modo las creencias religiosas con sus rituales se extinguirían también.

La función sacerdotal tomaría otros rumbos. No obstante, de los antiguos sacerdotes continuaría la tradición y el privilegio del uso de la palabra, el *petámuni*, pues los sacerdotes de la nueva religión la retomarían con otros fines. Hombres de rara vestimenta y de vida austera sustituirían las funciones del antiguo sumo sacerdote, el *petámuti* y de sus sacerdotes auxiliares. Gilberti, en buena medida, contribuyó con la preservación de la tradición del uso de la palabra para dirigir al pueblo de los creyentes, pero con una nueva terminología encaminada directamente a la difusión de nuevas realidades religiosas.

Cristo fue el centro de atención en la nueva religión y en cuanto al método, nuestro fraile escogió el diálogo. La tradición de los p'urhépecha para enseñar por vía de la *vandaqua* (léase *wandaqua*), la palabra, facilitaría el método escogido por Gilberti. La *Relación de Michoacán* nos muestra, cómo a través de preguntas y respuestas que el *petámuti* se formula y contesta, expone no sólo la historia del pueblo de *Curícaveri*, sino los valores que deben prevalecer en la sociedad. La tradición europea para adoctrinar a través del "diálogo", encontraría plena coincidencia con la de los p'urhépecha, pues éstos educaban con el "cuestionamiento-respuesta" y no resultaría extraño, en este contexto, abordar los conceptos religiosos en su propia lengua.

Siendo el *Dialogo*, la obra capital de Gilberti en la lengua de Michoacán, cabe reiterar que es evidente el esfuerzo realizado por el autor para incorporar en él los conceptos fundamentales de la teología católica, como verdades que los nativos debían conocer y creer. El autor no descuidó el uso de las fuentes doctrinales, particularmente la Biblia que cita constantemente para apoyar sus afirmaciones, y también para fines didácticos. No fue tarea fácil trasvasar a la lengua receptora nativa, la cultura religiosa católica. Sin embargo, Gilberti no fue comprendido en esta aventura y su labor no fue reconocida tampoco por la autoridad eclesiástica institucional representada por Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán. Ambos personajes se enfrentaron fuertemente y el conflicto los envolvió en un largo proceso como veremos en el capítulo que sigue.

CAPÍTULO TERCERO

EL CONFLICTO MATURINO GILBERTI – VASCO DE QUIROGA

En los capítulos anteriores expusimos las características de la religión prehispánica de los pobladores de Michoacán y señalamos también algunos aspectos que resultaron comunes con las creencias que trajeron los evangelizadores. Finalmente los conquistados aceptarían la religión cristiana. En esa labor evangelizadora Gilberti se distinguió sobremanera siguiendo la tradición franciscana de comunicar la Buena Nueva en la lengua aborigen. El método aunque era bueno, muy pronto fue cuestionado por los propios representantes de la Iglesia, pues consideraron que los indios podrían incurrir en errores doctrinales si se les enseñaba a través de sus propias lenguas, y poco a poco se abandonó el indigenismo religioso para imponer el castellanismo cristianizante. En ese ambiente religioso, es obvio que los indios como sujetos de adoctrinamiento no contaron con voz ni voto en el proyecto evangelizador. Frailes y clérigos desconfiaron de ellos por igual. Aunque las divergencias y luchas entre los evangelizadores ocurrieran con frecuencia no siempre fueron en pro del indio. Los representantes de la religión entre sí, en cierta medida tenían las mismas condiciones si se atiende a su origen ya que todos procedían del continente europeo, pero a la vez existía desigualdad, porque los grados jerárquicos contaban mucho. El obispo Vasco de Quiroga con todo lo que implicaba su grado jerárquico se enfrentó con el simple, pero singular fraile Maturino Gilberti, por causa de la edición de su principal obra el *Dialogo*.

En este capítulo abordaremos el conflicto Gilberti-Quiroga y para ello expondremos las causas que le dieron origen, en el fondo se pugnaba por la jurisdicción y el poder. Daremos cuenta también de las razones que hicieron valer los adversarios del fraile para impedir la circulación del *Dialogo*. Señalaremos finalmente a los actores del conflicto y a las autoridades que conocieron del caso.

Aunque los actores centrales procedían de Europa, su nacionalidad era diferente como lo era su preparación académica. Estos aspectos nos permiten entender el conflicto. El fraile tenía una trayectoria religiosa, mientras que el obispo contaba con una preparación jurídica con experiencia en el quehacer judicial y en las tareas políticas de la Corona española. De funcionario civil pasó a la jerarquía eclesiástica al ser nombrado y consagrado obispo de Michoacán.

También es necesario considerar los privilegios que habían recibido del papa las órdenes mendicantes para llevar a cabo la evangelización en América. Las prerrogativas consistían en realizar determinados actos reservados ordinariamente para los obispos, que los frailes por las circunstancias de aquel entonces realizarían

en las partes en las que no se hubieran erigido Obispados, o ya existiendo, dentro del espacio de dos dietas, es decir, a dos días de camino de las sedes episcopales.²⁴¹ A los obispos correspondía la administración de ciertos sacramentos y el gobierno de las diócesis. Con el tiempo los obispos desconocieron los privilegios de los religiosos, no sin lastimarse mutuamente.

La institución conocida como la Inquisición tiene su lugar también para entender el conflicto. Los asuntos de fe en los casos de conflicto se sometían a la Inquisición y Gilberti fue llevado a juicio ante los representantes de esa institución por cuestiones doctrinales originadas por el trabajo de traducción. Por ende es necesario conocer el procedimiento judicial en sus diversas etapas, desde el inicio, es decir, desde la denuncia contra del presunto delincuente, pasando por las diversas pruebas, entre ellas la del dictamen teológico, hasta la resolución del problema con la sentencia y aplicación de las penas al reo sentenciado.

Las fuentes del proceso

La información sobre el conflicto la hemos obtenido de los documentos del proceso, cuya cronología nos permite reconstruir las etapas del juicio que fue ventilado ante las autoridades de la Inquisición. Determinaremos las fases, conforme al procedimiento que seguían los conflictos en materia de fe en aquel tiempo. Para ello es preciso dar un vistazo histórico al tribunal de la fe, conocido como el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

También es necesario establecer los puntos de la litis, es decir, en qué consistió el pleito. En nuestro caso la litis se fijó en dos cuestiones. La primera: el reclamo por qué Gilberti editó el *Dialogo* sin autorización del obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, quien consideró la omisión motivo de juicio por violar su jurisdicción. La segunda cuestión agrupa siete afirmaciones contenidas en el *Dialogo* consideradas “malsonantes”, es decir, desagradables al oído de los adversarios del fraile, no necesariamente erróneas o heréticas desde el punto de vista doctrinal.

Para demostrar los elementos de la litis los contendientes aportaron pruebas y para ello intervinieron en la causa los testigos de cargo, el mismo fraile como confesante en su defensa y los peritos en teología para dictaminar sobre el carácter –ortodoxo o inaceptable– de las afirmaciones o proposiciones cuestionadas.

En la reconstrucción del juicio hemos fijado tres etapas: la denuncia, con la que da inicio, la segunda corresponde a la de pruebas o demostración, y la tercera atañe a la emisión de la sentencia y su ejecución. En las dos primeras intervienen los actores y en la tercera corresponde actuar solamente a la autoridad o tribunal para resolver a través de una sentencia –absolutoria o condenatoria– con base en los elementos aportados. Hemos localizado también las proposiciones señaladas como cuestionables y por la importancia que revisten los textos en donde van insertas los hemos transcrito también, resaltando en ellos dichas proposiciones. Sobre cada

²⁴¹ Cf. *América Pontificia*, I, 169.

proposición Gilberti fue interrogado dándosele la oportunidad de responder, explicar y alegar en su favor. En su momento, lo dicho por el fraile fue valorado por los teólogos, como peritos en la materia, que para ese fin fueron designados, quienes emitieron su dictamen calificando las proposiciones denunciadas, declarando correctas algunas e inaceptables otras.

Consideramos que es útil presentar simultáneamente, por un lado la acusación y defensa, y por el otro la calificación, aunque no ocurrió así en los hechos, sin embargo, de esta manera proporcionaremos una visión global. Para ello, en una columna van las interrogaciones que formula la autoridad inquisitorial al fraile y en la misma las respuestas y explicaciones que éste va proporcionando sobre cada proposición. En la otra columna, se inserta la calificación o determinación que emitieron los teólogos sobre la proposición tiempo después.

Este capítulo concluye con una opinión personal sobre el silencio que guardaron los representantes de la Inquisición tanto en México como en España a la hora de emitir la resolución final. Abundamos a continuación sobre los acontecimientos en torno al juicio.

I.- El bagaje cultural de Maturino Gilberti

La publicación del *Dialogo* trajo como consecuencia que el obispo Vasco de Quiroga se enfrentara contra su autor, cuyo resultado en parte fue la incautación de los ejemplares y en parte la obligada comparecencia de Gilberti ante los representantes de la Inquisición de la ciudad de México, antes de la instauración formal del Tribunal de la Inquisición, y posteriormente ante el propio Tribunal para responder de los cargos que se le hacían. Sus opositores dieron un paso más allá de la inconformidad al tomar el papel de acusadores cuya acción los llevó a sostener un largo juicio durante el cual la muerte sorprendió a los actores principales pues se fueron a la tumba sin conocer el veredicto final

Gilberti tuvo que definir su propia actitud en el conflicto, pues para bien o para mal ya estaban puestos en la mesa de juego los intereses de cada una de las partes. Para entender el conflicto y, por consiguiente a unos y otros, se hace necesario traer a colación no sólo sus antecedentes personales, tanto los de su origen o nacionalidad, como los de su formación y mentalidad, sino también el papel que jugó la Inquisición, así como el estira y afloja entre religiosos y obispos, a raíz de la aplicación del breve *Exponi nobis* conocido también como la bula *Omnímoda* de Adriano VI dado en Zaragoza el 9 de mayo de 1522. En el caso de Gilberti nos interesa dibujar particularmente una imagen de su personalidad. De momento diremos que era francés, con preparación religiosa del franciscanismo. Sobre otros datos particulares ahondaremos más adelante.

Las Órdenes Mendicantes

A finales del siglo XII y principios del XIII cambió el escenario sociocultural de Europa debido en parte al cuestionamiento sobre el poder religioso de la Iglesia y de los que ostentaban el poder político. En parte también, al incremento de la población que propició la emigración del campo a las ciudades,²⁴² así como la fundación de nuevas villas que dieron origen a nuevas formas de organización económica. El artesanado y el comercio se desarrollaron y el dinero se convirtió en instrumento para conseguir el sustento diario.

Del nuevo contexto socioeconómico surgió también la preocupación cultural y el despertar de la inteligencia. La cultura dejó de ser sólo asunto de clérigos ya que los nuevos ricos se interesaban por aprender a leer y también los artesanos compartían la misma necesidad. Se crearon escuelas municipales para enseñar a leer y escribir, luego vendrían las universidades. Los libros, de objetos sagrados, pasaron a ser instrumentos de trabajo. A finales del siglo XII se consolidó la manera de pensar que fue más racional y más crítica. A estas nuevas exigencias la Iglesia tuvo que darles una respuesta a través de las Órdenes Mendicantes.²⁴³

Ya anteriormente una mirada retrospectiva había hecho notar que la Iglesia en sus orígenes fue pobre pero que a través del tiempo fue tornándose poderosa y rica. Como reacción, surgió en el siglo XII un movimiento de pobreza con aires de frescura que invitaba a retornar a la primitiva Iglesia para encontrar a Cristo pobre. Del consejo de pobreza se pasó a la práctica, surgieron personajes como Pedro Valdés, Francisco de Asís y las Órdenes mendicantes que adoptaron la vida de pobreza y se dedicaron a la predicación itinerante.

Las órdenes monásticas habían sido aprobadas por los papas en el contexto de la reforma de la Iglesia que impulsó sobremanera el papa Gregorio VII. Las órdenes recibían el privilegio de la exención –liberación de obligaciones– contra la cual los obispos alzaron la voz en el Concilio III de Letrán (1179), protestando por la generalidad de la exención, pues veían desaparecer poco a poco su jurisdicción con la centralización cada vez mayor del pontífice de Roma.²⁴⁴

En el movimiento reformador el papa Inocencio III desempeñó un papel que fue determinante para el futuro de la vida religiosa en la Iglesia. Reconoció la

²⁴² Ludwig Hertling, S.I., *Historia de la Iglesia*, Barcelona, España, Editorial Herder, 1961. Dice que la población en la Europa Cristiana en el siglo XIII ya había rebasado los treinta millones. p. 21.

²⁴³ Jesús Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa*. Volumen II: Desde los Canónigos Regulares hasta las reformas del siglo XV, Madrid, Editorial Claretianum, 1998, p. 261.

²⁴⁴ Jesús Álvarez Gómez, *op. cit.*, p. 270-271. “Los papas, en el contexto de la Reforma Gregoriana no sólo habían aprobado la fundación de nuevas Órdenes Religiosas, como los Canónigos Regulares, la Cartuja, el Cister, Grandmont y Fontevrault, sino que habían protegido también a las Órdenes monásticas anteriores. Esta protección se advierte, ante todo, en la concesión del privilegio de la *exención*, no solo a monasterios en particular, como ya habían hecho los papas anteriores, sino a Órdenes enteras.” Urbano II la concedió a Valleumbrosa (1090), a los Cluniacenses (1097); Pascual II, a los Camaldulenses (1113); Alejandro III a los Cistercienses (1159-1181) confirmada por Lucio III (1181-1185) etc.

novedad carismática de los mendicantes, sin embargo, sabía también que para su florecimiento se requería el cambio de mentalidad imperante en la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XII, para admitir la predicación pobre e itinerante. El primer caso en 1209, fue el de Francisco de Asís y sus compañeros, que prometen fidelidad y obediencia a la Iglesia a diferencia de otros predicadores. Inicialmente reciben una aprobación oral y no definitiva, pues la experiencia del pasado y la prudencia dictaban actuar con cautela, probablemente en 1214 obtuvieron la aprobación definitiva, según conjetura Álvarez Gómez. Después seguirá Domingo de Guzmán, los carmelitas y los agustinos.²⁴⁵ Para evitar confusiones en la proliferación de las nuevas órdenes religiosas, el control fue establecido por el IV Concilio de Letrán –XII ecuménico– convocado por Inocencio III, iniciado el 13 de noviembre de 1215. El canon 13 emanado del Concilio establece literalmente:

A fin de que la excesiva diversidad de religiones no induzca a confusión en la Iglesia, prohibimos firmemente que nadie funde ninguna nueva religión, sino que quien quiera convertirse a la religión, asuma una de las ya aprobadas; lo mismo quien quiera fundar una nueva casa religiosa, que tome una regla e institución de las religiones ya aprobadas.²⁴⁶

La medida conciliar no limitó la expansión de las órdenes mendicantes ni la fundación de otras nuevas porque permitía elegir una de las formas ya existentes de vida religiosa. Sin embargo, las pequeñas comunidades desaparecieron por no ajustarse a la legislación canónica vigente en aquel entonces. Con una posterior disposición emanada del Concilio II de Lión (1274), se decretó la supresión de todas las Órdenes religiosas fundadas después de 1215 que no hubieran obtenido la aprobación del papa.²⁴⁷

Las Órdenes Mendicantes tenían enfrente una sociedad que ya no compartía la estructura feudal pues los pobladores de las ciudades requerían de una dirección espiritual, sobre todo los más pobres o *menores*, de cuya atención se harán cargo los mendicantes. Para ello se incorporarán también en el ambiente urbano, del cual obtendrán asimismo su subsistencia. Finalmente, su actividad desembocará en la cura pastoral.

Obviamente los mendicantes van a romper con la imagen tradicional de los monjes claustrales, pues el contacto cotidiano con los pobladores urbanos les permite participar en la sociedad, ya no sacralizada bajo un orden preestablecido: clérigos, guerreros y campesinos. La sociedad emergente se transforma en sociedad laica, organizada en estados profesionales, a la que naturalmente le corresponde una nueva espiritualidad laical, religiosa e incluso cultural. Las terceras órdenes religiosas reflejan este movimiento.

²⁴⁵ *Op. cit.*, pp. 273 y 276.

²⁴⁶ *Op. cit.*, p. 277.

²⁴⁷ *Ibidem.*

La preparación cultural de los mendicantes

La organización medieval de la sociedad en órdenes (clérigos, guerreros y campesinos) fue abandonada para pasar a una división de condiciones y funciones. El florecimiento de las ciudades y el movimiento comercial exigían la participación de hombres cultos que se dedicaran a las funciones de docencia. Los mendicantes con su movimiento penitencial incluían no sólo aspectos religiosos sino también las manifestaciones culturales de la sociedad, y en este campo es donde van a desempeñar un papel preponderante. Tomarán como vehículo cultural de masas la predicación popular. Los franciscanos atenderán a los grupos humildes preferentemente, mientras que los dominicos, más doctos, atenderán la enseñanza para preparar maestros en las disciplinas científicas y teológicas.

El éxito de la predicación dio resultados porque los mendicantes lograron una eficaz comunicación, ellos como predicadores y las masas como auditorio, a través del uso de las lenguas vulgares que se constituyó en herramienta de primer orden. El sermón se convirtió en una parte importante del servicio religioso y el oficio de predicar que les pertenecía a los obispos se extendió a los mendicantes como privilegio concedido por el papa. El púlpito como lugar sagrado dejará de ser exclusivo, aún la calle servirá para predicar, tampoco la forma de expresión será tan rígida como la hasta entonces practicada, cambiará y será ágil, clara y accesible. Los recursos del “ejemplo” y de la anécdota formarán parte de la predicación. Aún los temas incluirán más allá de la moral, también la política, la ciencia y el arte.

Apunta Álvarez Gómez que “Con los Mendicantes, la predicación popular alcanzó el culmen de su desarrollo y de su eficacia. Los predicadores, para la preparación de sus sermones, contaban ya con enciclopedias históricas y teológicas, con colecciones de citas bíblicas y patrísticas; con colecciones de cuentos y leyendas, e incluso de chistes. Hubo predicadores famosos como Juan de Vicenza, Venturino de Bérghamo, Bernardino de Siena, Bernardino de Feltre, Vicente Ferrer, Girolamo Savonarola, que congregaron en torno de sí a muchedumbres incalculables.”²⁴⁸

Los mendicantes por otra parte, alcanzaron presencia en las aulas universitarias y sus méritos en la formación de alumnos y producción de grandes obras, tanto en filosofía como en teología y ciencias experimentales, marcaron una etapa en la cultura occidental. Son dignos de resaltar las escuelas filosófico-teológicas dentro del ambiente escolástico. El Tomismo, de origen dominico, comprendido en la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino, fue preferida como corriente cultural de la Iglesia oficial. El franciscanismo con dificultad alcanzó también una posición teológica respetable. San Buenaventura, franciscano, es lo que santo Tomás en el dominicanismo. Los principales exponentes franciscanos, sin duda son Duns Escoto y Guillermo de Ockam. Los Agustinos y los Carmelitas crearon también sus propias escuelas.

²⁴⁸ Jesús Álvarez Gómez, *op. cit.*, p. 286.

Otra característica de los Mendicantes fue la pobreza comunitaria, que implicaba “el tener que pedir limosna de puerta en puerta, aunque no fuese éste el único medio de subsistencia, porque contaban también con el trabajo de las propias manos, especialmente los franciscanos.”²⁴⁹ La influencia de los predicadores pobres e itinerantes contribuyó para la formación de una nueva religiosidad fundada en el evangelio, primeramente en Europa y luego en América.

Sería difícil entender el papel que desempeñaron las órdenes religiosas en la Nueva España, sin tener en cuenta los antecedentes que hemos señalado. La experiencia en el aspecto de la predicación adquirida a través de los años les capacitaba para sopesar los moldes de evangelización practicados en el viejo continente, los que en su caso tendrían que revisar frente a la otra realidad que ofrecía el Nuevo Mundo, para que funcionaran adecuadamente. Desde luego, como era de esperarse, no tendrían que combatir contra la herejía como en Europa, el adoctrinamiento de los pobladores de las tierras descubiertas tomaría rutas diferentes para desterrar lo que ellos llamarían insistentemente, idolatría.

En Europa las órdenes religiosas, por algún tiempo, desarrollaban su vida religiosa en el interior de los monasterios practicando los consejos evangélicos, mientras que los clérigos de las parroquias atendían la vida de los parroquianos en las iglesias bautismales o capillas, proporcionando la instrucción cristiana y cuidando la conducta moral de sus fieles por medio de la predicación y la confesión. Ante el sacerdote de la parroquia se desenvolvían los actos más importantes de la vida de los fieles, que iniciaban con su nacimiento y terminaban con su muerte.²⁵⁰

Esa estructura –monasterio y parroquia– que pudiéramos considerar como tradicional de la vida cristiana se modificó paulatinamente. En el siglo XIII ya los franciscanos y los dominicos habían modificado su estilo de vida. Indudablemente la rotura produjo cambios en la vida de los religiosos que incidió en el esquema parroquial pues la vida de la parroquia, hasta cierto punto, fue desequilibrada por la incursión de los religiosos en el cuidado pastoral de los fieles. En 1220 el papa Honorio III encomendó a los dominicos el cuidado de los fieles y a partir de 1224 les permitió a los franciscanos celebrar misas en sus oratorios.

Cuando los religiosos se pasaron de la zona rural y se instalaron también en el interior de las ciudades, con las iglesias abiertas al público, surgieron las rivalidades con los sacerdotes diocesanos pues éstos hasta entonces habían considerado esa actividad como campo propio. A mediados del siglo XIII ya se había consolidado una nueva estructura pastoral muy diferente de la parroquial. Por una parte, la diferencia surgía del ámbito territorial de acción, ya que las parroquias tenían una circunscripción territorial delimitada, señalada por el obispo o por un patrón laical, mientras que la actividad de los religiosos se centraba en los conventos, independientemente de su ubicación, sin ninguna relación con la

²⁴⁹ *Op. cit.*, p. 293.

²⁵⁰ Francisco Morales, “Las órdenes religiosas en la historia” en *Religiones y Sociedad* No. 7, México, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de asuntos religiosos, 1999. p. 30.

organización territorial de las parroquias y Obispos. Por otra parte, los sacerdotes de las parroquias estaban sujetos a la autoridad inmediata del obispo, no así los religiosos que reconocían directamente la autoridad del papa.²⁵¹

Los Franciscanos

Volviendo a las Órdenes Mendicantes, nos interesa esbozar los rasgos de la orden franciscana de manera particular, porque Maturino Gilberti pertenecía a aquella orden y también porque fueron los franciscanos quienes iniciaron en forma sistemática la evangelización en la Nueva España. Su fundador, Francisco de Asís, nació a finales de 1181 o principios de 1182 en Asís y el 3 de octubre de 1224 murió en el convento de la Porciúncula, en Asís, a los 44 años de edad. Un año antes, 1223, su orden había sido aprobada.²⁵²

Después de la muerte de san Francisco el papa Gregorio IX optó por institucionalizar la Orden. Se pronunció porque los Hermanos Menores se constituyeran en una Orden bien estructurada con casas e iglesias donde ejercer el ministerio sacerdotal, ese estado implicaba el privilegio de la exención, que luego llegó. La clericalización se hace obligatoria por las bulas de Gregorio IX (1239, 1241) y de Inocencio IV (1245) en las que se dispone que “ninguno sea recibido en la Orden, a menos que sea clérigo y con suficiente conocimiento de Gramática o de Lógica, y si es lego, de tal condición que su entrada produzca mucha edificación en el clero y en el pueblo”.²⁵³

La evolución y el crecimiento de la Orden eran inevitables. Hubo disensiones en el interior y se formaron dos grupos: los rigoristas o espirituales y los moderados.²⁵⁴ En cuanto al crecimiento, la rama principal de los franciscanos, la de los observantes, a mediados del siglo XV contaba con más de veinte mil miembros.²⁵⁵

Los Hermanos Menores en España

En el Capítulo de las Esteras celebrado en 1217 se decretó la fundación de la Provincia de España. En el mismo año fray Bernardo de Quintavalle llegó a España al frente de un buen número de hermanos, pero se sabe poco de su actividad fundacional. Después del Capítulo de 1219 san Francisco envió una segunda expedición dirigida por fray Juan Parente, primer ministro provincial en España y ministro general de la Orden una vez muerto san Francisco. Las fundaciones se sucedieron con rapidez: Zaragoza, Burgos, Santiago de Compostela, Toledo y en

²⁵¹ *Op. cit.*, p. 31.

²⁵² Ludwig Hertling, S.I., *op. cit.*, pp. 212-217; Jesús Álvarez Gómez, pone como fecha de la muerte de San Francisco el año 1226, *op. cit.* p. 323.

²⁵³ Jesús Álvarez Gómez, *op. cit.*, p. 324.

²⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 324-330.

²⁵⁵ J. Jesús Gómez, “La orden religiosa de los jesuitas: La Compañía de Jesús” en *Religiones y Sociedad*, Número 7, México, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de asuntos religiosos, 1999, p. 217.

otros lugares. La actividad franciscana se orientó en dos aspectos, Santiago de Compostela como meta de peregrinación, y los musulmanes como meta de acción apostólica. En el siglo XVI se extendería su campo de acción a las tierras de América con el descubrimiento del Nuevo Mundo. De España partieron a las Indias Occidentales.

La cristianización del Nuevo Mundo

En el trabajo misional de las Indias, los papas ofrecieron inicialmente a los Órdenes Mendicantes las actividades de evangelización en colaboración con los Reyes Católicos. Estos monarcas ya desde el segundo viaje a Las Indias instruyeron a Cristóbal Colón para que trabajara en el acercamiento de los nuevos súbditos a la Santa Fe Católica.

... sus Altezas deseando que nuestra Santa Fe Católica sea aumentada é acrecentada, mandan é encargan al dicho Almirante, Visorey, é Gobernador, que por todas las vias é maneras que pudiere procure é trabaje atraer á los moradores de las dichas islas é tierra-firme, el que se conviertan á nuestra Santa Fe Católica; y para ayuda á ello sus Altezas envían allá al docto P. Fr. Buil, juntamente con otros Religiosos quel dicho Almirante consigo ha de llevar, los cuales por mano é industria de los indios que acá vinieron, procure que sean bien informados de las cosas de nuestra santa Fe,... é haga el dicho Almirante que todos los que en ella van é los que mas fueren de aquí adelante, traten muy bien é amorosamente á los dichos indios, sin que les fagan enojo alguno, procurando que tengan los unos con los otros mucha conversación é familiaridad, haciéndose las mejores obras que ser pueda; é asimismo, el dicho Almirante les dé algunas dádivas graciosamente de las cosas de sus Altezas que lleva para el rescate; é los honre mucho: é si caso fuere que alguna ó algunas personas tratasen mal á los dichos indios en cualquier manera que sea, el dicho Almirante lo castigue mucho por virtud de los poderes de sus altezas que para ello lleva...²⁵⁶

El celo por la evangelización de los pobladores de las tierras descubiertas acompañó también al conquistador Hernán Cortés. Desde que desembarcó en Ulúa, abril de 1519, anduvo acompañado del sacerdote secular, licenciado Juan Díaz y del

²⁵⁶ Luis Aznar, "Las etapas iniciales de la legislación sobre indios" en *Cuadernos Americanos* 5 Año VII, Vol. XLI septiembre–octubre, México, 1948. p. 166-167. Tomado de Instrucción del Rey é la Reina nuestros Señores para D. Cristóbal Colón... para la forma que se ha de tener en este viage que agora face por mandado de sus altezas, así en su partida é del armada que lleva, como en su camino, y después que allá sea llegado... En la "Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV" II, 77 83 , recopilación de Fernández de Navarrete; también en la "Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía", XXX, 145, distinguida por el nombre del principal de sus colectores, Torres de Mendoza; y extractada en la "Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar. Segunda serie publicada por la Real Academia de la Historia", t. 5, pp. XV–XVII.

mercedario fray Bartolomé de Olmedo quien paso a paso le encarrilaba en el orden y en la prudencia con los indios²⁵⁷

A los anteriores les siguieron los franciscanos flamencos: el lego, Pierre de Gand conocido como fray Pedro de Mura o de Gante (1476-83-1572), de sangre real, nacido probablemente en Ayghem-Saint Pierre cerca de la ciudad de Gante²⁵⁸ y los sacerdotes Johann Van den Auwera y Johann Dekkers, conocidos como fray Juan de Ahora y fray Juan de Tecto. El trío llegó el 13 de agosto de 1523, justamente dos años después de la rendición de México-Tenochtitlan, unos meses después arribarían otros doce franciscanos, frailes menores de la observancia, conocidos por la tradición como los Doce o los Doce apóstoles, quienes desembarcaron en Ulúa el 13 ó 14 de mayo de 1524 y llegaron a México el 17 ó 18 de junio del mismo año. Ellos fueron: Martín de Valencia, Francisco de Soto, Martín de Jesús o de la Coruña, Juan Suares (o mejor Juárez), Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Rivas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos.²⁵⁹

Los frailes de San Francisco ya habían pisado anteriormente tierras del Nuevo Mundo, el 15 de abril de 1502 una oleada de doce frailes había llegado a la isla Española. El padre Bartolomé de Las Casas proporciona más datos sobre la expedición en la que vino, partió de Sant Lúcar a 13 días de febrero, primer domingo de Cuaresma de 1502 y llegó a la Isla Española, entrando por el puerto de Sancto Domingo el 15 de abril de 1502. De España había salido una flota de 32 naos y navíos con 2500 hombres, de los cuales una nao se perdió con 120 pasajeros a causa de una tormenta en el mar. No dice cuántos llegaron a la Española pero sí refiere que llegó una oleada de doce frailes de San Francisco cuyos nombres no menciona pero sí el de un prelado llamado fray Alonso del Espinal.²⁶⁰ Éstos no llegaron al continente.

²⁵⁷ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 77 y 81.

²⁵⁸ José María Kobayashi, *La educación como conquista* (empresa franciscana en México), México, El Colegio de México, 1997, p. 165; Robert Ricard, *op. cit.*, p.82.

²⁵⁹ Robert Ricard, *op. cit.* p. 84.

²⁶⁰ Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. En el Tomo II capítulo III dice: "Despacharon este gobernador [Fray Nicolás de Ovando, de la orden de Alcántara, que a la sazón era comendador de Lares] los reyes de la ciudad de Granada, donde la corte a la sazón estaba. Hízose una flota de 32 naos y navíos, entre chicos y grandes. [La gente que se embarcó llegaron a 2,500 hombres; muchos entre ellos, y los más, eran personas nobles, caballeros y principales. Vino Antonio de Torres, hermano del ama del príncipe D. Juan, de quien arriba hemos hablado, por capitán general, el cual había de venir e ir siempre por capitán de todas las flotas. Vinieron con él 12 frailes de sant Francisco, personas religiosas, y trajeron un perlado, llamado fray Alonso del Espinal, varón religioso y persona venerable, y entonces vino acá la orden de Sant Francisco para poblar de propósito]. p. 214.

Años después del arribo de los frailes de San Francisco a Nueva España,²⁶¹ los dominicos o los de la Orden de Predicadores entraron a la ciudad de México-Tenochtitlan entre junio y julio de 1526. En cambio, los agustinos llegaron a la Nueva España el 22 de mayo de 1533, casi nueve años después que los franciscanos y casi siete después de los dominicos.²⁶² Los jesuitas llegaron medio siglo después, el 8 de septiembre de 1572 desembarcaron en Veracruz los primeros 15 jesuitas españoles.²⁶³

Los mendicantes y sus privilegios en Nueva España

En el Nuevo Mundo la actividad de los sacerdotes religiosos se asimiló a la que ejercían los sacerdotes seculares en el Viejo Mundo, aunque no del todo. Las parroquias representaban un “beneficio” (derechos y emolumentos) para los clérigos que las atendían en Europa, en cambio, en la Nueva España, los centros religiosos que administraban los religiosos no podían tener el mismo carácter de “parroquia-beneficio” porque los religiosos hacían voto de pobreza y esta promesa les impedía tener “beneficios”. En tal virtud, a la administración de los religiosos se le dio el nombre de “doctrina” o también “parroquia” pero con la modalidad señalada.

El breve *Exponi nobis fecisti* conocido también como la bula *Omnimoda*

El papa Adriano VI completaba las disposiciones de su antecesor León X con el breve *Exponi nobis fecisti* de nueve de mayo de 1522 dirigido a Carlos V. El papa concedía a los religiosos de todas las Órdenes Mendicantes la oportunidad de ir a las Indias con fines apostólicos, previa licencia de sus respectivos preladados, otorgando amplias facultades para desempeñar el trabajo misional entre los infieles. A la vez daba al emperador y a su Consejo la amplia facultad de seleccionar, aprobar y organizar las expediciones misioneras. Decía el pontífice:

*Omnimodam auctoritatem nostram in utroque foro habeant, tantum quantum ipsi,... judicaverint opportunam et expedientem pro conversione dictorum Indorum et manutentione ac profectu illorum et aliorum praefatorum in fide Catholica et obedientia S. R. E. et quod praefata auctoritas extendatur etiam quoad omnes actus Episcopales exercendos, qui non requirunt Ordinem Episcopalem, donec per Sedem Apostolicam aliud fuerint ordinatum.*²⁶⁴

²⁶¹ Eugenio Martín Torres, “La orden de los dominicos en México, siglos XVI y XVII” en *Religiones y Sociedad*, Número 7. Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de asuntos religiosos, México, 1999, p. 67.

²⁶² Roberto Jaramillo Escutia, “La Orden de San Agustín en México”, en *Religiones y Sociedad*, Número 7, México, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de asuntos religiosos, 1999, p. 111.

²⁶³ J. Jesús Gómez, *op. cit.* p.143.

²⁶⁴ Alberto Carrillo Cázares, *Vasco de Quiroga: La Pasión por el Derecho El Pleito con la Orden de San Agustín (1558-1562)*, Estudio y edición documental de Alberto Carrillo Cázares, 2 volúmenes, México, El Colegio de Michoacán - Arquidiócesis de Morelia - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo Instituto de Investigaciones Históricas, 2003. El texto completo en latín y su traducción se encuentran, respectivamente, vol. II, pp. 543-545 y 989-991.

Pedro Torres “Vicisitudes de la ‘Omnimoda’ de Adriano VI en el aspecto de sus insignes privilegios en la labor misional de Indias” en *Missionalia Hispanica* 3 (1946), pp 7-52.

Que tengan nuestra total autoridad en ambos foros, tanta cuanto ellos... juzgarán oportuna y conveniente para la conversión de los dichos indios, y para el mantenimiento y el progreso de ellos y de otros, ya citados, en la fe católica y obediencia a la Santa Romana Iglesia, y que la citada autoridad se extienda también al ejercicio de todos los actos episcopales, que no requieren orden episcopal, hasta que otra cosa fuere ordenada por la Sede Apostólica.²⁶⁵

El papa otorgaba a los franciscanos y a los religiosos de las otras órdenes mendicantes su autoridad apostólica, en dondequiera que no hubiera obispos o se hallaran éstos a más de dos jornadas de distancia, salvo en aquello que exigiera la consagración episcopal, para cuanto les pareciera necesario para la conversión de los indios.²⁶⁶

Clemente VII confirmaría en un breve dado en Bolonia el 8 de marzo de 1533 a los franciscanos y dominicos los privilegios concedidos por Adriano VI. Y dos años después, la limitación de actuar fuera de dos dietas (jornadas) establecida en la *Omnimoda* fue suprimida por el papa Paulo III, por el breve *Alias felicis* del 15 de febrero de 1535, pero con una restricción: “si los obispos dan su consentimiento”.

La concesión a los religiosos daría pie con el tiempo a la disputa de jurisdicciones entre los distintos actores de la Iglesia indiana. Privilegios de los religiosos y derechos que reclamaban los obispos, produjeron relaciones de tensión entre la jerarquía y las órdenes religiosas.

Los obispos reclamaron su lugar al sentirse incómodos frente a los privilegios de los religiosos pues éstos escapaban de su jurisdicción, lo que implicaba naturalmente una disminución de su poder. El 30 de noviembre de 1537 con motivo de la consagración de los obispos de Oaxaca y Guatemala por el de México, solicitaron al emperador, el establecimiento de una delegación de la Sede Apostólica por las distancias en que se encontraban. Pidieron también que se reglamentara a los frailes

porque es mucho inconveniente y detrimento de la dignidad obispal que vean estos naturales que los frailes tengan más poder que los obispos, antes convendría que ellos, si alguno han de tener, lo tengan de los obispos; V. M. lo mande remediar como mejor convenga que públicamente lo dicen que pueden más que nosotros, y así se atreven a dispensar lo que nos no osamos, y lo predicán y publican que ellos pueden y no nosotros; y si enviamos visitadores, dicen que no podemos los obispos subdelegar, y que a ellos da el Papa plenaria autoridad...²⁶⁷

La inconformidad de los obispos se hizo sentir en la junta eclesiástica de 1539, cuando los obispos, Zumárraga de México, Juan López de Zárate de Oaxaca y Vasco de Quiroga de Michoacán, afirmaron que la *Omnimoda* ya no tenía aplicación

²⁶⁵ Traducción de Roberto Jaramillo E.

²⁶⁶ Robert Ricard, *op. cit.*, p. 84.

²⁶⁷ J. García Icazbalceta, *Fr. Juan de Zumárraga*, 117 ss. Citado por Pedro Torres, *op. cit.* pág. 15.

dado que ésta tendría aplicación en tanto no hubiera obispos y por otras razones.²⁶⁸ En relación a la actuación dentro de los límites de las dos dietas y a los casos de los matrimonios declararon:

Decimos y declaramos...que este beneplácito y consentimiento de los obispos ni voluntad, no lo damos ni prestamos, ni es nuestra voluntad de le dar ni prestar a los dichos religiosos generalmente, en cuanto al dispensar; sino que nos lo remitan cuando el caso se ofreciere, etc.

Al parecer, los religiosos no cruzaron los brazos, y los obispos tuvieron que responder que no era su intención perjudicar sus privilegios y que darían poder a los que designaran los prelados de las Religiones.²⁶⁹ Da la impresión que todos quedaron conformes y en armonía.

En el primer Concilio Provincial mexicano en 1555, aparecerían otra vez las contradicciones de ambos cleros. Se limitaron las acciones de los frailes: no podrían confesar, ni edificar monasterios sin tener permiso del ordinario (obispo). Tampoco casar consanguíneos bajo pena de multa de cien pesos. Los indígenas también quedaron obligados a pagar diezmos, a lo que se oponían los frailes. Por otra parte la jerarquía se consolidaba y con ella la secularización de las doctrinas o parroquias siguiendo los ya perceptibles lineamientos del Concilio de Trento (1545-1563). Señala Torres que “en vez de fundar doctrinas para los clérigos en los lugares aún no evangelizados, se pretendió que los religiosos abandonasen las que poseían, edificadas y cultivadas a su costa, y se retirasen a sus conventos dejándolas en manos del clero secular, conforme el número de sacerdotes fuera siendo suficiente.”²⁷⁰ Se aducía la razón de que los regulares no estaban llamados para la cura de almas.

En el fondo, la secularización de las parroquias o doctrinas atendidas por los religiosos representaba un duro golpe para ellos, aunque por otra parte, también

²⁶⁸ Pedro Torres, *op. cit.* pp.18-19. Dice: “Según los obispos: 1º. Se había seguido “Mucha confusión” de la opinión de algunos religiosos que pretendían tener mayor autoridad que los obispos; 2º. Los privilegios en que los frailes se fundaban para ello, eran los breves de León X (*Alias felicis*, 25 de abril 1521, a favor de Fr. Juan de Clapión y Fr. Francisco de Quiñones) y el de Adriano VI; 3º. Pero esos privilegios tenían valor solamente “en ausencia de los obispos y sus oficiales y fuera de las dos dietas”. 4º. Los obispos tenían, a su vez, un breve de Clemente VII conseguido por Fr. Domingo de Betanzos, por el cual se les concedían a ellos “todos los casos del Papa y los privilegios de las Órdenes Mendicantes aunque tuvieran mayores gracias que los obispos”. 5º. Los privilegios en que se fundaban los frailes tenían valor, según cláusulas de los mismos documentos, mientras la S. Sede no mandara otra cosa; ahora bien, ya había diversas concesiones pontificias posteriores: a) en primer lugar un breve de Paulo III por el que se disponía que los religiosos tuvieran “la tal autoridad si de los tales privilegios estuvieren en uso hasta (léase desde) 30 años”; b) además, otro breve del mismo Paulo III conseguido por Fr. Bernardino de Minaya y mandado observar por el Rey, que parecía revocar todos los anteriores “por ser el postrero y *hacer legados a los obispos* a cada uno en su obispado”, y no a los religiosos, “en los casos en él contenidos”. 6º. Por lo demás, todos los privilegios de los religiosos habían sido ya sometidos al beneplácito de los obispos.”

²⁶⁹ *Op. cit.*, Reproduce una cita de García Icazbalceta. p. 21.

²⁷⁰ *Op. cit.*, p. 23.

resultaba legítima la reclamación del clero secular para atender la cura de almas, como su vocación natural. Una especie de suplencia o interinato –diríamos actualmente– en este campo había terminado por la consolidación del episcopado y por el aumento del clero secular, considerándose suficiente para proporcionar la atención y los servicios requeridos.

El desplazamiento del clero regular de la cura de almas que establecía el Primer Concilio mexicano –aunque en el mismo se presentaba la colaboración de los religiosos en la organización de la iglesia a base del clero secular– provocó la reacción de los religiosos y logró entre los mendicantes afrontar en una causa común, la defensa de sus privilegios y de las doctrinas o parroquias.

Llamado al rey y al papa

Las Órdenes presentaban los breves de León X y de Adriano VI y apelaron al rey como patrono de la conversión de los indios. El rey hizo suya la causa y respondió al llamado con dos cédulas, la primera del 30 de marzo de 1557 y la otra del mismo mes, despachada el mes siguiente. Con la primera el Rey se dirigía a los obispos de México, Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca, Nueva Galicia, Chiapas y Guatemala, encargándoles no hacer novedad alguna y guardar los privilegios y exenciones a las órdenes religiosas. Con la segunda, se ordenaba al virrey para que los frailes pudieran edificar monasterios sin licencia del ordinario.²⁷¹

Del lado pontificio las Órdenes obtuvieron también dos breves de Paulo IV, en 1555 para los franciscanos y un año después para los dominicos. El papa confirmaba y ampliaba los privilegios, ordenando la interpretación más favorable a ellas, revocando a la vez los decretos y estatutos contrarios a los privilegios.²⁷² La determinación pontificia permitió a fray Juan de Focher, distinguido jurista franciscano, hacer comentarios sobre la *Omnimoda*, naturalmente en sentido favorable a las órdenes religiosas, lo cual no quitaba en el terreno de los hechos las dificultades que había entre regulares y seculares.

Las tres Órdenes Mendicantes resolvieron a fines de 1561 enviar procuradores a España para defender sus privilegios. Fray Francisco de Bustamante, por los franciscanos; fray Pedro de la Peña, por los dominicos y fray Agustín de Coruña, por los agustinos.²⁷³ Partieron a principios de 1562 acompañados de fray Alonso de la Veracruz que marchaba a la Península acusado ante la Corona y la Inquisición por el arzobispo Montúfar, por su obra sobre los diezmos.²⁷⁴ Hechos imprevistos dificultaron la misión una vez que llegaron a España,

²⁷¹ *Op. cit.*, p. 25.

²⁷² *Op. cit.*, p. 26. En la nota 56 señala: “Para los franciscanos, cf. Wadding, O.F.M., *Annales Minorum*, XIX, Quaracchi 1931, 563; para los dominicos, Ripoll-Bremond, *Bullarium*, V, 46-48. Además, Morelli, *Fasti*, 190-192; Hernández, I, 394.”

²⁷³ J. García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del s. XVI*, p. 82 ss. Citado por Pedro Torres, *op. cit.*, p. 30. Se trata de Agustín de Coruña del Conde, Burgos, y no de la Gallega, La Coruña. (Comentario personal de Roberto Jaramillo.)

²⁷⁴ Comentario personal de Roberto Jaramillo.

fray Bustamante falleció y los otros dos fueron propuestos para obispos de Quito y Popayán, respectivamente. Quedando solo Alonso de Veracruz.²⁷⁵

Los clérigos seculares también hacían esfuerzos para conseguir sus objetivos. Por otra parte, el Concilio de Trento sometía a la jurisdicción de los obispos la cura de almas, lo que sin duda ponía en aprietos a los mendicantes.

De nueva cuenta, los religiosos con Veracruz apelaron al rey con el fin de pedirle que obtuviera del papa una excepción para la aplicación de los decretos conciliares para los religiosos de América. El rey Felipe II obtuvo del papa Pío V el breve *Exponi nobis* expedido el 24 de marzo de 1567, obsequiando la petición a favor de los religiosos de América. Además el papa ordenaba que los obispos no innovaran nada en los lugares donde los religiosos tuvieran cura de almas.²⁷⁶

Reversiones y revocación

El sucesor de Pío V, el papa Gregorio XIII, revocó las constituciones concedidas por su antecesor a las órdenes mendicantes, con la bula *In tanta rerum* expedida el 1º de marzo de 1573, en todo lo que se opusieran a los decretos conciliares de Trento. Al parecer los religiosos no se consideraron sujetos de la revocación lo que movió a los obispos notificarles tal revocación con un decreto de fecha 22 de julio de 1585, en el Tercer Concilio Provincial.²⁷⁷ Los provinciales de los mendicantes adujeron tener duda razonable sobre la aplicación y pidieron consultar a Roma. El rey intervino de nueva cuenta en favor de los religiosos con la declaración de que se mantuviera el breve de Pío V, mediante cédulas de 25 de mayo y 1º de junio de 1586.²⁷⁸

No obstante la revocación de Gregorio XIII, resurge el breve de Pío V con la confirmación dada por Gregorio XIV, el 16 de septiembre de 1591. A pesar de esa decisión, los obispos siguieron recurriendo a Roma para reducir a los regulares a las decisiones del Concilio de Trento en la cura de almas, hasta que finalmente en 1623 Gregorio XV revocó definitivamente los privilegios de las Órdenes mendicantes contrarias al Concilio, por la bula *Inscritabili* de 5 de febrero del mencionado año. Sin embargo, los problemas por cuestiones de jurisdicción subsistieron en alguna forma hasta 1751 cuando Benedicto XIV secularizó definitivamente las parroquias.²⁷⁹ Para entonces a la Corona ya no le interesa porque había dictado la orden de secularizar las doctrinas.

Las vicisitudes de la *Omnímoda* sirven para valorar la tensión en la que Gilberti se vio envuelto –como veremos más adelante– cuando trató de divulgar su obra principal el *Dialogo*.

²⁷⁵ Pedro Torres, *op. cit.*, p. 30.

²⁷⁶ *Op. cit.*, pp. 30-31.

²⁷⁷ *Op. cit.*, p. 35, citando a Cuevas, *Historia*, II, 174.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Op. cit.*, pp. 38-39 y 42.

En el estira y afloja entre obispos y religiosos, en el que aparentemente los indios de América constituían el objeto de las luchas, ellos nada o poco sabían de los problemas jurisdiccionales. Difícilmente podrían ser tomados en cuenta, pues los conflictos se daban entre las élites religiosas cuyos integrantes procedían de Europa. Perder o ceder en el terreno del poder, significaba en aquel tiempo una afectación irreparable. Sin embargo, los pobladores de las tierras conquistadas, ofrecían un campo abierto para los de buena voluntad. El retorno al modelo de Iglesia primitiva se ofrecía como utopía y parecía estar al alcance de los evangelizadores. El primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga no fue ajeno a este espíritu con su proyecto personal de los pueblos hospitales, Santa Fe.²⁸⁰

Hemos presentado el escenario –más que estático, muy dinámico– en el cual nuestros actores principales se movían. Tiempos de relativa calma pero también de franca hostilidad en momentos. En este ambiente vamos a dibujar la personalidad de nuestros personajes centrales, Maturino Gilberti y Vasco de Quiroga. Posteriormente señalaremos los puntos de la litis en la que ambos se enfrentaron, así como las actuaciones de los representantes de la Inquisición y, finalmente, la normatividad que reflejan las actuaciones del juicio.

II.- Los actores del conflicto Gilberti-Quiroga

Haremos un esbozo de la personalidad de los principales actores –Gilberti y Quiroga– a partir de su nacionalidad y de sus antecedentes culturales. Daremos, en primer término, los escasos datos personales que tenemos de Maturino Gilberti, tomados en gran parte de los que ha recabado J. Benedict Warren, para proporcionar después los del obispo Vasco de Quiroga, y concluir con los de sus dos clérigos, Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda.

1.- Gilberti

Por su origen, Gilberti era francés, nació en la ciudad de Poitiers, Francia, en 1507 ó 1508. Estudió artes y teología en la universidad de Tolosa. Se ordenó sacerdote en 1531. Su preparación religiosa le venía de la orden franciscana.

La Orden Mendicante de los Hermanos Menores, desde su fundación tenía como meta la práctica de la pobreza, la predicación itinerante y la obediencia a la Iglesia como ya se dijo antes. Esta Orden en la época cuando nace nuestro fraile ya tenía centros de preparación para sus novicios y futuros predicadores. Es obvio

²⁸⁰ J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga y sus pueblos-Hospitales de Santa Fe*, México, Editorial Universitaria, Morelia, Michoacán, 1990. “Estas tres exigencias –cuidar del necesitado, introducir a los nativos en un modo civilizado de vida e instruir a los paganos en la fe católica– fueron los motivos que guiaron a Quiroga para fundar los pueblos-hospitales de Sante Fe.” p. 36. “Quiroga encontró mucho qué admirar en los indios. Le atraían sus naturales y sencillas virtudes –humildad, obediencia, pobreza, desprecio del mundo y falta de interés en el vestido. Para él, eran como los apóstoles que iban casi descalzos, con el cabello largo y sin cubrirse la cabeza, en fin, eran como una tabula rasa y como una muy suave cera lista para recibir cualquier impresión.” p. 37.

pensar que Gilberti se educó dentro de la tradición de la Orden y de las normas que se habían acuñado a través de los años. El ideal franciscano para la educación de sus miembros se perfiló poco a poco también.

El ideal de la educación de los Hermanos Menores

El ideal franciscano de educación para los miembros de la Orden lo vemos ya perfilado en las Reglas que preparó su fundador. Celano, uno de los biógrafos de san Francisco, esboza las características de la forma de vida de la hermandad en los primeros tiempos: “Caridad y unión fraternas, obediencia, pobreza, trabajo como forma de santificación, de subsistencia y ejemplo, espíritu de oración, paciencia, recato en las acciones y en las palabras, limpieza de corazón.” Sin duda que este ideal fue mantenido e inculcado a través del tiempo en los educandos que ingresaban a la Orden.²⁸¹

Una vez que recibían la preparación para la predicación y se consideraban aptos para ejercer el oficio de predicador, debían también observar determinadas normas disciplinarias conjuntamente con las de la retórica de aquel tiempo. Estos requerimientos se disponen en el Capítulo IV “Los Predicadores”, de la Segunda Regla o Regla Bulada, aprobada en 1223, que dicen:

- 1.- Los hermanos no prediquen en la diócesis de un obispo cuando éste se lo haya prohibido.
- 2.- Y ninguno de los hermanos se atreva absolutamente a predicar al pueblo si no ha sido examinado y aprobado por el ministro general de esta fraternidad, y éste no le ha concedido el oficio de la predicación.
- 3.- Amonesto además y exhorto a estos mismos hermanos a que, cuando predicen, sean ponderadas y limpias sus expresiones [P. 11, 7; 17, 31],
- 4.- Para provecho y edificación del pueblo, pregonando los vicios y las virtudes, la pena y la gloria, con brevedad de lenguaje, porque palabra sumaria hizo el Señor sobre la tierra [Rm 9, 28]²⁸²

Estas disposiciones fueran interpretadas por los hermanos para aplicarlas eficazmente, san Buenaventura, por ejemplo, refiriéndose a la primera, consideró que mientras no hubiera una prohibición expresa del obispo, se entendía que había autorización para predicar dentro de su diócesis.

El oficio de predicar implicaba una ardua preparación en el conocimiento de las ciencias, como la filosofía, teología y Sagrada Escritura, que naturalmente requería de buen tiempo. Por otra parte, los jóvenes candidatos a ingresar a la Orden, según fray Diego Murillo, debían poseer las cualidades que señala el Libro de Daniel (1,3-5) respecto de los jóvenes que asistirían en palacio ante el rey Nabucodonosor. Esas condiciones las traslada a las circunstancias de la Orden, que los Capítulos y las Constituciones fueron reglamentando a través de los años. En

²⁸¹ Félix Herrero Salgado, *La Oratoria Sagrada en los siglos XVI y XVII. II Predicadores Dominicos y Franciscanos*, Madrid, Ed. Fundación Universitaria Española, 1998, p. 417.

²⁸² *Op. cit.*, p. 438.

síntesis son:

Limpieza de linaje: la buena sangre suele despertar buenos deseos y la consideración del linaje suele retraer de muchas cosas ilícitas; por el contrario, acaece algunas veces que con la bajeza de la sangre se pega la de las costumbres.

Mozos sin mancha y defecto alguno: en diciendo “mozos” se excluyen a los viejos que “habiendo dado la flor al mundo, quieren dar las heces a Dios”; jóvenes pero de buen juicio, y alguna experiencia, sanos y fuertes.

De buen talle y hermosos de rostro: porque según Boecio “es menos estimada la ciencia, la virtud y aun la religión en los que son notablemente deformes”.

Enseñados de toda sabiduría: los que toman el hábito para el coro sepan leer expedita, clara y distintamente la lengua latina, porque después difícilmente lo aprenderán.

Cautos en la ciencia y enseñados de toda disciplina: porque la gracia perfecciona la naturaleza, pero no la muda. “Todo esto se puede echar de ver en el modo de discurrir, en la madurez de responder y en las gesticulaciones del rostro y movimientos del cuerpo”²⁸³

Cuando las exigencias se levantaron “la Orden se hizo refugio de sujetos indeseables, flojos, vagos, indisciplinados, con el consiguiente peligro de la observancia de la Regla y de las santas costumbres.”²⁸⁴

Si bien es cierto que entre los franciscanos hubo tiempos en los que la ciencia no estuvo en primer orden, también es cierto que una vez superadas esas etapas, los jóvenes que ingresaban a la Orden seguían el plan de estudios que los franciscanos aplicaban en sus colegios, heredado del medioevo que ofrecía dos posibilidades:

Si la Sagrada Escritura se estudiaba por el método positivo, al estudiante le era suficiente el estudio de la gramática y el dominio de la lengua latina para acceder a la teología; o sea, que el joven novicio, al que se le suponía el conocimiento de la gramática, terminado su noviciado, iniciaba los estudios de teología. Empero, los colegios que estudiaban la Escritura por el método escolástico-especulativo exigían al futuro teólogo cursar gramática, retórica y dialéctica, o sea el *trivium*, antes de abordar la teología; así es como se fue dando entrada a los estudios de filosofía escolástica en los estudios provinciales y generales.

Los estudios de filosofía duraban tres cursos, los de teología tres o cuatro; a los frailes que iban a dedicarse a la predicación y al confesionario se les exigía, además, un curso de teología moral; el curso completo requería una duración de tres años. En algunos conventos los lectores de teología moral debían explicar temas canónico-morales a toda la comunidad; a estas explicaciones estaban obligados a asistir todos los sacerdotes, en especial los jóvenes.²⁸⁵

²⁸³ *Op. cit.*, p. 527.

²⁸⁴ *Op. cit.*, p. 528.

²⁸⁵ *Op. cit.*, p. 532.

Como fruto de los centros de estudio, surgieron eminentes predicadores que escribieron tratados de oratoria para orientar a sus hermanos, tales como: el *Modus concionandi* de fray Diego de Estrella y la *Rhetorica Ecclesiastica* de fray Luis de Granada. Ambos aparecieron en 1576, pero ello no significa que antes no hubiera una tradición de preparación para el ejercicio de la predicación en la que Gilberti abrevó seguramente. Los autores indican las cualidades que debe tener el predicador y lo que debe enseñar. El predicador debe ser virtuoso, armado de fortaleza y paciencia. Debe ser también hombre de estudio y no remitir todo a la oración. En la práctica debe contar con todos los estudios ya que es intérprete de la Escritura divina y para interpretarla correctamente es necesario ser hombre de ciencia, docto, artista, teólogo, con conocimientos de historia y de oficios para no decir impropiedades. Con estos conocimientos el predicador puede ejercer su oficio con la obligación fundamental de enseñar, deleitar y mover.²⁸⁶

Este panorama educativo trazado de manera muy general, en el que pudo estar inmerso Gilberti como estudiante, nos da idea de su preparación académica adquirida en Europa. Con precisión no sabemos más allá de lo que él dice de sí mismo. Que estudió artes y teología en la Universidad de Tolosa, Francia, de la que también fue profesor.²⁸⁷ Si esta información la comparamos con el plan de estudios señalado anteriormente, el cual estuvo vigente aún durante los años de la celebración del Concilio de Trento, cuando Gilberti ya se encontraba en Nueva España, es posible que hubiera estudiado el *Trivium*: gramática, retórica y dialéctica para poder cursar Teología. Lo que significa tres o cuatro cursos de Teología. Amen de que en Nueva España estando en Michoacán, predicaba, confesaba y enseñaba, lo cual requería haber estudiado también teología moral, según el plan de estudios referido. No tenemos constancia de que obtuvo títulos o reconocimientos respecto de estudios sobre Sagradas Escrituras, sin embargo, de los hechos y del manejo e interpretación que hace de los textos bíblicos en la redacción del *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, refleja más que suficiente conocimiento bíblico.

²⁸⁶ *Op. cit.*, pp. 538-531. Cita a fray Diego de Estrella: "que sepa otras ciencias y que sea docto, porque los que sin Artes y Teología escolástica se han atrevido a declarar la Escritura divina han caído en muchos errores. Y así es menester que el predicador sea artista y teólogo y sepa de historias. Y pues es orador delante del pueblo, que tenga retórica natural y adquisita, y que sepa muchas cosas humanas y de oficios y propiedades y de cosas de acá para inventar comparaciones y no decir impropiedades hablando de cosas de caza o guerra o oficio o navegación, o de oficios mecánicos o instrumentos dellos, porque no se rían los que saben aquellos oficios oyendo impropiedades. Porque mal podrá representar la tormenta del mar que los Apóstoles padecieron si no sabe qué cosa es amainar y bomba y gobernalle *et similia* (12-13)". p. 540.

²⁸⁷ Ma. Cristina de Salas Murillo, proporciona este dato en *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología, Volumen II, Pamplona, Edición dirigida por Josep-Ignaci Saranyana *et al*, Universidad de Navarra, 1990, p. 1507. Asimismo señala como fuente a M. Castro y Castro, *Lenguas indígenas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI*, publicado en *Actas del II Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (s. XVI)*, editado por Paulino Castañeda, Madrid, Deimos, 1988, pp. 619-620.

Para ampliar el conocimiento de la personalidad de Gilberti, hace falta conocer también su aspecto familiar. Es posible que nuestro fraile haya tenido algún pariente que siguió el ministerio sacerdotal o la vida religiosa. Un obispo de Vicenza, Italia, de nombre Juan Mateo Gilberti, es señalado como celoso reformador de la Iglesia mucho antes del Concilio de Trento.²⁸⁸ ¿Por el apellido Gilberti existirá alguna relación entre el fraile y el obispo? Por el momento no lo sabemos.

Gilberti en la Nueva España

En 1542, cincuenta años después del primer viaje de Cristóbal Colón y veinte después que los españoles llegaron a Michoacán, 1521-1522, arribó a la Nueva España Maturino Gilberti en compañía de otros siete franciscanos encabezados por fray Jacobo de Testera. Los frailes hicieron la travesía de Sevilla a Veracruz en el navío “La Trinidad” bajo el mando del capitán Francisco Sánchez.²⁸⁹ Respecto del número de franciscanos hay otra referencia que señala nueve, en vez de siete, y conducidos por fray Francisco de Bustamante.²⁹⁰ De Veracruz se trasladaron a México y, según fray Alonso de la Rea, Gilberti marchó directamente a Michoacán.²⁹¹ Mientras que otro autor señala que “se incorporó a la provincia del Santo Evangelio, de la que más tarde se pasó a la de Michoacán, en la que fue Custodio hacia 1570”.²⁹² Fue guardián²⁹³ del convento de Zinapécuaro. Y murió en Tzintzuntzan el 3 de octubre de 1585.

El grupo contaba también con fray Jacobo Daciano, hijo de la familia real de Dinamarca, quien había sido provincial de la provincia franciscana de Dinamarca²⁹⁴ y doce años después de su arribo sería elegido custodio de la Custodia de san Pedro y san Pablo de Michoacán y Nueva Galicia para el trienio de 1554 a 1557.²⁹⁵ Muy

²⁸⁸ Ludwig Hertling, S.I., *op. cit.*, p. 335.

²⁸⁹ Robert Ricard, *op. cit.*, p. 73.

²⁹⁰ Ma. Cristina de Salas Murillo, proporciona este dato en *op. cit.*, p. 1507. Asimismo señala como fuente a M. Castro y Castro, *op. cit.*, pp. 619-620.

²⁹¹ Fray Alonso de la Rea, *Crónica de la Orden de N. Seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, Edición y estudio introductorio de Patricia Escandón, México, El Colegio de Michoacán – Fideicomiso Teixidor, 1996, p. 130; J. Benedict Warren, “Introducción” en *Arte de la Lengua de Michuacan* compilada por Fray Maturino Gilberti, p. XIII.

²⁹² M. Castro y Castro, citado por Ma. Cristina de Salas Murillo en *op. cit.*, p. 1507; Patricia Escandón, Ed. Fray Alonso de la Rea, *op. cit.*, hace mención de una nota marginal que está en la edición de 1882, en la cual se señala que fray Maturino Gilberti estuvo en la ciudad de México, p. 130, nota 101.

²⁹³ Dagmar Bechtloff, *Las Cofradías en Michoacán Durante la Época de la Colonia*, La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural, Versión al español de Joaquín Francisco Zaballa Omaña, México, El Colegio de Michoacán – El Colegio Mexiquense, 1996. La organización de la orden franciscana estaba y está: “A la cabeza... el general de la orden. Sus monasterios están agrupados, según sus posiciones geográficas, en **provincias**, a las que siguen las **custodias** o misiones fijas con algunas casas (monasterios). Dependiendo directamente de una custodia están varios monasterios pequeños llamados **doctrinas**”. p. 56. El **guardián** estaba al cuidado de una doctrina.

²⁹⁴ M. Castro y Castro, citado por Ma. Cristina de Salas Murillo en *op. cit.*, p. 1507.

²⁹⁵ Jorgen Nybo Rasmussen, *Fray Jacobo Daciano*, México, El Colegio de Michoacán, 1992, p. 81.

pronto los destinos de Gilberti y de Daciano se enlazarían fuertemente, debido en parte por el ejercicio de su apostolado en Michoacán y también por el apoyo que Daciano dio a Gilberti, en su condición de experto de la lengua de Michoacán y de cuestiones religiosas. En menos de dos décadas Gilberti contó con el aval de Daciano para que se autorizara la publicación de su *Arte de la lengua de Michuacan*, publicado en 1558.²⁹⁶ Un año después daría también su aprobación para la publicación del *Dialogo de doctrina Christiana en la lengua de Mechuacan*, considerándolo muy provechoso para los naturales y para los ministros. En ese entonces ya llevaba dieciséis años predicando y administrando los sacramentos.²⁹⁷

Sabemos que Maturino Gilberti publicó en el año de 1553 una *Doctrina cristiana* que se desconoce a la que le seguirían muchas obras después. En el año de 1556 Gilberti se encontraba en el convento de Tzintzuntzan. Probablemente en los años anteriores estuvo preparándose en los estudios que hoy llamaríamos etnolingüísticos y etnográficos, pues los problemas no eran menores a los cuales tenían que afrontar de la mejor forma posible los evangelizadores. Por esas fechas se le reconoce como "un lingüista brillante" dada su habilidad para hablar las lenguas nativas, entre ellas, la lengua de Michoacán y otras seis más.

A pesar de su actividad no siempre gozó de la simpatía de los españoles que detentaban el poder civil y religioso, al parecer, por ser francés. Sin embargo, su dedicación al estudio de la lengua de Michoacán y a la enseñanza de la doctrina cristiana a través de ella, le dan el mérito de ser el escritor más prolífico del siglo XVI en ese campo. El conjunto de las obras que reconocemos como el "Corpus Gilbertiano" lo confirma, como ya lo hemos visto.²⁹⁸

Los evangelizadores de aquellos tiempos tenían que sobrevivir a salto de constantes dificultades. Aunque no se puede asegurar que durante los años que Gilberti vivió en Michoacán visitó el total de los pueblos que los franciscanos tenían a su cargo por aquel entonces en el territorio del Obispado de Michoacán, ciertamente conoció las regiones de los pueblos en donde estuvo viviendo: Zinapécuaro, Tzintzuntzan, Peribán y Uruapan. El ambiente debió ser propicio para el aprendizaje de nuestro fraile pues le abonó un resultado satisfactorio en el conocimiento de la lengua de Michoacán. Bien aprovechada, por cierto, pues las obras doctrinales que conocemos están en esa lengua. Su pluma fue prolífica principalmente en el campo religioso, aunque menos abundante pero valiosa también fue en las obras de carácter lingüístico.

²⁹⁶ Daciano dio su parecer favorable a Gilberti para que fuera publicado su *Arte*. Gilberti incorpora el texto de los documentos que le fueron otorgados, entre ellos el de Daciano, autorizando la impresión de dicha obra. También el arzobispo fray Alonso de Montúfar autorizó la publicación de los libros que le fueron presentados: "vna arte y vocabulario y Deuocionario, escrito en lengua Tarasca de Michuacan" por fray Maturino Gilberti. De igual manera dieron su parecer los padres fray Alonso de la Veracruz, provincial de la orden de San Agustín, y el mencionado fray Jacobo de Dacia de la orden de San Francisco, y los clérigos: Diego Pérez Gordillo cura de Mechuacan y Francisco de la Zerda cura de Syrosto. Véase: Maturino Gilberti, *Arte, op. cit.*, p. XIII y 9.

²⁹⁷ Maturino Gilberti, *Dialogo*, folio iij.

²⁹⁸ Ver el capítulo I para el *corpus* de las obras.

Como hemos dicho no podemos hacer un retrato completo sobre su personalidad, pero sí podemos ampliar el esbozo en algunos rasgos de su carácter analizando su actuación durante el tiempo que vivió en Michoacán. Lo describiremos como trabajador y tenaz porque su extensa producción lo respalda. Temperamental y combativo, ya que no parece apocarse frente al obispo Vasco de Quiroga al que denuncia en una carta ante el rey señalándolo como abusivo. Calculador, toda vez que ante los inquisidores adopta una actitud de firmeza para defenderse, aunque matizada al aceptar que se somete a la corrección de la santa Iglesia. Con dotes de orador porque se le recuerda como buen predicador. Para fray Alonso de la Rea fue el mayor predicador en lengua de Michoacán, semejante a Jerónimo o Cicerón.²⁹⁹ Solícito, pues aún en la enfermedad acudía a enseñar a los indios de un lugar a otro trasladado en una camilla. Impaciente y con alguna vanagloria porque reclama que los religiosos y clérigos no aprovechan sus obras y que se le importuna que escriba más obras.

Otros datos que complementan la actividad del fraile y que lo ubican en el contexto de los sucesos ocurridos durante el siglo XVI y en el entramado de la estructura del conflicto, los hemos tomado de J. Benedict Warren que a continuación reproducimos.

Principales sucesos relacionados con Gilberti³⁰⁰

1507	Maturino Gilberti nace en Poitiers, Francia, entre el 26 de enero de 1507 y el 25 de enero de 1508. ³⁰¹ Otro autor señala que nació en
------	---

²⁹⁹ Fray Alonso de la Rea, *op. cit.*, p. 130, dice: “aprendió su lengua [de Michoacán] con tanta propiedad, caudal y elegancia, que fue el Jerónimo o Cicerón de ella. Y así, fue el mayor predicador que tuvo la tarasca.”

³⁰⁰ Consideramos importante reproducir la mayor parte de los datos sobre Maturino Gilberti y del conflicto por el *Diálogo* que el Dr. J. Benedict Warren publica en la parte introductoria “II. Cronología. El siglo XVI de Maturino Gilberti” en Fray Maturino Gilberti, *Vocabulario en Lengua de Mechucan*, Transcripción paleográfica de Agustín Jacinto Zavala, *op. cit.*, (1997), pp. 13-25.

³⁰¹ En el curso de la disputa sobre la publicación de su *Diálogo de Doctrina Cristiana* (véase abajo) llamaron a Gilberti a México para examinarle sobre la obra (proceso contra el P. Fr. Maturino Gilberti por el doctor Esteban de Portillo, 1571; AGN, Inquisición, vol. 43, no. 6, publicado en: Maturino Gilberti, *Arte de la lengua de Michoacán*, Ed. J. Benedict Warren [Morelia, México: Fimax Publicistas Editores, 1987; reproducción facsimilar de la edición de México, 1558], p. LXXII.) Durante el interrogatorio Gilberti dijo que era de edad de sesenta y tres años y que había estado en esta tierra (Nueva España) por treinta años. Cuando Francisco Fernández del Castillo publicó el documento (*Libros y libreros en el siglo XVI*, Ed. Francisco Fernández del Castillo [México, 1914; Publicaciones del Archivo General de la Nación, director Luis González Obregón, vol. VI], m p. 19) interpretó el año en el que se hizo la examinación como mil quinientos sesenta y uno. En base a esto se ha escrito que Gilberti nació en 1498 y llegó a la Nueva España en 1531.

Pero un examen minucioso del documento mismo nos muestra que el año no es sesenta sino setenta. Además, si examinamos el año escrito en números arábigos en el margen superior derecho de la primera página, notamos que alguien lo ha cambiado. En número “6” tiene casi el doble de la altura de los otros números, y aún así se ve el pico de un “7” que todavía sale de abajo del “6”.

Gilberti dijo que al tiempo de su testimonio tenía sesenta y tres años, sin agregar “poco más o menos”, como era tan común en documentos de esa época. Por eso parece que está dando un número exacto y que podemos decir que nació entre el 26 de enero de 1507 y el 25 de enero de

	Toulouse, el año de 1498, siendo de origen italiano. ³⁰² Streit afirma que había nacido en Bologna. ³⁰³
1522	(El Cazonci, rey de Michoacán, se rinde ante las fuerzas de Cristóbal de Olid). ³⁰⁴

1508. Además dijo que ya había estado 30 años en la Nueva España. Así que la diferencia del año de su arribo con el año de su declaración nos lleva sin duda a confirmar la evidencia de documentos contemporáneos que indica que llegó por primera vez en la misión franciscana de 1542 con fray Jacobo Daciano. (José Castro Seoane. "Aviamento y catálogo de las misiones que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas según los libros de la Contratación: II. Expediciones franciscanas, 1526 a 1545", *Misionalia Hispánica*. 14 [1957]: 158. AGN, Contaduría, leg. 876 caja de Veracruz. Joaquín García Icazbalceta también escribió que Gilberti llegó en 1542. *Bibliografía mexicana del siglo XVI* [México, 1986], p. 207). Esto concuerda también con la solicitud de Gilberti a la Inquisición de 11 de agosto de 1575, en la que dijo que había predicado la doctrina cristiana a los naturales por treinta y cuatro años (AGN, Inquisición, vol. 43, no. 6, publicado en Gilberti, *Arte*, p. LXXXV).

Además hay otra declaración de Gilberti de primera importancia que descubrió el licenciado Armando Escobar Olmedo (Información sobre Maturino Gilberti, México, 1572; Archivo General de Indias, Sevilla [aquí después citado como AGI], Indiferente General, Leg. 1227, transcripción de Armando M. Escobar Olmedo, publicada en: Maturino Gilberti. *Vocabulario en lengua de Mechuacan*. Introducción, documentos y preparación fotográfica del texto por J. Benedict Warren [Morelia, Michoacán, México: Fimax Publicistas. 1989. Colección "Fuentes de la Lengua Tarasca o Purépecha", III], p. 19.) Es una examinación que le hizo el oidor Villanueva, oidor de la real Audiencia en obediencia a una cédula real en que el rey mandó que si se averiguaba que Gilberti y otros franciscanos eran franceses, se les echara del país (Medina, *Imprenta en México*, 1:201. Gilberti, *Arte*, p. LXXIX). La respuesta de Gilberti a las indagaciones del oidor tuvo lugar el 10 de abril de 1572, y el fraile dijo que tenía la edad de sesenta y cuatro años y que había pasado treinta y un años desde que vino a la Nueva España con fray Jacobo Daciano. Creo que con esto podemos aceptar que la interpretación de Fernández del Castillo es errónea, pero no será fácil de quitar su influencia sobre los escritos acerca de Gilberti.

Aunque la respuesta de Gilberti al oidor Villanueva nos ayuda a la cuestión del tiempo de su nacimiento y llegada a la Nueva España surge otro problema sobre su lugar de origen. Siempre hemos aceptado que nació en Tolosa porque en su testimonio ante el inquisidor dijo "que es natural de Tolosa de Francia". Pero en su respuesta al oidor dijo "nací en Francia en la ciudad de Putier [Poitiers] ciento cincuenta leguas de París[...], y que es fraile cuarenta y ocho años y tomó el hábito de san Francisco en Portanay [Parthenay], siete leguas de Putier." No sé como salir de esta contradicción. Como se ve en el mapa, Tolosa, o Toulouse, está en el sur de Francia casi en la frontera con España; Poitiers está en el centro. No veo ningún motivo por qué Gilberti no diga la verdad en este caso. ¿Qué podrá ganar por decir Tolosa en un lugar y Poitiers en otro? He escrito a un amigo de Francia, experto en la historia del siglo XVI, y él tampoco me ha podido dar una solución. La única explicación que me ha salido es que quizás, como en su respuesta al inquisidor dijo que "en la universidad de Tolosa oyó artes y teología", se consideró más natural de esa ciudad que la ciudad en donde nació.

No podemos dejar el documento inquisitorial sin confrontar otra contradicción. Aunque Gilberti dijo que había oído artes y teología en Tolosa, la anotación marginal hecha por algún oficial de la Inquisición dice "estudiado artes y teología en Bolonia." Parece que de eso viene que en una carta los inquisidores de México al Consejo de la Inquisición en España del 22 de marzo de 1576, ellos dijeron que Gilberti era "extranjero, boloñés" y José Toribio Medina en su obra *La imprenta en México* escribió que era francés, boloñés, quizás creyendo que vino de Boulogne-sur-Mer en el norte de Francia (José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, vol. I, [Santiago de Chile, 1912], pp. 122,201. Gilberti, *Arte*, p. LXXII, XCI.)

³⁰² Ma. Cristina de Salas Murillo, *op. cit.* p. 1507.

³⁰³ Citado por Luis Resines, *op. cit.* p. 131. "STREIT, II, 302. Ver J. SANCHEZ HERRERO, 1.c., 617, en el mismo sentido."

³⁰⁴ J. Benedict Warren, *La conquista de Michoacán, 1521-1530*, traducido por Agustín García

1524	Maturino Gilberti toma el hábito franciscano en Parthenay, Francia. ³⁰⁵ (Cortés distribuye los pueblos de Michoacán en encomienda). ³⁰⁶
1530 (14 de febrero)	(Nuño de Guzmán ejecuta al Cazonci). ³⁰⁷ Gilberti se ordena sacerdote. ³⁰⁸
1534	Quizá por estos años Gilberti estudia artes y teología en la Universidad de Tolosa, Francia. ³⁰⁹
1541	Probablemente este año Maturino Gilberti sale de Francia. ³¹⁰
1542 24 de agosto	Se le paga a un arriero para llevar a Gilberti, Jacobo Daciano y otros frailes franciscanos de Veracruz a México. ³¹¹
1553	Gilberti publica una Doctrina cristiana. ³¹²
1554	Regresa Vasco de Quiroga de España. ³¹³ Había salido en 1548.
1556 noviembre	Gilberti está en Tzintzuntzan; es notable por su habilidad para hablar tarasco; está envuelto en las disputas entre Tzintzuntzan y Pátzcuaro. ³¹⁴
1557	Gilberti reside en México. Su nombre aparece en el libro de profesiones del convento de México. ³¹⁵
1558 21 de junio	Gilberti recibe aprobación de fray Jacobo Daciano para publicación de ciertos libros. ³¹⁶
10 de agosto	Gilberti recibe aprobación del arzobispo Alonso de Montúfar y del provincial franciscano Francisco de Toral autorizándole la edición de ciertos libros. ³¹⁷

Alcaraz (Morelia, Michoacán, México: Fimax Publicistas, 1977; 2da. Ed., 1989), pp. 47-68.

³⁰⁵ En su declaración al oidor doctor Villanueva en 1572, Gilberti dijo: "ha que es fraile cuarenta y ocho años y tomó el hábito de San Francisco en Portanay, siete leguas de Putier." *Vocabulario*, p. 19.

³⁰⁶ J. Benedict Warren, *La conquista de Michoacán*, pp. 133-137.

³⁰⁷ France V. Scholes, and Eleanor B. Adams, eds. *Proceso contra Tzintzicha Tangaxoan el Caltzontzin, formado por Nuño de Guzmán, año de 1530* (México, 1952).

³⁰⁸ Al fin de su declaración al oidor doctor Villanueva en 1572, Gilberti dijo: "y que ha cuarenta y un años que es sacerdote." Gilberti, *Vocabulario*, p. 20.

³⁰⁹ Gilberti dijo que estudió en Tolosa sin decir los años. *Libros y librerías*, p. 19. Gilberti, *Arte*, p. LXXII. Pienso que habrá ido a la universidad después de ordenarse sacerdote.

³¹⁰ Véase nota 301 [Durante el interrogatorio Gilberti dijo que era de edad de sesenta y tres años y que había estado en esta tierra (Nueva España) por treinta años. J. Benedict Warren, "Introducción", en Maturino Gilberti, *Arte*, p. XIII].

³¹¹ José Castro Seoane, "Aviamiento y catálogo de las misiones que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas según los libros de la Contratación: II. Expediciones franciscanas. 1526 a 1545," en *Misionaria Hispanica*, 14 (1957): 158, AGI Contaduría, leg. 876, caja de Veracruz.

³¹² Ángel Serra, *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de los Gloriosos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán, conforme a la reforma de Pablo V y Urbano III.* (México, 1731; reimpreso de la edición de 1697), f. 54v.

³¹³ Nicolás León, *El Ylmo. Señor Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán* (México, 1903), p. 54; Francisco Miranda, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, 1972, p. 153.

³¹⁴ "La ciudad de Michoacán con ciertos indios de Tzintzuntzan sobre ciertos tributos demasiados que han llevado", 1557; AGI, Justicia, leg. 157, No. 1, pieza 2.

³¹⁵ Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano de los varones mas señalados que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica, en su vida y muerte ilustraron la Provincia de el Santo Evangelio de México*, edición facsimilar (México, 1971), p.108.

³¹⁶ J. Benedict Warren, "Introducción" en Gilberti, *Arte*, pp. XVI, XVIII.

³¹⁷ *Ibid.*, pp. XV, XVII.

12 de agosto	El virrey Luis de Velasco da su aprobación escrita para la publicación de ciertos libros de Gilberti. ³¹⁸
8 de octubre	Sale el <i>Arte de la lengua de Michuacan</i> . ³¹⁹
20 de octubre	Sale el <i>Tesoro Spiritual en lengua de Mechuacan</i> , en el que contiene la doctrina christiana y oraciones de cada día, y el examen de la conciencia, y declaración de la misa. ³²⁰
1559 15 de junio	Sale el <i>Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan</i> . ³²¹
7 de septiembre	Sale el <i>Vocabulario en lengua de Mechuacan</i> . ³²²
3 de diciembre	Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, pide a Alonso de Montúfar, arzobispo de México que se prohíba la circulación del <i>Dialogo de doctrina christiana</i> hasta que se examine bien. ³²³
Sin fecha	Además, en 1559 Gilberti publica su gramática latina. <i>Grammatica Maturini. Tractatus Omnium Fere Que Grammatices Studiosis Tradi Solent a fratre Maturino Gilberto Minorita ex Doctissimis Collectus Autoribus</i> . ³²⁴
1560 17 de enero	Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, clérigos, dan su dictamen contra el <i>Diálogo</i> a Quiroga. ³²⁵
30 de marzo	Pérez Gordillo comparece ante el provisor del arzobispo de México, doctor Luis Fernández de Anguis. Afirma que el <i>Diálogo</i> tenía errores de lenguaje y hasta pasajes malsonantes y escandalosos. ³²⁶
6 de abril	El arzobispo Montúfar ordena que se recojan ejemplares del <i>Diálogo</i> . ³²⁷
17 de noviembre	Gilberti predica en Tajimaroa. Acaba de regresar de México. Cuatro indios de Pátzcuaro declaran que han escuchado a fray Maturino proferir algunas expresiones escandalosas. ³²⁸
22 de noviembre	Pérez Gordillo aparece de nuevo en México junto con otros clérigos de Michoacán, y los indios de Pátzcuaro. Los clérigos llevan a los indios ante el arzobispo Montúfar quien está presente mientras éstos declaran contra Gilberti. ³²⁹
1561 25 de mayo	Quiroga ruega al arzobispo Montúfar mande dictaminar teológicamente los pasajes que habían tomado del <i>Diálogo</i> y que se lo envíe con las deposiciones, sobre el sermón escandaloso, como lo llamó. ³³⁰

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ Ejemplar en la Biblioteca John Carter Brown, Providence, Rhode Island.

³²⁰ Ejemplar en la Biblioteca John Carter Brown, Providence, Rhode Island.

³²¹ Ejemplar en la Biblioteca John Carter Brown, Providence, Rhode Island.

³²² Ejemplar en la Biblioteca John Carter Brown, Providence, Rhode Island.

³²³ Petición de Vasco de Quiroga, 3 de diciembre 1559, AGN, Inquisición, vol. 43, No. 6. Gilberti, *Arte*, pp. LI-LII.

³²⁴ Ejemplar en la Biblioteca John Carter Brown, Providence, Rhode Island.

³²⁵ Carta de Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón al Obispo Vasco de Quiroga, Pátzcuaro, 17 de enero 1560; AGN, Inquisición, vol. 43, No. 6. Gilberti, *Arte*, pp. LIII-LV.

³²⁶ Testimonio de Diego Pérez Gordillo Negrón, México, 30 de marzo 1560; AGN, Inquisición, vol. 43, No. 6; Gilberti, *Arte*, pp. LV-LVI.

³²⁷ Mandamiento del Arzobispo Alonso de Montúfar, México, 6 de abril 1560; AGN, Inquisición, vol. 43, No. 6, Gilberti, *Arte*, p. LIX.

³²⁸ Información de testigos sobre un sermón del P. Fray Maturino Gilberti, México, 22 de noviembre 1560; AGN, Inquisición, vol. 43, No. 6, Gilberti, *Arte*, pp. LXI-LXVII.

³²⁹ Información de testigos; AGN, Inquisición, vol. 43, No. 6, Gilberti, *Arte*, pp. LXI-LXVII.

³³⁰ Petición del Obispo Vasco de Quiroga al Arzobispo Alonso de Montúfar, México, 25 mayo 1561;

1563	4 de febrero	Gilberti escribe una relación en la cual critica fuertemente al obispo Quiroga y sus clérigos. ³³¹
	15 de marzo	La Corona ordena al virrey y a la Audiencia de México, que recojan todos los ejemplares del <i>Dialogo</i> para enviarlos a España donde el Consejo de Indias decidirá qué hacer con ellos. ³³²
1564	23 de agosto	Gilberti es doctrinero y guardián de Peribán: "ha poco que está en este pueblo". ³³³
1565	(14 de marzo)	(Muere Vasco de Quiroga). ³³⁴
1568	(enero-febrero)	(Llega a Michoacán el nuevo obispo Antonio Morales de Molina). ³³⁵ Quizás por este tiempo Gilberti en Zinapecuaro discute con el obispo Morales de Molina la traducción de la <i>Luz del alma cristiana</i> de Pedro Meneses al tarasco. ³³⁶
1570	6 de diciembre	Gilberti es guardián del convento de Uruapan. Escribe carta de aprobación para la gramática y diccionario tarasco con otras obras de fray Juan Bautista de Lagunas. ³³⁷
1571	25 de enero	Gilberti comparece ante el doctor Esteban de Portillo, provisor del Arzobispado de México, quien actúa como inquisidor ordinario. Gilberti proporciona informes de su vida y da explicaciones de varios extractos del <i>Dialogo</i> . ³³⁸
	27 de marzo	El Rey envía una real orden al virrey Martín Enríquez para que éste indague si los religiosos Maturino Gilberti, Gil Clemente y Juan Gerónimo son franceses; y, en caso de serlo, los expulse de la Nueva España. ³³⁹
	2 de noviembre	El obispo Morales de Molina de Michoacán escribe al Dr. Pedro Moya de Contreras, inquisidor de México, y presenta el caso contra Gilberti. Gilberti tiene la <i>Luz del alma</i> ya traducida: dos religiosos han recomendado que no se imprima. ³⁴⁰
1572	10 de abril	El oidor Villanueva va a la enfermería del convento de San Francisco para tomar una declaración de fray Maturino sobre sus orígenes

AGN, Inquisición, vol. 43, No. 6. Gilberti, *Arte*, p. LXVII.

³³¹ Memoria del Padre Gilberti al Rey, 4 de febrero de 1563; AGN, Inquisición, vol. 43, no. 6, Gilberti, *Arte*, pp. LXVIII-LXIX, con reproducción facsimilar del manuscrito.

³³² Cédula real al presidente y oidores de la Audiencia de la Nueva España, Madrid, 15 marzo 1563; AGN, Inquisición, vol. 43. No. 20, Gilberti, *Arte*, p. LXXI.

³³³ Pleito entre los indios de pueblo de Peribán y su encomendero Antonio de Luna, [del 23 de agosto al 2 de septiembre de 1564], Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro, caja 2, exp.35. Copia gracias a Rodrigo Martínez.

³³⁴ J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga y sus Hospitales-Pueblo de Santa Fe*, (Morelia, 1977; 2da. edición, Morelia, 1990), p. 149.

³³⁵ Carlos Herrejón Peredo, *Los orígenes de Guayangareo-Valladolid*, (Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1991), p. 84.

³³⁶ Prólogo de Maturino Gilberti a su traducción al tarasco del libro *Luz del alma cristiana* de Pedro de Meneses, Manuscrito de la Colección Ayer de la Newberry Library, Chicago, Illinois, ff. 1v-3r. Gilberti, *Vocabulario*, p. 17.

³³⁷ Juan Baptista de Lagunas, *Arte y diccionario, con otras obras, en lengua Michuacana*, Introducción histórica con apéndice documental y preparación fotográfica del texto por J. Benedict Warren, (Morelia, Fimax Publicistas, 1983. Colección "Fuentes de la Lengua Tarasca o Purépecha" I), p. II.

³³⁸ Proceso contra Gilberti; AGN, Inquisición, vol. 43, No. 6, Gilberti, *Arte*, pp. LXXI-LXXIX.

³³⁹ Medina, *Imprenta en México*, 1: 201, Gilberti, *Arte*, p. LXXIX.

³⁴⁰ Carta de Morales de Molina, AGN, Inquisición, vol. 72, No. 35, Gilberti, *Arte*, pp. LXXX-LXXXII.

	franceses. Le encuentra en la enfermería en un aposento pequeño. Anda con muletas; hace diez años que está tullido. Dice que habla las lenguas tarasca, otomí, matalcingo, mexicana y chichimeca. ³⁴¹
18 de mayo	El rey envía una nueva orden al virrey Enríquez y al arzobispo de México, diciendo que le habían informado que Gilberti era necesario en México por su bondad y por ser buen lingüista y religioso muy respetado por los naturales. Es más, era ya un anciano que había servido en la Nueva España muchos años. El rey ordena que tanto el virrey como el arzobispo le envíen sendos informes sobre la vida y obra del Gilberti. ³⁴²
(este año)	(Gaspar de Quiroga, sobrino de Vasco de Quiroga, llega a ser obispo de Cuenca, e Inquisidor General). ³⁴³
1573 3 de febrero	Gilberti es citado una vez más ante Esteban de Portillo para continuar el interrogatorio sobre los pasajes sospechosos del <i>Dialogo</i> . ³⁴⁴
23 de agosto	La cédula del 15 de marzo de 1563 contra el <i>Dialogo</i> se presenta ante la Audiencia y se da orden de que se cumpla, pero no hay evidencia de que se haya cumplido. ³⁴⁵
1574 19 de diciembre	Fray Gil Clemente fecha su carta de aprobación del <i>Tesoro spiritual de pobres en lengua de Michuacan</i> de Gilberti. ³⁴⁶
1575 (31 de enero)	(Fray Juan de Medina Rincón, toma posesión como obispo de Michoacán). ³⁴⁷
5 de abril	En Guayangareo (hoy Morelia), fray Juan Baptista de Lagunas, nuevo provincial franciscano da permiso para publicar el <i>Thesoro spiritual de pobres</i> . ³⁴⁸
6 de abril	El obispo electo Medina Rincón, en Pátzcuaro, da permiso para publicar el <i>Tesoro spiritual de pobres</i> . ³⁴⁹
27 de abril	El comisario general franciscano fray Miguel Navarro, en Tepexic, da permiso para publicar el <i>Thesoro sipiritual de pobres</i> . ³⁵⁰
5 de mayo	El virrey Martín Enríquez da la autorización para publicar el <i>Tesoro spiritual de pobres</i> . ³⁵¹
Sin fecha exacta	Se publica el <i>Thesoro spiritual de pobres</i> . ³⁵²
15 de mayo	El rey, previa consulta al Consejo de Indias, emite un mandato ordenando al arzobispo que examine el <i>Dialogo</i> , lo haga traducir y

³⁴¹ Información sobre fray Maturino Gilberti, México, 1572, AGN, Indif. Gral., leg. 1227, Gilberti, *Vocabulario*, pp. 19-20.

³⁴² Medina, *Imprenta en México*, p. 202, Gilberti, *Arte*, pp. LXXXII-LXXXIII.

³⁴³ Maurice Boyd, *Cardinal Quiroga, Inquisidor General of Spain* (Dubuque, Iowa, 1954).

³⁴⁴ Proceso contra Gilberti; AGN, vol. 43, No. 6, Gilberti, *Arte*, pp. LXXV-LXXIX.

³⁴⁵ Notas al margen; Cédula real, 15 de marzo 1563; AGN, Inquisición, vol. 43, No. 20, Gilberti, *Arte*, p. LXXI.

³⁴⁶ Medina, *Imprenta en México*, 1:201. Gran parte de las materias introductorias del *Tesoro spiritual de pobres* falta en el ejemplar de la Biblioteca John Carter Brown.

³⁴⁷ Mina Ramírez Montes, *La catedral de Vasco de Quiroga*, (Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1986), p. 121.

³⁴⁸ Medina, *Imprenta en México*, 1: 201.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.* Ejemplar en la Biblioteca John Carter Brown, Providence, Rhode Island.

	envíe la traducción junto con su parecer al Consejo de Indias para que éste decida finalmente. ³⁵³
1° de julio	Obispo electo de Michoacán Medina Rincón escribe una carta a Gilberti desde Pátzcuaro. Apoya la idea de que el <i>Dialogo</i> debería circular. Gilberti, a la sazón guardián de Zinapécuaro, se encuentra en ese momento en México, quizás al pendiente de la edición del <i>Thesoro spiritual</i> . El obispo menciona que el canónigo Velasco está leyendo el <i>Santoral</i> de Gilberti pero que por extenso no ha terminado. ³⁵⁴
11 de agosto	Gilberti comparece ante el inquisidor Bonilla y presenta una solicitud, diciendo que con el permiso del anterior obispo de Michoacán, el arzobispo de México y de la real Audiencia se había mandado publicar el <i>Dialogo</i> . Enfatizó que el nuevo obispo de Michoacán quería que el libro circulara. ³⁵⁵
1576 3 de marzo	El dictamen teológico de los extractos del <i>Dialogo</i> fue hecho por el dominico Bartolomé de Ledesma, el agustino Martín de Perea y el provincial jesuita Pedro Sánchez. ³⁵⁶
22 de marzo	Los inquisidores Ávalos y Bonilla escriben al Consejo de la Inquisición en España. Resumen la historia del caso del <i>Dialogo</i> y advierten que los ejemplares que se encontraban en las oficinas del Arzobispado habían sido trasladados a las de la Inquisición. Señalan que gran parte del problema se debía a “algunas envidias de los clérigos del Obispado de Michoacán contra este fraile con ocasión de que era extranjero”. Anexan al escrito una copia del interrogatorio hecho por Portillo y el dictamen de los teólogos. Mas pidieron que se les dispensara de hacer la traducción que por cédula de 1573 el rey había pedido, porque resultaba caro y difícil conseguir traductores tarascos. ³⁵⁷

³⁵³ García Icazbalceta, *Bibliografía*, pp. 92-93, Gilberti, *Arte*, pp. LXXXIII-LXXXIV.

³⁵⁴ Carta de fray Juan de Medina a fray Maturino Gilberti, Pátzcuaro, 1 de julio [1575]; AGN, Inquisición, vol. 43, No. 6, Gilberti, *Arte*, p. LXXXIV. Había dos agustinos en Michoacán en ese tiempo con el nombre de Juan de Medina. El nuevo obispo electo era Juan de Medina Rincón. Fray Juan de Medina Plaza era prior del convento de Tacámbaro, y en mayo de este mismo año de 1575 había publicado el segundo volumen de su *Doctrinalis fidei in Michoacanensium linguam editus*, que dedicó al obispo electo. Igual que la obra de Gilberti del mismo año, fue publicado por el impresor Antonio de Mendoza. (Medina, *Imprenta en México* 1: 202). La carta a la que aludimos aquí, firmada simplemente “Fray Juan de Medina” podría ser de cualquiera de ellos, pero hay varias razones que atribuirle al obispo electo. Fue escrita en Pátzcuaro, donde radicaba entonces el obispo, y se escribió aparentemente en la casa episcopal, pues el autor hablaba de los ejemplares confiscados del *Diálogo*, “que están aquí guardados”. Además escribió como una persona con gran autoridad: “lo que querría es que vuestra reverencia [...] negociase con los señores inquisidores”. Es más, parece que Gilberti presentó la carta como prueba para una petición que entregó a la Inquisición el 11 de agosto de 1575; en la misma petición Gilberti recalcó el hecho de que el obispo electo de Michoacán quería que se liberaran los ejemplares del *Diálogo* para su uso.

³⁵⁵ Petición de Maturino Gilberti ante la Inquisición de México, 11 de agosto 1575; AGN, Inquisición, vol. 43, No. 6, Gilberti, *Arte*, p. LXXXV

³⁵⁶ Calificación de las proposiciones del *Diálogo* de Maturino Gilberti; AGN, Inquisición, vol. 117, No. 8, Gilberti, *Arte*, pp. LXXXVI-XC.

³⁵⁷ Medina, *Imprenta en México*, I: 121-122. Gilberti, *Arte*, pp. XC-XCII.

1577	15 de marzo	El Consejo de la Inquisición en España contesta a los inquisidores de México que sigan reteniendo los ejemplares del <i>Dialogo</i> hasta que pueda definirse algo más sobre la situación. ³⁵⁸
	(este año)	Gaspar de Quiroga, inquisidor general, sobrino de Vasco de Quiroga, se convierte en arzobispo de Toledo en 1577. ³⁵⁹ (Gaspar de Quiroga, inquisidor general, sobrino de Vasco de Quiroga, es nombrado cardenal) ³⁶⁰
1585	3 de octubre	Gilberti muere en Tzintzuntzan. ³⁶¹
1588	30 de junio	Los inquisidores de México consultan al Consejo de la Inquisición para preguntar qué deben hacer con el <i>Dialogo</i> de Gilberti, en vista de que no figura en el <i>Catálogo general</i> de libros prohibidos. Sugieren que si se autoriza su circulación, la obra sería muy útil para la enseñanza de los indios. ³⁶²

Ernesto de la Torre Villar dice que El Consejo no encontró en la obra nada en contra de la fe ni del dogma, ni de la política, declaró que: “no habiéndose de prohibir, podrá ser libro provechoso para la doctrina de los indios de aquella tierra”.³⁶³ Considero que hay una confusión entre lo que opinaban los inquisidores de México y la atribución de esa opinión al Consejo de España, porque según J. Benedict Warren, nunca se supo qué resolvió.

Dejamos a Gilberti para dar ahora un bosquejo de la personalidad de sus oponentes. Tres ministros de la Iglesia diocesana de Michoacán: el obispo Vasco de Quiroga y sus clérigos Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda, se distinguieron notablemente por su impugnación al *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*. No sabemos cuánto afectó al fraile la actitud de sus contrincantes en su actividad evangelizadora. Ante la adversidad, probablemente se sobrepuso y continuó escribiendo hasta su muerte a pesar de todo.

³⁵⁸ Medina, *Imprenta en México*, 1: 123. Gilberti, *Arte*, p XCII.

³⁵⁹ Maurice Baoy, *Cardinal Quiroga. Inquisidor General of Spain* (Dubuque, Iowa, 1954).

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ La versión publicada del *Menologio* de Vetancurt señala como fecha de la muerte de Gilberti el 3 de octubre de 1535, pero es obvio que no era la intención de Vetancurt escribir así la fecha, visto que en el mismo párrafo había escrito que el religioso se encontraba en México en 1585. Medina, *Imprenta en México*, 1: 201; Ramón Zulaica Garate, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI* (México, 1939, p. 142.

³⁶² Medina, *Imprenta en México*, 1: 23.

³⁶³ Ernesto de la Torre Villar “Los catecismos, instrumentos de evangelización y cultura” en *Fray Pedro de Gante Doctrina Christiana en Lengua Mexicana* (Edición facsimilar de la de 1553), Estudio crítico en torno de los catecismo y cartillas como instrumentos de evangelización y civilización por Ernesto de la Torre Villar, México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981, p. 69.

2.- Vasco de Quiroga

La empresa evangelizadora llevada a cabo en el Obispado de Michoacán no estuvo exenta de zozobras. Los religiosos de las Órdenes de San Francisco y de San Agustín se enfrentaron directamente con el primer obispo de Michoacán Vasco de Quiroga. Él fue nada menos que el principal contendiente de Gilberti, de quien daremos unos breves datos biográficos. Su recia personalidad amerita un amplio espacio tomando en cuenta, sobre todo, la abundante bibliografía que existe sobre su persona y su obra, pero no es el caso profundizar sobre el obispo Quiroga, sino señalar aquello que nos ayude a entender las relaciones entre ambos cleros y la orientación pastoral que tanto él, como el fraile buscaban en la misión apostólica de evangelización.

Quiroga nació en una pequeña villa de Castilla la Vieja que lleva el nombre de Madrigal de las Altas Torres. Se desconoce la fecha de su nacimiento, pero según la tradición generalmente aceptada tenía 95 años cuando murió en el año de 1565,³⁶⁴ a partir de este dato, se toma el año de 1470 como el de su nacimiento,³⁶⁵ pero hay razones para fijarlo en 1477 o posiblemente un año después.³⁶⁶

La familia de Quiroga no era nativa de la vieja Castilla sino de origen gallego, y el obispo Vasco de Quiroga heredó el apellido por línea materna.³⁶⁷ Francisco Miranda dice: "Vasco Vázquez de Quiroga y Doña María Alonso de la Cárcel fueron los padres del futuro obispo de Michoacán. Vasco Vázquez era originario de Galicia y miembro de una antigua y noble familia que fundaba su título en el Valle de Quiroga, en la provincia de Lugo, nacido del matrimonio de Pedro Vázquez de la Somoza y de doña Constanza García de Quiroga."³⁶⁸

Muy poco se conoce de la educación de Vasco de Quiroga. Se dice que estudió jurisprudencia en Valladolid.³⁶⁹ Se sabe que obtuvo una licenciatura en

³⁶⁴ Franco Arnaldo Y Sassí, "Demarcación y Descripción de El Obispado de Mechoacan y Fundación de su Iglesia Cathedral" en *Bibliotheca Americana*, volumen I, número 1, septiembre 1982, Editor general Diego Rivero, Coral Gables, Florida, U.S.A., p. 92, "Murió lleno de días y de meritos siendo de edad de nouenta y sinco anos, miercoles en la tarde a 14 de março de 1565."

³⁶⁵ J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga y sus pueblos-hospitales de santa fe*, México, Editorial Universitaria, Morelia, Michoacán, 1990, pp. 9-10.

³⁶⁶ *Op. cit.*, Dice J. Benedict Warren que hay razones para fijar su nacimiento en una fecha posterior. "Un breve apostólico, *Exponi nobis* de Paulo III, fechado el 12 de mayo de 1549, indica que después de recibir Quiroga su nombramiento de obispo pidió dispensa de la obligación episcopal de visitar Roma cada tres años a causa de andar ya en su sexagésimo año. Ahora bien, las bulas del nombramiento de Quiroga difícilmente pudieron llegar a México antes del verano de 1537, ya que el costo para despacharlas no fue pagado sino hasta el 2 de marzo de ese año. Sí, pues, en 1537 Quiroga estaba en su sexagésimo año (i.e. tenía 59 años de edad), tendríamos que calcular el año de su nacimiento al menos en 1477 o posiblemente en 1478. La investigación en los archivos parroquiales de Madrigal de las Altas Torres no arrojó ninguna luz sobre este enigma. Las listas de bautismos comienzan allí en 1535". p. 10

³⁶⁷ *Idem.* pp. 10-12.

³⁶⁸ Francisco Miranda Godínez, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, pp. 9-10; J. Benedict Warren, *op. cit.* p. 13, presenta una tabla genealógica de la familia Quiroga.

³⁶⁹ Francisco Miranda Godínez, *op. cit.*, cree que haya estudiado en Salamanca, p. 18.

derecho canónico, y sobre la actividad de los primeros tiempos de su carrera aún no se sabe. Era asiduo lector y su erudición se refleja en sus escritos. Se sabe también que en 1525 estaba en África del Norte en la ciudad de Orán, actuando como juez de residencia del corregidor de esa ciudad, licenciado Alonso Páez de Rivera. Después de su estancia en Orán probablemente pasó algún tiempo en la real corte. En 1526 la corte se encontraba en Granada, de aquí se trasladó a Valladolid, luego a Burgos y después a Madrid.³⁷⁰ Según Cristóbal Cabrera, sirvió durante muchos años en calidad de juez, tanto en España como en África.³⁷¹

Los antecedentes de su designación como oidor de la Nueva España aparecen con claridad a partir de la cédula de 2 de enero de 1530, en ella la Emperatriz comunica a Quiroga que lo había escogido como uno de los oidores de la audiencia de México. Meses después, el 5 de abril de 1530 se hicieron las cédulas de nombramiento. Con Quiroga partirían a la Nueva España otros tres oidores: Alonso Maldonado, Francisco de Ceinos y Juan de Salmerón, como miembros de la audiencia.³⁷² El 25 de agosto de 1530 los miembros de la Segunda Audiencia zarparon de Sevilla por la ruta de Santo Domingo. Ceinos y Salmerón llegaron a Veracruz por el 16 de diciembre de 1530, Quiroga y Maldonado llegaron finalmente a la ciudad de México el 9 de enero de 1531. En 1532 fundó el primer pueblo-hospital de Santa Fe de México. En el verano de 1533³⁷³ Quiroga fue enviado a Michoacán a causa de conflictos que había allá.³⁷⁴ Estando en Michoacán debió fundar formalmente el segundo pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna, el 14 de septiembre de 1533.³⁷⁵

Fue nombrado obispo de Michoacán el 8 de agosto de 1536, según las bulas papales que decretaban la erección de la diócesis de Michoacán y el nombramiento de Vasco de Quiroga como su primer obispo. Las bulas llegaron a España por el 2 de marzo de 1537, debieron despacharse poco después a México. Durante el verano de 1538 Quiroga tomó posesión de su diócesis e hizo los arreglos para establecer en Michoacán (Tzintzuntzan) su sede episcopal.³⁷⁶ El 6 de agosto de 1538 tomó posesión y en el siguiente mes ya se titula “electo y confirmado”.³⁷⁷

En 1548 pasó a España para arreglar varios asuntos en la corte y después de una prolongada estadía regresó a México con el nuevo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar. La flota arribó a San Juan de Ulúa a finales de mayo de 1554.³⁷⁸

³⁷⁰ *Op. cit.*, p. 22.

³⁷¹ Citado por Felipe Tena Ramírez en *Vasco de Quiroga y sus pueblos de santa fe en los siglos XVIII y XIX*, México, Editorial Porrúa, 1977, p. 31. Tomado de *De Solicitanda Infidelium Conversione*: “Él mismo me confirió lo siguiente: que sirvió durante muchos años, en estado de soltero y en calidad de juez, a varios grupos de gentes, cristianos, judíos o sarracenos, tanto de España como de África, todos los cuales eran súbditos del Emperador y Rey Carlos V.”

³⁷² J. Benedict Warren, *op. cit.*, pp. 22-29.

³⁷³ *Op. cit.*, p. 34

³⁷⁴ *Op. cit.*, p. 79

³⁷⁵ *Op. cit.*, p. 114

³⁷⁶ *Op. cit.*, p. 121

³⁷⁷ Francisco Miranda, *op. cit.*, pp. 128-129.

³⁷⁸ *Op. cit.*, pp. 151 y 160.

En 1559 inició lo que sería un largo proceso contra Maturino Gilberti, a raíz de la publicación del *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*. No alcanzó a conocer el resultado del conflicto judicial porque murió en 1565 en Pátzcuaro, según se desprende de un documento proveniente de un pleito entre los franciscanos y los clérigos seculares de Pátzcuaro³⁷⁹ y por lo que dice también el cronista La Rea. Por consiguiente no murió en Uruapan, como afirma Moreno su biógrafo.³⁸⁰ Por esas fechas aún el pleito seguía vivo.

Con el obispo Quiroga dos de sus clérigos participaron en la contienda como actores secundarios pero muy activos, y aunque no contamos con datos abundantes sobre ellos, no obstante, proporcionamos a continuación los que tenemos.

3.- Dos clérigos de Vasco de Quiroga

En el conflicto Quiroga-Gilberti, sobresale la participación de dos clérigos que actúan como auxiliares del obispo Quiroga, particularmente Diego Pérez Gordillo Negrón. Sin duda él gozaba de la plena confianza del obispo, como se puede deducir de varios hechos, entre los que cabe destacar el poder que le otorgó para que representara al Obispado de Michoacán ante el rey y ante el Consejo de Indias en España.³⁸¹ Francisco de la Cerda fue el otro clérigo a quien vemos actuar por encargo del obispo como lector y crítico del *Dialogo*, por ser experto de la lengua de Michoacán. Ambos sobresalen también, por las mismas fechas, como protagonistas en el conflicto que Quiroga enfrentaba contra los agustinos del monasterio de Tlazazalca. El papel desempeñado por los clérigos no sólo en el caso Gilberti, justifica de sobra el esfuerzo de esbozar, aunque escasamente, sobre su personalidad y actividad.

Diego Pérez Gordillo Negrón

De Diego Pérez Gordillo Negrón, el propio Gilberti hace mención al incluirlo entre las personas que dieron su aprobación para la publicación del *Arte de la lengua de Michuacan* compuesto por el fraile.

Digo yo Diego Perez Gordillo, cura en esta sancta yglesia cathedral de Michuacan, que vi esta arte compuesta por el reuerendo padre fray Maturino Gilberti, y tambien vi las oraciones aplicadas para cada dia de la semana, y todo esta muy catholicico y con solida doctrina: sera cosa vtilissima que se imprima: porque vendran estos naturales en conocimiento de las cosas de que se han de acusar, y de las que han de cumplir para se saluar. Y porque en mi consciencia assi lo entiendo lo firme.

Diego Perez Gordillo.³⁸²

³⁷⁹ J. Benedict Warren "El lugar de la muerte del obispo Quiroga" en *Testamento del Obispo Vasco de Quiroga*. Edición Facsimilar, con otros Documentos. Introducción, paleografía y notas por J. Benedict Warren, Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, 1997, p. 83.

³⁸⁰ Francisco Miranda, *op. cit.*, p. 191.

³⁸¹ J. Benedict Warren, "Introducción" en *Arte*, p. XXV.

³⁸² Maturino Gilberti, *Arte*, p. 9.

El documento no tiene fecha pero debió ser del año de 1558, ya que las otras autorizaciones otorgadas con el mismo fin por fray Alonso de Montúfar, don Luis de Velasco, Francisco de Toral y Jacobo Daciano, son de ese año. Por esas fechas Pérez Gordillo Negrón era cura de la santa iglesia catedral de Michuacan o cura de Pátzcuaro como lo señala Francisco de Toral.

Pérez Gordillo había nacido en España pero se había desenvuelto como clérigo en Michoacán y, según J. Benedict Warren, “había sido y sería uno de los principales enemigos de los religiosos”³⁸³ pues su protagonismo en actos violentos contra ellos fue evidente en Tlazazalca y Pátzcuaro.

En 1553-1554 estuvo en Xilotlán (Tancítaro, Tepalcatepec) y durante 1560-1561 se le ubica en Tlazazalca.³⁸⁴ En el asenso de las dignidades eclesiásticas, adquiere el nombramiento de chantre³⁸⁵ (encargado de dirigir el canto en los oficios religiosos como miembro del cabildo catedralicio), y es reconocido como tal por el mismo Vasco de Quiroga en su testamento, otorgado el 24 de enero de 1565, quien participa también como testigo en dicho testamento. El obispo dice de él: “Diego Pérez Negrón chantre de nuestra yglesia catedral”.³⁸⁶ Por noviembre de 1574, siendo chantre, fue designado por el Cabildo junto con el licenciado Badillo para que dieran posesión de la iglesia y del colegio a los padres de la Compañía. Él en calidad de prebendado dio 100 pesos de censo junto con otros colegas prebendados para el sostenimiento del colegio.³⁸⁷

A la muerte de Quiroga era miembro del Cabildo, y según Francisco Miranda, “uno de los que habían tomado parte más activa en la defensa de los clérigos de su

³⁸³ J. Benedict Warren, “Introducción” en *Arte*, p. XX dice: “En 1560 contaba con treinta y ocho años, más o menos. Era en cierta forma, aunque nacido en España, producto de la nueva iglesia de México. En 1562 su abogado asentó que el obispo de México, Juan de Zumárraga, le había dado la tonsura y las órdenes menores y que Quiroga mismo le había ordenado subdiácono, diácono y presbítero. También el abogado afirmó que Pérez Gordillo era el mejor de los intérpretes del tarasco al español. En 1563 Pérez Gordillo aseguraba que él había predicado el evangelio “en dos bárbaras lenguas a los indios en sus propias lenguas” durante más de veinte años, lo que indicaría que debió ordenarse al tiempo que Gilberti llegaba a Michoacán.” Véase también el Documento I del Apéndice de este trabajo, que contiene la queja de fray Agustín de Coruña ante el virrey por los actos violentos protagonizados por Diego Pérez Gordillo en Tlazazalca.

³⁸⁴ Alberto Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. I, p. 40; vol II, el 8 de agosto de 1560 se le ubica en Tlazazalca como vicario del lugar. pp. 776-777.

³⁸⁵ J. Benedict Warren, *op. cit.*, p. XXV “Ya el 15 de septiembre de 1561 dos documentos que se presentaron a la audiencia se refieren a él como ‘chantre’, uno de los dignatarios de la catedral.”

³⁸⁶ *Testamento del Obispo Vasco de Quiroga*, Edición facsimilar con otros documentos, introducción, paleografía y notas por J. Benedict Warren, Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, 1997, p. 49. “Ytem declaro que se ymbiaron seyçientos pesos de tipuzque a don diego perez negron Chantre de nuestra yglesia catedral a los reynos de castilla los quales fueron despachados y los rescibio martin de aranguren Vecino de la çiudad de Mexico, para se los ynbiar En la flota questa surta al presente en el puerto de san juon de lua para se Yr a los reynos de castilla declaro que se deue el salario que ha corrido y corre su prebenda desde que de aca partio, porque asi quedo con el que yr por vno de los procuradores que fueron por esta nueva [tachado – hespaña] iglesia de mechuacan ganaria su prebenda Y mas seisçientos pesos que se le dan de ayuda de costa del charitatiuo subsidio.”; Francisco Miranda, *op. cit.*, p. 190.

³⁸⁷ Francisco Ramírez, *op. cit.*, pp.75-76.

diócesis frente a los religiosos”.³⁸⁸ Confirma lo anterior la pugna tomada tan a pecho contra los agustinos y franciscanos que lo llevó a romper con sus propias manos las pilas bautismales, de los agustinos en Tlazazalca y de los franciscanos en Pátzcuaro.³⁸⁹ Su activismo parecía no tener límites, pues arremetió fuertemente contra los agustinos de Tlazazalca y contra su prior Sebastián de Trassierra a quien no sólo aprisionó sino que lo engrilló y así sometido lo trasladó a Pátzcuaro.³⁹⁰ Ciertamente tenía un respaldo pues había recibido un mandamiento de Vasco de Quiroga (16 de junio de 1561) para que notificara a los agustinos la prohibición que les hacía:

Que no digan más misas en la iglesia que tienen en Tlazazalca ni entierren ni hagan otros oficios divinos y que, lo contrario haciendo, luego se les quitará e quitéis el altar, cruces, cálices, ara, campanas, hasta que así compelidos y frenados, cese su pertinacia (...) y si necesario fuere, creciendo su rebelión y contumacia, enviándolos presos a su perlado, como personas que están en infragante delito, fuerza y violencia y (...) todo con protestación (...) que sea a su culpa y no la nuestra. Vascus Episcopus Machoacanensis.³⁹¹

Diego Pérez Gordillo Negrón ejecutó la advertencia del obispo y el provincial de los agustinos fray Agustín de Coruña no se cruzó de brazos pues se inconformó ante el virrey pidiéndole su intervención contra el clérigo por los desmanes realizados en Tlazazalca, exponiéndole ampliamente los hechos y argumentándole que tales actos se traducían en menosprecio a la jurisdicción virreynal al no respetar la posesión del monasterio que tenían los frailes y por haber hecho destrozos en el mismo con gran escándalo de los indios. La petición iniciaba y concluía de la siguiente manera:

Muy poderoso señor. *Los religiosos dan noticia al virrey de lo que pasó cerca de la prisión del prior y quitar y derrocar la iglesia y campanas y piden ser amparados* [3 de julio, 1561].

A vuestra alteza pido y suplico mande se haga información dello, como de [f.482r] lo demás, porque se sepa y averigüe la verdad y en todo se provea lo que justo fuere, y hago presentación desta carta mesiva que el dicho fray Sebastián Trassierra, prior del dicho monesterio me escribió. Fray Agustín de Coruña, provincial.³⁹²

³⁸⁸ Francisco Miranda, *op. cit.*, p. 194.

³⁸⁹ J. Benedict Warren, “Introducción” en *Arte*, p. XXI. No hay un dato escrito y exacto de la fecha del destroz de la pila bautismal de los franciscanos. Probablemente en 1561 o después. p. XLIV nota 40. Alberto Carrillo Cázares, *op. cit.*, pp. 152-157.

³⁹⁰ J. Benedict Warren, *op. cit.*, p. XXIV. “El 17 de junio [de 1561] estuvo otra vez en Tlazazalca donde con la ayuda de varios clérigos confiscó los ornamentos litúrgicos de los agustinos, destrozó el altar, cambió los cadáveres del cementerio agustino al seglar y derrumbó el pequeño convento. Dos días después, el 19, arremetió contra el prior agustino Sebastián de Trassierra, a quien aprisionó. Una noche, tras de poner grillos al religioso, lo puso en una hamaca y unos indios lo llevaron rumbo a Pátzcuaro por la noche. Al amanecer el clérigo que los acompañaba ordenó a los indios que quitaran los grillos a Trassierra y le llevó a caballo a Pátzcuaro. Todo esto se había hecho en base a la orden escrita y más bien expresa del obispo, aunque la severidad de Pérez Gordillo [contra] el religioso tal vez excedió aun los límites del mandato.”

³⁹¹ Alberto Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. I, pp.153-154.

³⁹² Alberto Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, pp. 563-565. El texto completo aparece en el Apéndice de este trabajo.

Parecería que a Diego Pérez Gordillo Negrón le gustaba andar en líos, también le fue encomendada la tarea de trasladar secretamente los restos de don Vasco, de Pátzcuaro a Valladolid, cuyo intento, para bien o para mal, quedó frustrado. Todo comenzó porque los indios no querían que se trasladara una campana y para evitar que los mismos se opusieran al traslado de los restos del obispo, se planeó llevarlos en secreto.

Poco después de pasados los prebendados a Valladolid, trataron de trasladar allí el cuerpo del santo don Vasco, y esto con tanto secreto que no lo pudiese entender nadie, por entender había de ser peor que lo de la campana, y que antes se dejarían hacer pedazos los naturales que consentir tal. Y para que fuese con más secreto, dieron cargo de esto al chantre don Diego Pérez Negrón, el cual vino a esta ciudad y posó en nuestra casa. Y con haber siempre estado los nuestros con él sin dejarle nunca, en tres días que en casa estuvo, ninguno imaginó que a tal cosa viniese, ni aún les pasaba por pensamiento tal. Y un día, habiéndose despedido de todos, disimulando tornarse a Valladolid, dicen de noche se tornó a una casa de un deudo suyo en esta ciudad, y no podemos imaginar por dónde los naturales vinieron a entender su intento, y luego vinieron aquí al padre rector, a avisarle lo que pasaba. El les afirmó no era posible tal cosa, y que, si fuera tal, no podía dejar de haberlo entendido. Ellos porfiaron que era muy cierto, y, no contentos con eso, trajeron un escribano que requiriese al padre rector pusiese guardas, y que en ninguna manera consintiese sacar el cuerpo de nuestra iglesita, con protección de todos los daños. El padre respondió no lo daría sin orden de su provincial, y que ellos guardasen, si querían. En lo cual no fueron nada descuidados, que debieron de dormir por algunas noches más de mil hombres alrededor de nuestra casa; y viose bien aquella noche no se habían engañado en nada, que teniendo espías escondidas en la casa donde decían se había escondido el chantre, a la medianoche le vieron salir con tres negros vestidos con hábitos largos, que, pensando nadie los había sentido, venían a hacer su hecho. Y a lanchazos los espantaron de tal manera, que no acababan después de espantarse y dar gracias a nuestro Señor que los libró del tal peligro. Y no poco admirado contaba después el chantre lo que le había acontecido, acogido a su casa aquella noche, sin ser sentido, aconsejando no intentasen ponerse otra vez en tal demanda, como nunca se hizo.³⁹³

En el terreno del conocimiento de la lengua de Michoacán Diego Pérez Gordillo Negrón es considerado por el propio obispo Quiroga como gran lengua.³⁹⁴

Francisco de la Cerda

Francisco de la Cerda, en cambio, es menos conocido que Pérez Gordillo Negrón, sin embargo, de él tenemos datos muy concretos. Francisco Miranda nos dice que era

Originario de Medellín, había sido ordenado de 'corona' y grados por Don Vasco el 25 de marzo de 1547 y al día siguiente de subdiácono. Dos años después, el

³⁹³ Francisco Ramírez, *op. cit.*, p. 88.

³⁹⁴ Alberto Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. I, p. 351.

22 de diciembre de 1549, es ordenado de diácono, esta vez por el obispo de Tlazcala, fray Martín de Hojacastro, en ausencia de Quiroga. Cerda ingresa en el colegio [de san Nicolás] y llega a encargársele la lección de gramática.³⁹⁵

En 1560 tenía 34 años poco más o menos, según su propio dicho.³⁹⁶ Fue dos veces provisor del Obispado de Michoacán, preceptor en las escuelas de Pátzcuaro donde impartía la enseñanza de la lengua tarasca.³⁹⁷ En 1548 el arcediano don Lorenzo Álvarez, informa a don Vasco de Quiroga que Cerda lee en sustitución de Matheo y que lo hace muy bien, al año siguiente ratifica en otro comunicado que “lee Cerda en el colegio muy bien”.³⁹⁸

Fue cura de Jacona durante los años 1552-1553.³⁹⁹ El 10 de agosto de 1558 el arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, reconoce a Francisco de la Cerda como cura de Sirosto y uno de los expertos en la lengua tarasca, en la carta de aprobación que emite para la edición del *Arte de la lengua de Michuacan* de Gilberti.⁴⁰⁰ En 1559 actúa como cura y beneficiario de Tlazazalca y sus sujetos.⁴⁰¹ Al año siguiente, como cura de Ixtlán,⁴⁰² se encuentra en Tlazazalca reforzando la resistencia de los clérigos contra los agustinos.

De Francisco de la Cerda se sabe que conocía la lengua de Michoacán, porque le fue encomendado el examen del *Dialogo* y en la carta firmada por él y Diego Pérez Gordillo Negrón de fecha 17 de enero de 1560 dirigida al obispo Vasco de Quiroga le comunican que suspenden el examen del *Dialogo* de Gilberti por ser muy extenso y por haber llegado el tiempo de comenzar las confesiones por Septuagésima.⁴⁰³ El conocimiento de la lengua nativa se confirma también por la carta fechada el 2 de noviembre de 1571 que el obispo de Michoacán, Antonio Morales de Molina dirige al inquisidor doctor Moya de Contreras, con motivo del conflicto por el *Dialogo*, haciendo de su conocimiento que en esa ciudad de Michoacán “está Francisco de la Cerda, un clérigo muy honrado y gran lengua tarasca, que podrá declararlo. Y si en ello hubiere cosa contra la fe, lo remitimos a V.M.”⁴⁰⁴

Los clérigos Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda serán la contraparte mediata de Gilberti, en su papel de auxiliares del obispo Quiroga y censores del *Dialogo*, quienes se encargarán de descalificar la obra y a su autor, particularmente en lo que atañe al aspecto doctrinal.

³⁹⁵ *Op. cit.*, p. 152.

³⁹⁶ *Op. cit.*, vol. I, p. 393.

³⁹⁷ Francisco Miranda, *op. cit.*, cita a Álvaro de Avila que fue discípulo de De la Cerda, p. 152.

³⁹⁸ *Op. cit.*, p. 151.

³⁹⁹ Alberto Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. I, pp. 39 y 390.

⁴⁰⁰ Maturino Gilberti, *Arte*, p. 5.

⁴⁰¹ Alberto Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, p. 631.

⁴⁰² *Op. cit.*, vol. I, p. 138.

⁴⁰³ J. Benedict Warren, “Apéndice Documental” en *Arte*, p. LV.

⁴⁰⁴ *Op. cit.*, p. LXXXI.

Hemos proporcionado los datos, aunque no de manera exhaustiva, sobre la personalidad de los principales actores del conflicto. Cada cual, desde su respectivo campo de acción se desenvolverá en el escenario del foro, flanqueado por los lindes de la litis del juicio. Es importante destacar desde ahora que el fraile fue denunciado por no contar con la autorización del obispo Quiroga para la publicación del *Dialogo* y porque se decía que en él había proposiciones que sus oponentes consideraban “malsonantes”, sobre las cuales ahondaremos llegado el momento.

Limitaciones a los indios

El impulso de la pastoral para evangelizar al indio en la Nueva España había iniciado con una visión indigenista que podríamos calificar de entusiasta, no sólo por el hecho de que se le adoctrinaba en su lengua y se le administraban los sacramentos –aunque no todos– sino porque se tenía también el propósito de formar un clero indígena para lo cual serviría el Colegio de Tlatelolco. En la junta eclesiástica de 1539 se había tomado la decisión de dar órdenes menores a los indios “pues estos son cristianos y se les deben los sacramentos fiar, pues se les fia el bautismo, que no es menor que el sacerdocio.”⁴⁰⁵ Sin embargo, pronto cambiaría el rumbo pues en el primer Concilio mexicano (1555) se cerró la posibilidad de tener un clero nativo.

Después de los concilios episcopales celebrados, el primero en Lima entre 1551 y 1552 y el de México en 1555, quedó decretada la limitación a los indios para el acceso a la administración del sacramento del orden sacerdotal. Quedó prohibido ordenar sacerdotes a indios, mestizos y mulatos, marcándose con ello una desconfianza hacia ellos y aún más, a la propia labor de evangelización que hacían los clérigos y frailes. Ya los dominicos en 1538 se habían anticipado al impedir a los indios el ingreso a su orden y años después en 1570, los franciscanos harían lo mismo.⁴⁰⁶

Otros rumbos darían perfil a la pastoral, indigenista sí, pero contrastante en comparación como lo había sido en la primera mitad del siglo XVI. No se puede afirmar, desde luego, que Maturino Gilberti sufriera las consecuencias de los decretos conciliares cuando se vio envuelto en el conflicto con el obispo Vasco de Quiroga, pero sí, que, para bien o para mal, el ambiente entre los propios evangelizadores estaba enrarecido, cuyo resultado acarrearía trastornos cuando no perjuicios a los indios, pues el *Dialogo* no pudo circular.

⁴⁰⁵ Crisóforo Gutiérrez Vega, *Las Primeras Juntas Eclesiásticas (1524–1555)*, Roma, Centro de Estudios Superiores, 1991, p. 111.

⁴⁰⁶ J. N. Rasmussen, *op. cit.*, p. 96.

III.- El *Dialogo* cuestionado

El 15 de junio de 1559 marca el inicio de la existencia material del *Dialogo*. En el mismo año, se puede decir que terminó su existencia por una decisión de la autoridad eclesiástica. No sólo se prohibió su circulación sino que se ordenó la incautación de los ejemplares que se habían distribuido, cuyo destino final seguramente fue el depósito en algún lugar donde llegaban los libros proscritos de aquel entonces. Los esfuerzos del autor sostenidos por largo tiempo con el auxilio de sus hermanos de religión no lograron rescatar la obra para su distribución. Corría el año de 1588 cuando ya habían transcurrido veintinueve años, y aún se desconocía la suerte que tendría la obra en cuestión.

Sin embargo, desde aquel año de 1559 hasta la fecha, (2004), el *Dialogo* ha sobrevivido gracias a una doble existencia. Por un lado, los ejemplares que se conservan en las bibliotecas del país y del extranjero han hecho posible el acercamiento de los investigadores hacia ellos. Dos ejemplares se resguardan, respectivamente, en las bibliotecas: The John Carter Brown Library, Brown University, Rhode Island 02912 y en Ledox Library, New York, Estados Unidos de Norteamérica. También en: B. Huntington, San Marino, California (Colección José Ma. Agreda) Hispanic Society, New Cork. Public Library, New Cork, USA.⁴⁰⁷

En el país se conservan también otros ejemplares, en la Biblioteca Nacional de México, ciudad de México, y en la Biblioteca del Tecnológico de Monterrey, ubicada en la ciudad de Monterrey, Nuevo León, México.⁴⁰⁸ Tenemos noticia de que las obras que fueron impresas en la imprenta de Juan Pablos, entre ellas el *Dialogo*, se encuentran en el acervo custodiado por la Biblioteca Nacional de México.⁴⁰⁹ La segunda forma de supervivencia en realidad es simbólica pues su existencia, como noticia, la tenemos gracias a que los acuciosos bibliófilos lo han inventariado en los catálogos de libros coloniales.

La reacción de Quiroga

El *Dialogo* tuvo pues, la mala fortuna de toparse con un poderoso opositor que no permitió su circulación y consecuentemente su divulgación, nada menos que el primer obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga. Como jurista experto, y a la

⁴⁰⁷ Luis Resines, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁰⁸ Las características del ejemplar de la Biblioteca Nacional de México son las siguientes: Colección Impresos Mexicanos R 1559 FM4 GIL. Encuadernación piel, papel hecho a mano. En febrero de 2002 examiné el libro y había en él una hoja –como dictamen– que decía: “afección cofias, cañuelas, encuadernación, plano abrasionados. Plano con manchas, soporte puntas abrasión, soporte bordos abrasión. Guardas tipo marmoleadas. Mal cosido. Hojas sueltas: 8-9, 16-17, 24-25, 40-41, 64-65, 72-73, 88-89, 96-97, 312-313. rasgado páginas, inscripciones páginas”. En el libro existen anotaciones marginales manuscritas, algunas líneas subrayadas con tinta color café, cruces y palabras en español, por ejemplo: juez (Fol. 19v), llamas en fuego (f.80r), sastres (f. 81r), herreros (f.81r), temblar de: tziritziringarini (f. 61r), etc. Paginación no original con arábigos en el extremo superior derecho. La última página es la 320 (fol. 25).

⁴⁰⁹ Stella Ma. González Cicero, “Juan Pablos, primer impresor en México y en América” en *México en el tiempo*, Revista de Historia y Conservación, número 29, marzo/abril, 1999.

vez, como autoridad, supo mover muy bien los hilos para intranquilizar al autor del *Dialogo* por el resto de sus días.

Vasco de Quiroga arrojó como punta de lanza una razón de naturaleza jurídica para iniciar la oposición. Al parecer era el motivo principal, pero en el decurso del conflicto surgieron otras causas que resultaron de mayor peso que la jurídica. El argumento jurídico se hacía consistir en la falta de autorización para la publicación de la obra, ya que el obispo, como superior o autoridad, no la había otorgado. Las otras razones, más que disciplinares eran de carácter teológico y lingüístico, se enfocaban supuestamente a quitar el peligro de corromper la verdad religiosa porque se imputaba a Gilberti una presunta mala traducción de los conceptos doctrinales que tradujo de la lengua romance a la lengua de Mechuacan, (tarasca o p'urhépecha). Esta razón daba pie a otro argumento al parecer de tinte lingüístico pero que finalmente era de carácter doctrinal expresada con el calificativo "malsonante", que producía molestias al oído de sus oponentes.

Los clérigos Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, auxiliares del obispo y muy cercanos a él, habían examinado durante escasos nueve días, once fojas de las casi 300 que contenía el *Dialogo*, y sobre la base de lo examinado emitieron su juicio. Por cierto nada favorable, pues al decir que habían encontrado pasajes "malsonantes" y "escandalosos", venían a reforzar con razones lingüísticas y teológicas la de índole jurídica que esgrimía el obispo contra la obra.

Quizá la razón principal no manifestada expresamente por los adversarios de Gilberti era el ejercicio del poder y su control, al que no estaban dispuestos a compartir o ceder. Alguna opinión va en el sentido de que el móvil del problema era la envidia contra el fraile por ser francés.⁴¹⁰ Procesos por causa de envidia ya habían ocurrido en España, como los de fray Luis de León, el Padre Mariana, el Padre Sigüenza, y otros.⁴¹¹ ¿Habría más razones?

⁴¹⁰ J. Benedict Warren, "Apéndice Documental" en *Arte*, p. XC, transcribe un documento de fecha 22 de marzo de 1576 tomado de Medina, "La imprenta en México", vol. I, pp.121-123, de la correspondencia entre Tribunal del Santo Oficio de México y el Consejo de la Inquisición sobre el *Dialogo* de la doctrina cristiana en lengua tarasca de Michoacán hecho por fray Maturino Gilberti del cual tomamos lo siguiente: "y entre otros libros se tomó éste a bulto, (el Diálogo) sin entender la causa tan bien como ahora, que, demás de lo dicho, se entiende haber sido algunas envidias de los clérigos del obispado de Mechoacán contra este fraile, con ocasión de que era extranjero, boloñés;"

⁴¹¹ Jean-Pierre Dedieu, *La Inquisición*, Versión castellana de Miguel Montes, Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1990, p. 93, "El tribunal extendía también su control a las personas. Numerosos profesores e investigadores entre los más grandes y más audaces tuvieron dificultades con él: Fray Luis de León, Martín de Cantalapiedra, el Padre Mariana, Fray Miguel de Medina, el Padre Sigüenza, todos ellos conocieron sus calabozos. Habían sido denunciados por colegas celosos, sin verdadero motivo, ni siquiera a la luz exageradamente minuciosa del tribunal. Los jueces lo reconocieron casi siempre y proclamaron la inocencia de la mayor parte de ellos."

¿Era el ataque al *Dialogo* una reacción contra los privilegios de los frailes?

No podemos aventurarnos en afirmar que el obispo al enfrentarse contra Gilberti daba un claro mensaje a los frailes de su diócesis en el sentido de que la autoridad eclesiástica la representaba él y por consiguiente estaba por encima de ellos, por cuestión de jurisdicción. Sin embargo la añeja controversia por el breve *Exponi nobis fecisti (Omnímoda)* explica por qué se caldearon los ánimos, amén de que existía la tradición de la supremacía de los obispos sobre los frailes.⁴¹² Las fricciones entre frailes y clérigos ya se venían dando, y una vez más, los ánimos reventaron como era de esperarse, pero esta vez el *Dialogo* sirvió de ocasión. Los conflictos entre el obispo y los frailes no sólo estuvieron latentes sino que afloraban de cuando en cuando, ya fuera por cuestiones de jurisdicción o por diferencias de otra naturaleza. No siempre fueron armoniosas las relaciones entre los evangelizadores de Michoacán como hubiera sido deseable pues tanto franciscanos como agustinos se enfrentaron con el obispo Quiroga. Las antipatías personales tampoco estuvieron ausentes, Gilberti era mal visto por ser de origen francés, no disimulado por el propio rey.

El Catecismo de Jaen (España)

Vasco de Quiroga declara en su testamento otorgado el 24 de enero de 1565 a escasos meses de su muerte ocurrida el 14 de marzo de mismo año, que en los hospitales de Santa Fe [de México y de la Laguna en Michoacán] se lea y enseñe perpetuamente por el rector o capellán a los indios de los hospitales, así como a los demás indios que quisieran ir a oír y aprender, la doctrina cristiana que hizo imprimir en Sevilla a costa suya. Asimismo ordena a los rectores predicar en la lengua de los indios en las misas de los domingos y fiestas principales.⁴¹³

⁴¹² Horacio Labastida, "Prólogo" en Juan de Palafox y Mendoza, *Manual de estados y profesiones de la naturaleza del indio*, México, UNAM – Miguel Ángel Porrúa, 1986, p. xxxii, apoyándose en el *Diccionario Portátil de los Concilios*, traducción de Francisco Péres Pastor, Madrid, Imprenta Real de la Gaceta, 1771, T. I, p. 159, dice: "Desde el siglo V, en la IV sesión del concilio de Calcedonia, celebrado contra eustiquianos y nestorianos, se 'recomienda el honor debido a los verdaderos Religiosos, y ordena que estén sometidos a su Obispo, sin dexar el retiro de sus Monasterios, a menos que éste no se lo mande para grandes urgencias', trasluciéndose ya, en aquel tiempo, el litigio de reglares y seculares que tanto influye en la historia de la Iglesia." En opinión de Roberto Jaramillo, el dato anterior confunde monjes con religiosos porque en Calcedonia, año de 451, no existían los segundos. (Comentario personal).

⁴¹³ *Testamento del Obispo Vasco de Quiroga*, Edición Facsimilar con otros Documentos, Introducción, paleografía y notas por J. Benedict Warren, Colección Quiroguiana I, 1997, Editado por Fimax Publicistas, Morelia, Michoacán, México, pp. 62-63. "Item, que, pues todos han de ser presbíteros los dichos rectores de los dichos hospitales y capellanes sus ayudadores, como es dicho, se les encomienda, ruega y encarga por caridad y proximidad cristiana que, si solo el rector allí estuviere en cada uno de los dichos hospitales, predique allí el santo Evangelio a los indios pobres de ellos **en la lengua de los dichos indios los domingos, pascuas y fiestas principales**, y diga misa cantada y oficiada con canto, como hasta aquí allí se ha hecho y suele hacer, a los menos en todos los dichos días de domingos, pascuas y principales fiestas, y ésta que sea por los pobres moradores de los dichos hospitales respectiva, y el día de Nuestra señora de la Asunción y San Salvador y de la Exaltación de la Cruz, San Miguel Arcángel y San Nicolás los tengan en

Quiroga se refiere al catecismo que fue impreso por primera vez en 1531 y por segunda ocasión en Sevilla el 20 de octubre de 1553⁴¹⁴ por iniciativa suya, con el título “libro de la doctrina cristiana y moral exterior”. Su autor fue el venerable Gutierre González Doncel, fundador de la Cofradía de la Doctrina Cristiana de la Capilla de San Andrés, para instruir en la religión cristiana a los niños de la ciudad.⁴¹⁵ El colofón dice:

Imprimióse esta loable Doctrina Cristiana agora nuevamente, segunda vez, a costa del primer obispo del obispado de Mechucan que es en la Nueva España, que encarga y exhorta lo mesmo que el auctor de ella. A la qual interpuso su auctoridad para hazer suya cosa tan buena (omnia namque nostra facimos: quibus auctoritatem impartimur –todo aquello que autorizamos lo hacemos nuestro-) y por ser como es muy adaptada para los indios del Nuevo Mundo. Y no solamente espiritual e interior para las ánimas, sino también moral y exterior para los cuerpos y buena policía: Cosa a ellos y a todos muy necesaria y oportuna. Y también para que perpetuamente se lea y enseñe con gran diligencia en todo su obispado de Mechucan y en los Hospitales de Sancta Fe, que fundó. Acabóse De imprimir en Sevilla, en casa de Juan Canalla, a veynte y un días del mes de octubre. año del mil y quinientos y cincuenta y tres.⁴¹⁶

Con palabras más, palabras menos, el obispo insistiría en su testamento sobre lo dicho en el colofón del catecismo, recomendando la lectura perpetua.

Iten declaro y encargo y, si necesario es, mando, para efecto de lo susodicho, que en cada uno de los dichos hospitales se lea y enseñe perpetuamente con toda diligencia a los dichos indios pobres [...] la doctrina cristiana espiritual y moral exterior de todos los estados, que para este efecto hice imprimir a mi costa en Sevilla, [...]por ser como es la dicha doctrina muy útil y apropiada

especial devoción y se celebren con toda la más solemnidad que puedan con todas las demás dichas, con la colecta que se suele hacer por su Santidad y su Majestad y por el virrey que por tiempo fuera y por el dotador y bienhechores de los dichos hospitales, como mejor haya lugar, y por los que ayudaron en las dichas obras del dicho colegio y hospitales [...] Lo resaltado es nuestro.

⁴¹⁴ Francisco Miranda, *La persona y obra de Vasco de Quiroga*, “Catequesis Quirogiana”, en página de internet, <http://www.geocities.com/Athens/Marathon/5260/catequesis.html>, p. 2-3.

⁴¹⁵ Francisco Miranda, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Edición Conmemorativa del 450 Aniversario de la Fundación del Colegio de San Nicolás, Morelia, Michoacán, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1990, p. 181, “un catecismo que se usaba en Jaén para la instrucción de la niñez, no sin hacerle las debidas anotaciones para que pudiese servir como manual de instrucción en sus hospitales y colegio. Desgraciadamente no conocemos el texto que Quiroga acomodó, aunque sí el original usado en Jaén por la Cofradía de la Doctrina Cristiana de la Capilla de San Andrés, fundada por el venerable Gutierre González Doncel en 1515 con el fin de dar instrucción en la religión cristiana a los niños de la ciudad. El Catecismo titulado “libro de la doctrina cristiana y moral exterior” fue escrito por el fundador de la Cofradía y está compuesto de dos partes: en la primera se tratan las principales verdades que todo buen cristiano debe conocer y en la segunda se dan normas de moral y buenas costumbres que el niño deberá aprender para ir formándose cristianamente en su vida social.” Estos datos los toma, según la nota 45, del *Libro de los estatutos de la Santa Capilla de San Andrés de la ciudad de Jaén*.

⁴¹⁶ Francisco Miranda, *La persona y obra de Vasco de Quiroga*, página de internet citada, pp. 2-3.

para los indios grandes y pequeños de aquestas partes saber y deprender no solamente la policía cristiana espiritual pero también la temporal, moral y exterior humana, como dicho es, [...]con cierta adición o adiciones que en la margen irán para su declaración, si algunas fueren [...]⁴¹⁷

No se conoce el catecismo anotado por Quiroga aunque sí el original usado en Jaén de cuyo contenido nos da cuenta Francisco Miranda en forma breve señalando las principales cuestiones:

1- La oración dominical o Padre nuestro. 2- La salutación angelical o Ave María. 3.- El símbolo apostólico o Credo en donde se contienen los artículos de la fe. 4- En dos principios, que llama ley de naturaleza, se sitúa el fundamento de la convivencia social: Haz a los otros lo que quieres recibir de ellos y no hagas a los demás lo que no quieras sufrir de ellos. 5- Los diez mandamientos de la ley de dios. 6- Igualmente en dos principios, que llama ley de gracia, se sitúa el caminar hacia lo sobrenatural: "Amarás a tu Señor Dios, de todo corazón, de toda tu ánima y con toda tu virtud y con todas sus fuerzas.

⁴¹⁷ *Testamento del Obispo Vasco de Quiroga*, edición facsimilar, *op. cit.*, p. 60. "Iten declaro y encargo y, si necesario es, mando, para efecto de lo susodicho, que en cada uno de los dichos hospitales se lea y enseñe perpetuamente con toda diligencia a los dichos indios pobres, huérfanos, mellizos y miserables personas de ellos, grandes y pequeños, como lo han menester, por el rector de cada uno de los dichos hospitales o por el capellán a quien se cometiere o por el que para ello se añadiere, como abajo se dirá, y a todos los demás indios que allí la quisieren venir a oír y deprender, la doctrina cristiana espiritual y moral exterior de todos los estados, que para este efecto hice imprimir a mi costa en Sevilla, y con esta declaración y doctación les dejamos impresa, que siempre tengan sobradas para ello, que fue hecha en Roma para se enseñar en una capilla que está en Jaén para este efecto fundada, donde se enseña por un cuarto capellán diputado y añadido solamente para ello con mucha autoridad y diligencia, por ser como es la dicha doctrina muy útil y apropiada para los indios grandes y pequeños de aquestas partes saber y deprender no solamente la policía cristiana espiritual pero también la temporal, moral y exterior humana, como dicho es, y como al extremos grado lo han mucho menester, atenta su calidad; la cual siempre tenga y guarden y ejerciten en ella con las amonestaciones y exhortaciones que en ellas se hacen, como si yo mismo en persona las hiciera, pues que escogerla y aprobarla para ello es hacerlo, como en fin de ella se dice, con cierta adición o adiciones que en la margen irán para su declaración, si algunas fueren; la cual doctrina se les lea, enseñe y declare así a grandes como a pequeños, como dicho es y en ella se contiene, pues todos así lo han menester, a los pequeños por todos los días del año que hubiere oportunidad y a los grandes los días festivos, porque no se estorben del trabajo, en la forma y manera y horas que en la dicha doctrina se contiene, porque además de ser esto muy provechoso, útil y necesario a los dichos indios pobres de los dichos hospitales, también lo sea y pueda ser a todos los indios de la comarca de ellos que la quieran allí venir a oír y ser enseñados y, después de así sabida, y enseñarla ellos a los otros prójimos en sus barrios y pueblos y los padres a los hijos y los hijos a los padres, parientes, deudos, vecinos y conocidos; que fue causa muy principal, próxima y propinqua, entre otras muchas, que me movió siendo oidor, a fundar los dichos hospitales por este orden, como está dicho, y recoger en ellos pobres indios y huérfanos de diversas partes y lenguajes y nuestra, darla repetir para saber como la saben u entienden y sienten, y respondan a ello, conforme a la dicha doctrina y forma de ella, por defecto de a cual repetición, cuando algo de dios y de su doctrina se les pregunta, responden a disparate cosas de gran ignorancia y de reír y por mejor de llorar tal descuido, como si nunca doctrina hubiesen tenido; sobre lo cual, para que se haga y cumpla así diligentísima, fidelísima y prudentemente, se encarga aquí cuanto se puede y debe encargar, la conciencia del rector de cada uno de los dichos hospitales, que por tiempo allí fuere, y a los capellanes sus ayudadores, cuando allí los haya puestos, que sea cuando cómodamente se puedan sustentar y sean necesarios todos los unos y los otros, como luego abajo se dirá."

Y amarás a tu prójimo así como a ti mismo”. 7- Los pecados mortales: La soberbia, la avaricia, la lujuria, la envidia, la gula, la ira y la pereza. 8- Las obras de misericordia: 7 espirituales y 7 corporales. Las espirituales: “Aconsejar al que lo demanda o no; enseñar al que no sabe; castigar al que yerra; consolar a los tristes; perdonar las ofensas; sufrir a los otros; orar por todos. Las corporales: “Visitar a los enfermos; dar de comer al hambriento; dar de beber al sediento; vestir al desnudo; hospedar al peregrino y pobre; visitar a los presos; enterrar al muerto.” 9.- Los cinco mandamientos de la iglesia. 10.-Los siete sacramentos de la iglesia. 11- Los dones del Espíritu Santo contra los pecados Mortales: Sabiduría contra lujuria; entendimiento contra gula; consejo contra avaricia; fortaleza contra pereza, ciencia contra ira; piedad contra envidia; temor de Dios contra soberbia. 12- Las tres virtudes teologales: Fe, esperanza y caridad. 13- Las cuatro virtudes cardinales: Prudencia, justicia, fortaleza y templanza. 14- Las siete virtudes contra los pecados mortales: Humildad contra soberbia; paciencia contra ira; amor al prójimo contra envidia; largueza contra avaricia; diligencia contra pereza; abstinencia contra gula; castidad contra lujuria. 15- Las bienaventuranzas. 16- Los enemigos del hombre: demonio, mundo y carne.⁴¹⁸

Cabe formular algunas preguntas sobre el catecismo que Quiroga hizo suyo. ¿Más allá de los hospitales de Santa Fe y del Colegio de San Nicolás se difundiría? Es decir, el deseo del obispo de Michoacán expresado en el colofón del catecismo que se leyera y se aprendiera en su diócesis ¿se haría realidad? y en su caso, ¿en cuánto tiempo? ¿Se tradujo al idioma de los indios, al p'uhrépecha para los de Michoacán? ¿Los clérigos lo adaptarían a las lenguas indígenas según su real saber y entender? Quiroga diría en el conflicto contra Gilberti que no tenía teólogos en su diócesis para examinar el *Dialogo* compuesto por el fraile, dando a entender que para catequizar en lengua indígena se requerían conocimientos teológicos además de la lengua nativa. ¿Sus clérigos tendrían la aptitud para traducir en esos términos?

Si Quiroga regresó de España a su diócesis en 1554 es de suponer que en el mismo año comenzó la divulgación del catecismo de Jaén. Pero ¿qué decir de las traducciones en lenguas indígenas? En el año de 1571 el sucesor de Quiroga, don Antonio de Morales, informaba que los clérigos de Michoacán hablaban lenguas indígenas, excepto dos o tres de los casi cincuenta que menciona.⁴¹⁹ Sin embargo, queda sin aclarar si hubo o no una “traducción oficial” del catecismo en cuestión a las lenguas indígenas, aprobada obviamente por el obispo Quiroga o por el que le sucedió.

Al parecer no hubo traducción oficial en lengua indígena del catecismo adoptado por Quiroga, aunque sí, traducciones realizadas probablemente por los clérigos diocesanos o por los propios indios que se conservaban en manuscritos, por el año de 1648, casi un siglo de distancia de 1559 cuando inició el conflicto por

⁴¹⁸ Francisco Miranda, *La persona y obra de Vasco de Quiroga*, página de internet citada, pp. 3-4.

⁴¹⁹ Francisco Miranda, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, p. 183.

el *Dialogo*. Al respecto, Franco Arnaldo Y Sassí informaba en 1648 que Vasco de Quiroga:

Imprimio un Cathecismo en la Ciudad de Seuilla de la doctrina Xptãna Spiritual y moral pa. q[ue] por ella fuesen los Yndios enseñados, y manda en Su Testam[en]to se practique, y enseñe en sus hospitales, y Collegio, y aunque oy no ay ninguno delos impressos **Los tienen Los Yndios trasladados de mano en su linga**, y Los practican.⁴²⁰

Este dato no despeja la duda sobre la existencia de una “traducción oficial” aprobada por el obispo. Será deseable si algún día aparece alguno de estos manuscritos del catecismo de Jaén compararlo con el *Dialogo*.

Contenidos del *Catecismo* y del *Dialogo*

Si examinamos el contenido del catecismo de Jaen y el del *Dialogo* de Gilberti, ambos contienen en lo sustancial las mismas cuestiones y tanto uno como otro tenían el mismo objetivo: instruir en la doctrina católica a los nativos. Sin embargo, esos datos sugieren más preguntas.

¿Habría alguna razón de parte del obispo Quiroga para oponerse al *Dialogo* de Gilberti, por considerar que superaba sobremano a su catecismo y que pudiera desplazarlo? El catecismo desde su impresión se proponía como texto oficial del obispo pues su deseo era que se aprendiera en todo el Obispado, pero venía en lengua extraña para los nativos. Mientras se difundía, apenas cinco años después de que Quiroga regresó de España a su diócesis, apareció en 1559 el *Dialogo* escrito en la lengua de Michoacán, con la clara ventaja de poder ser comprendido por los lectores y por los que escucharan su lectura en la propia lengua.

La impresión del catecismo, por otra parte, había requerido de una inversión que probablemente el obispo esperaba recuperar con la venta de los ejemplares, aunque lo mismo cabe decir también del *Dialogo*, pues cada cual implicaba un aspecto económico. Sin embargo, es difícil saber y tal vez nunca sabremos si existió el ánimo, hasta cierto punto natural, de preferencia por el catecismo y de rechazo por el *Dialogo*.

Con los antecedentes proporcionados veremos actuar en el juicio a los principales actores del conflicto cada quien a su manera. Gilberti fue denunciado inicialmente destacando contra él presuntas proposiciones “malsonantes” contenidas en el *Dialogo*. Sobre cada una de ellas haremos el análisis más adelante.

⁴²⁰ Franco Arnaldo Y Sassí, “Demarcación y Descripción de El Obispado de Mechoacan y Fundación de su Iglesia Cathedral” en *Bibliotheca Americana*, volumen I, número 1, septiembre 1982, Editor general Diego Rivero, Coral Gables, Florida, U.S.A., pp. 91 y 140. Lo resaltado es nuestro.

IV.- La Litis del conflicto: Siete afirmaciones expuestas en el *Dialogo*

La denuncia era apenas el comienzo de una serie de actividades procesales que los actores y los representantes de la Inquisición tendrían que realizar para el desenvolvimiento del caso. Los documentos que conocemos hasta ahora, parte de ellos depositados en el Archivo General de la Nación, ramo Inquisición, que J. Benedict Warren ha coleccionado⁴²¹ nos permiten delimitar las fases del proceso. Algunos actos se pueden considerar como preliminares o de denuncia, mientras que otros conforman propiamente la instrucción del proceso. Sin embargo, unos y otros explican las fases del juicio durante el cual cada uno de los actores pugnaba por obtener sus pretensiones, los inconformes, por supuesto, la condena de la obra, y el fraile, su liberación.

No es de extrañar que el obispo Quiroga siendo un hombre erudito,⁴²² un jurista experimentado, conocedor del teje y maneje de los juicios, que el oficio judicial le había proporcionado siendo juez en Orán, África,⁴²³ pusiera su capacidad y experiencia contra el fraile franciscano, tal como lo estaba haciendo por esos años (1558 – 1562) contra los agustinos, haciendo valer como argumento hasta el de su origen de sangre noble, “la de su honra de caballero”.⁴²⁴ No resulta aventurado pensar que enfiló sus conocimientos y experiencias para llevar inicialmente el caso ante las autoridades encargadas de la Inquisición en la ciudad de México, que luego, una vez establecido formalmente el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México, se hizo cargo. El enfrentamiento tuvo una larga duración favorecida probablemente por las circunstancias de la época, pues, al fin y al cabo, fue un enfrentamiento más que personal entre el obispo y el fraile.

Los actos sobresalientes del proceso se pueden analizar conforme se fueron dando y a partir de ellos reconstruir, en lo posible, las etapas del procedimiento. Existía ya en España, que luego se transfirió a Nueva España, una práctica procesal que se observaba para el trámite de los juicios ante el Tribunal de la fe. Dado que la causa se llevó ante el representante de la Inquisición del Arzobispado de México, no será fácil entender el proceso si antes no conocemos la estructura y el funcionamiento del tribunal de la fe conocido como el Santo Oficio.

El Tribunal del Santo Oficio en México

Es necesario cuestionar antes de seguir adelante con la reconstrucción de las etapas del proceso, ¿por qué Quiroga teniendo facultades ordinarias de inquisidor como obispo, acudió a Montúfar para denunciar a Gilberti, pudiéndolo juzgar? ¿Por qué Quiroga, por otra parte, reclama de Montúfar la facultad de juzgarlo?

⁴²¹ J. Benedict Warren, “Apéndice Documental” en *Arte*, pp.LI-XCII.

⁴²² J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga y sus pueblos-hospitales de Santa Fe*, p.15.

⁴²³ *Op. cit.*, El primer registro de la actividad de Quiroga como juez en Orán comienza el 6 de marzo de 1525. p.17.

⁴²⁴ Alberto Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. I, p. 82.

El 25 de mayo de 1561 Quiroga se dirigió a Montúfar haciéndole una petición en los siguientes términos:

Muy Ilustre y Reverendísimo señor

El Obispo de Mechoacán, sobre las interpretaciones del Diálogo de Fray Maturino Gilberti que por mi a Vuestra Señoría se dieron para que las mandase conferir y examinar por teólogos, porque en el obispado de Mechoacán hay falta de ellos, suplico se mande efectuar juntamente con el proceso por Vuestra Señoría mandado hacer sobre el sermón escandaloso que el dicho Fray Maturino predicó en el pueblo de Taximaroa a los indios, y así examinados y conferidos se me volver y remitir para que sobre ello se haga justicia, para lo cual en lo necesario el muy ilustre y reverendísimo oficio de Vuestra Señoría Reverendísima imploro.

V[ascus] Ep[iscop]us Mach[uacanensis] [rúbrica]

Y presentada, su Señoría Reverendísima dijo que mandaba y mandó que se saquen del dicho proceso las proposiciones en blanco para que se califiquen y que se junte con este dicho proceso todo lo que estuviere hecho tocante al dicho Diálogo.

Ante mi,
Juan de Ibarreña [rúbrica]⁴²⁵

En la petición se hace mención expresa de los documentos que contienen las “interpretaciones del Diálogo” hechas por el obispo y sobre el contenido del “sermón escandaloso” de Taximaroa. La devolución se fundamenta probablemente en la certeza o por lo menos en la presunción de que las “proposiciones” señaladas como malsonantes ya han sido examinadas por los teólogos, porque dice: **“así examinados y conferidos se me volver y remitir para sobre ello se haga justicia”**.

Resulta que las proposiciones –en caso de que sean las mismas– se calificaron casi 15 años después, hasta el 13 de marzo de 1576, en la audiencia de la tarde, estando presentes “el señor inquisidor licenciado Bonilla, los reverendos maestros fray Bartolomé de Ledesma de la Orden de Santo Domingo, maestro fray Martín de Parea de la Orden de San Agustín y maestro Pedro Sánchez, Provincial de la Compañía de Jesús, teólogos calificadores en este Santo Oficio.” Los dos primeros teólogos firmaron el acta de calificaciones no así el último, por alguna razón.⁴²⁶

Cabe advertir también que Quiroga ya llevaba una década de muerto cuando se dieron a conocer los dictámenes de los teólogos, obviamente no los conoció oficialmente, porque la respuesta de Montúfar en su momento fue en el sentido de ordenar sacar en blanco las proposiciones para que se calificaran y se anexaran al proceso. Estos hechos provocan dos interrogantes cuando menos. ¿A quién correspondía hacer justicia, a Quiroga o a Montúfar? Si a Quiroga no le correspondía

⁴²⁵ J. Benedict Warren, “Apéndice Documental” en *Arte*, p. LXVII.

⁴²⁶ *Op. cit.*, p. LXXXIX.

juzgar ¿por qué pidió la devolución de las “proposiciones” ya calificadas? ¿Por qué la premura?

Para entender el aspecto jurisdiccional entre Quiroga y Montúfar sobre el caso Gilberti, resulta obligado dar un breve recorrido histórico sobre el Santo Oficio y el establecimiento del Tribunal de la Inquisición en México.

La Inquisición española

Desde el siglo XIII en los países europeos se estableció la inquisición y España no fue la excepción, pero en Castilla tuvo características diferentes a partir del siglo XV. En una primera etapa los obispos se encargaban de juzgar a los herejes dentro de sus Obispos. Posteriormente se designaron delegados pontificios especiales cuya jurisdicción no se limitaba al territorio de un Obispado como lo estaban los obispos, pudiendo combatir ampliamente a los herejes.

Por gestión de los Reyes Católicos en Castilla adquiere una modalidad que no la tuvo en otros países de Europa, toda vez que los reyes obtuvieron del papa Sixto IV el primero de noviembre de 1478 la potestad de nombrar a los inquisidores. Éstos adquirirían, por tanto, doble poder: el religioso, delegado por el papa, y el civil, por el rey. En 1480 fray Miguel de Morillo y fray Juan de San Martín se instalaban en Sevilla, dando nacimiento a la Inquisición Española.⁴²⁷ Así, los obispos quedaron desligados de la facultad de juzgar, quedando todo en manos de los inquisidores a partir del último cuarto del siglo XV hasta principios del XIX, cuando quedó abolida por las Cortes constituyentes en 1813.⁴²⁸

Los reyes obtuvieron también la facultad de establecer una junta suprema de apelaciones en España, evitando así la posibilidad de que los juicios llegaran a Roma. Se formó el *Consejo de la Suprema General Inquisición*, con jurisdicción en todo lo religioso. A la cabeza del Consejo estaba el inquisidor general, nombrado por los reyes con la aprobación del papa. Contaba con la facultad de crear los tribunales provinciales, nombrar a los inquisidores y al personal del Tribunal del Santo Oficio. Su jurisdicción se extendía a toda la nación y a sus dominios allende el mar. Los tribunales de América siguieron el mismo modelo, cuya actividad principal se dirigió a combatir el protestantismo, las hechicerías y otras prácticas.⁴²⁹

De la Península a la Nueva España

Podemos distinguir dos etapas de la Inquisición del Santo Oficio en México. La primera concluye con el establecimiento formal del tribunal en 1571. La segunda inicia con esta fecha hasta su extinción en 1813.

⁴²⁷ Jean-Pierre Dedieu, *op. cit.*, p. 39.

⁴²⁸ Yolanda Mariel de Ibáñez, *op. cit.*, pp. 21-26, 32.

⁴²⁹ *Op. cit.*, pp. 29-31.

Representantes de la primera etapa

Según relata fray Antonio de Remesal, fray Pedro de Córdoba, vicario general de la Orden de Santo Domingo, en las islas y Tierra firme del Mar Océano, recibió del cardenal Adriano, inquisidor general y posteriormente papa Adriano VI, el oficio de inquisidor de todo lo descubierto y por descubrirse en las Indias, que lo ejerció hasta su muerte, acaecida en 1525.

En 1524 llegaron los franciscanos a México encabezados por el padre fray Martín de Valencia, a quien el padre fray Pedro de Córdoba le confirió el cargo de comisario en toda la Nueva España con licencia de castigar delincuentes, reservándose la facultad de conocer los casos más graves. Aunque el franciscano traía grandes privilegios del Papa León X, no obstante, según Remesal, en lo referente al Santo Oficio “no traía en particular breve, ni privilegio alguno, ni orden del inquisidor general de España, y, por tanto, convino que el padre fray Pedro de Córdoba, diese al padre fray Martín de Valencia, la autoridad de su comisario.” La facultad conferida sería en tanto llegaron a México los dominicos.

Cuando llegó el padre fray Tomás Ortiz a la isla de Santo Domingo, “la Audiencia le dio nuevos despachos de comisario de la Inquisición, así para su persona como para quien lo sucediese en el oficio de prelado de Santo Domingo, por tenerse por inconveniente que si el padre fray Tomás faltase, o por muerte, o por ausencia quedase el oficio de la Inquisición vaco, y lo estuviese, mientras se daba noticia a la audiencia.”

La Orden de Santo Domingo pasó a la Nueva España en 1526 y cuando el padre fray Tomás Ortiz llegó a México se encargó del oficio de comisario de la Inquisición, dejando posteriormente dicho oficio al padre fray Domingo de Betanzos, por haber regresado a España.

En 1528 el padre fray Vicente de Santa María llegó a México, “con título de vicario general, así de los religiosos que llevaba consigo, como de los que allá estaban. Eligiéronle también los frailes en superior del convento así consecutivamente quedó por comisario del santo oficio.”⁴³⁰

En 1535 fray Juan de Zumárraga, obispo de México, fue nombrado inquisidor apostólico de la ciudad de México y en todo el Obispado por el inquisidor general de España, Álvaro Manrique, arzobispo de Sevilla. Un año después, el 5 de junio de 1536, el Tribunal del Santo Oficio quedó establecido.⁴³¹

⁴³⁰ Fray Antonio de Remesal, O. P., *Historia General de la Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Estudio Preliminar del P. Carmelo Sáenz de Santa María, S. J. (Dos tomos). México, Editorial Porrúa, 1988, tomo I, Cap. II, pp. 58-60.

⁴³¹ Yolanda Mariel de Ibañez, *op. cit.*, p. 68-70. El tribunal de manera formal quedó establecido en 1571.

En 1543 fray Juan de Zumárraga terminó el oficio de inquisidor, sucediéndole el licenciado Francisco Tello de Sandoval, quien llegó a Nueva España en 1544 con facultades del inquisidor general para ejercer el cargo en todo el virreinato, más allá de la diócesis de México. Tello de Sandoval duró dos años. En 1546 regresó a España y después de su partida quedó en los obispos la facultad de conocer las causas de la fe en sus respectivas jurisdicciones, en virtud de su jurisdicción episcopal ordinaria.⁴³²

El 23 de junio de 1554 llegó el segundo obispo de México, fray Alonso de Montúfar, con experiencia en asuntos del Santo Oficio,⁴³³ e inició sus labores inquisitoriales hasta 1556. No traía título especial de inquisidor general de España, pero empleó sus facultades ordinarias que como obispo le correspondía.⁴³⁴

Segunda etapa del Tribunal en México

Ante la necesidad de cuidar la pureza de la doctrina se venía solicitando del rey el establecimiento de un Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España. El virrey Luis de Velasco hacía ver al emperador Carlos V esa necesidad.⁴³⁵ La respuesta vino de Felipe II con la creación de los tribunales del Santo Oficio en México y el Perú por la cédula real del 25 de enero de 1569 en la cual justifica su instauración. El rey señala como prioridad conservar por todos los medios la pureza de la fe católica en sus dominios, entre ellos las Indias Occidentales, evitando que se difundan errores y herejías por personas y a través de libros heréticos y prohibidos que pudieran pervertir y apartar de la fe católica a los cristianos. (Recopilación de Indias, libro 1, título 19.)

En agosto de 1570 fueron nombrados inquisidores de México el doctor Pedro Moya de Contreras que desempeñaba el cargo de inquisidor en Murcia y el licenciado Juan de Cervantes, canónigo doctoral del cabildo eclesiástico de Canarias, que no llegó a la Nueva España por haber muerto en Cuba. Como fiscal el licenciado Alonso Hernández de Bonilla y como secretario del secreto Pedro de los Ríos.⁴³⁶ El 4 de noviembre de 1571 quedó formalmente instaurado el Tribunal con

⁴³² *Op. cit.*, p. 96 y ss.

⁴³³ Magnus Lundberg *Unification and Conflict: The Church Politics of Alonso de Montúfar OP, Archbishop of Mexico, 1554-1572*. Uppsala: Swedish Institute of Missionary Research, 2002. pp. 41-53.

⁴³⁴ Yolanda Mariel de Ibañez, *op. cit.*, p.101.

⁴³⁵ Valentín Molina Piñero, *Nuevos documentos sobre Inquisición*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, A. C., 1982, pp. 3-4. [Fragmento de una carta] [In Dei Nomine] Sacra Cesárea Católica Majestad [...] "Asimismo es necesario que haya Inquisición, tanto para con los españoles como para los indios, porque pasan a estas partes gente que se vienen huyendo, unos por no ser castigados y otros por vivir sueltamente; y entre los nacidos en la tierra, así españoles como mestizos, hay poca cristiandad y muchos atrevimientos y no basta el castigo que se puede hacer por los jueces eclesiásticos y seglares, aunque se tiene cuidado. Y para esto bastarían dos personas de letras y conciencia juntamente con el prelado y con alguna ayuda de costa que se diese a dos dignidades de la Iglesia de México lo servirían. Vuestra majestad mandará proveer lo que fuere servido... De México veinte y tres de noviembre, mil y quinientos y cincuenta y dos años... Don Luis de Velasco [rúbrica]"

⁴³⁶ Javier Sanchiz "Funcionarios inquisitoriales en el Tribunal, Siglo XVI" en *Inquisición Novohispana*,

Moya de Contreras a la cabeza.

De los delitos que conocía el Tribunal del Santo Oficio

Correspondía a la jurisdicción del Santo Oficio, la herejía en todas sus formas. Por lo tanto, todos los cristianos considerados como herejes, sin excepción. Según Nicolau Eymeric los blasfemos contra la fe eran reputados herejes. Los hechiceros y adivinos cuando sus encantos rosaban con la herejía. Los que invocaban al diablo dándole culto. Los astrólogos y alquimistas que invocaran al demonio. Los judíos que delinquían contra los artículos de su fe. Los infieles si pecaban contra la ley natural y si adoraban a los ídolos. Los cristianos apóstatas. Los que daban protección a los herejes. Los que suplantaban a un hereje, y finalmente, los infieles y judíos que pervertían a los cristianos.⁴³⁷

Hay que aclarar que la jurisdicción del Santo Oficio únicamente se extendía sobre los cristianos, no sobre otras religiones, no se castigaba a los judíos, sino a los que convertidos al cristianismo, regresaban a su fe judía. A los de la religión judía simplemente se les expulsó de España.⁴³⁸

Dedieu dice que “los teóricos extendieron la noción de herejía más allá de toda medida: blasfemadores, curanderos, bígamos, ignorantes que conocían mal el catecismo, casi todos cristianos viejos, cayeron bajo la jurisdicción del Oficio”.⁴³⁹

Kamen menciona como guía general los los casos de: judaizantes, musulmanes, “luteranos”, alumbrados, proposiciones, bigamia, solicitudación, contra el Santo Oficio, superstición, sexuales y otros.⁴⁴⁰

En la Nueva España, según Alberro, “La mayor parte de los inculpados ante el Santo Oficio novohispano fueron bígamos –primero españoles y luego mestizos–

Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez, Marcela Suárez, editores, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000. “El fiscal junto con el secretario del secreto eran los empleados más importantes del Tribunal después de los inquisidores, pues tenían acceso definitivo a la documentación en los procesos. No es de extrañar que tales cargos fuesen también designados desde España; como fiscal fue escogido el licenciado Alonso Hernández de Bonilla, religioso cordobés quien llegó el 12 de septiembre de 1572 y rápidamente fue promovido a inquisidor y deán de la Catedral de México. Pedro de los Ríos, llegó a Nueva España para ocupar la secretaría del secreto, nombramiento dado en Madrid el 18 de agosto de 1570; había nacido en Murcia y en La Península Ibérica había desempeñado el cargo de notario del secreto en el Tribunal de Llerena desde el año de 1567 y posteriormente en el de Sevilla, de donde llegó a Nueva España;” p. 170-171; Mariel de Ibáñez, *op. cit.* p.121.

⁴³⁷ Nicolau Eymeric, *op. cit.*, pp. 101-107

⁴³⁸ Roberto Jaramillo, (comentario personal).

⁴³⁹ Jean-Pierre Dedieu, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁴⁰ Henry Kamen, *La inquisición española*, Traducción de Gabriela Zayas, México, Primera edición en la colección Los Noventa, Grijalbo – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990. Kamen hace un análisis de los casos que se llevaron del período de 1540 a 1700 de diecinueve tribunales, diez de ellos Zaragoza, Logroño. Barcelona, Valencia, Mallorca, Cerdeña, Sicilia, México, Lima y Cartagena.

blasfemos y renegados, mujeres hechiceras, supersticiosas, ilusas y beatas sospechosas, junto con un sinnúmero de individuos que proferían toda clase de palabras irreverentes, desde las que tiraban a herejía hasta los disparates más chuscos. Es decir delitos generalmente menores en comparación con la augusta herejía.”⁴⁴¹

De la Torre afirma que la Inquisición conocía de los delitos de violación, estupro, bigamia, adulterio, sollicitación de hombres y mujeres, sodomía, bestialidad, era los casos que ocupaban el tiempo y la imaginación de los inquisidores. Muchos se castigaron con penas leves, en otros casos como el del pecado nefando se actuó con más rigor.⁴⁴²

Penas a los reos

El Santo Oficio castigaba con una o más penas, ya fuera una pena espiritual, la reconciliación pública; una pena corporal, la prisión perpetua, o una pena financiera, la confiscación de los bienes en beneficio del rey.⁴⁴³

Nicolau Eymeric siendo más explícito enumera en el *Manual o Directorio* del año 1376 las siguientes: La purgación canónica. La abjuración. Multas. Confiscación de bienes. Privación de todo empleo, oficio y beneficio, dignidad, cargo y autoridad. Cárcel perpetua. Obligación de llevar un “sambenito” (saco bendito) capotillo o escapulario de lana amarilla con una o dos cruces pintadas sobre él. Relajación al brazo secular, es decir, entrega a la autoridad civil.⁴⁴⁴

¿Tenía alguna defensa el inculpado?

En principio, podía contar con un abogado, recusar a los testigos y jueces, y apelar la sentencia. La defensa resultaba difícil porque había la presunción de que los jueces eran probos y justos.⁴⁴⁵ En las sentencias se dejaba abierta la posibilidad de una nueva causa, dado que en materia de fe, la sentencia de absolución en asunto de herejía nunca se tenía como definitiva.⁴⁴⁶

Procedimiento en la Nueva España

Las normas procesales que en la práctica seguía el Santo Oficio se habían sistematizado a través de recopilaciones que los funcionarios de la Inquisición habían reunido a través de los años en cuerpos normativos con diversas denominaciones: *Manual o Directorio de Inquisidores*, de Nicolau Eymeric del cual fray Tomás de Torquemada tomó los lineamientos para formar en 1484 las

⁴⁴¹ Solange Alberro “El Santo Oficio Mexicano en este final de siglo” en *Inquisición Novohispana*, op. cit., p. 53.

⁴⁴² Ernesto de la Torre Villar, “La Inquisición” en *Inquisición Novohispana*, op. cit., p. 70.

⁴⁴³ Jean-Pierre Dedieu, op. cit., p. 78.

⁴⁴⁴ Nicolau Eymeric, op. cit., pp.63-99; Mariel de Ibáñez, op. cit., p. 52-55.

⁴⁴⁵ Op. cit., p. 43 y ss.

⁴⁴⁶ Op. cit., p. 61.

Instrucciones.⁴⁴⁷ *Práctica*, de Bernardo Gui. *Instrucciones para el Santo Oficio*, de fray Tomás de Torquemada. *Ordenanzas de Toledo de Fernando Valdés. Orden que comúnmente se guarda en el Santo Oficio de la Inquisición acerca del proceso en las Causa que de él se tratan, conforme a lo que esté proveydo por las Instrucciones Antiguas y Nuevas. Recopilado por Pablo García, secretario del Consejo de la Sancta Inquisición*, de Pablo García.⁴⁴⁸

La actividad inquisitorial de la Nueva España se guiaba por las fuentes mencionadas, con las adaptaciones que las circunstancias requerían. Si bien, el Santo Oficio tenía como fin primordial combatir y desterrar la herejía y preservar la unidad de la religión católica en los reinos de España, y en los dominios que ésta tenía fuera de la Península, es cierto también, que los casos de herejía en la Nueva España no fueron tan abundantes como en la Península, y la unidad política y religiosa no estaba amenazada con el mismo peso que en España. La religión católica como medio de unión englobaba a todos los católicos, tanto a los “viejos cristianos” como a los “nuevos” que procedían de la conversión del Islam y judaísmo al cristianismo. Toda la población de España formalmente era católica, aunque en el interior de su conciencia los conversos no lo fueran, mientras que en la Nueva España, las conquistas militares y espirituales tendían a lograr la unidad religiosa destruyendo el mosaico religioso que existía, dada la diversidad étnica y cultural de los pueblos nativos. Mientras que en España el catolicismo pretendía ser un hecho, en América no pasaba de ser un ideal, por lo menos, en los años siguientes a la caída de los principales centros del poder indígena. La extensión geográfica de América dificultaba también el control de la población indígena, mestiza y española, problema diferente en este aspecto con el de la metrópoli.⁴⁴⁹

El Proceso de Gilberti

El modelo procesal español se aplicó en los procesos de Nueva España con los lineamientos generales que hemos señalado anteriormente. En el conflicto Gilberti-Quiroga, el fraile fue sometido a proceso siguiendo el modelo procesal inquisitorial el cual dividimos en tres fases con el fin de entender el procedimiento ya que no había un rigorismo formal que debería seguirse.

⁴⁴⁷ Toribio Esquivel Obregón, “Inquisición” en José Luis Soberanes Fernández, *Los tribunales de la Nueva España*, México, Universidad Autónoma de México, 1980. Fray Tomás de Torquemada, sus asesores y los consejeros reales formaron en 1484 las *Instrucciones para el Santo Oficio*, que constan de 28 artículos. Se tomó como fuente el *Directorio* de Nicolao Eymeric que también sirvió para otras disposiciones que se hicieron posteriormente. p. 219. En 1560 se formó en Toledo una compilación de las *Instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición*, en 81 capítulos. p. 222.

⁴⁴⁸ Yolanda Mariel de Ibáñez, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁴⁹ Solange Alberro, *op. cit.*, p. 49 y ss.

<p align="center">Primera etapa. Denuncia</p>	<p align="center">Segunda etapa. Instrucción. Pruebas: testimonios, confesión y dictamen teológico.</p>	<p align="center">Tercera etapa. Sentencia. No se sabe si se dictó.</p>
<p>1.- Inconformidad del obispo Quiroga y la solicitud para retirar de la circulación el <i>Dialogo</i>. Razones: a) Falta de autorización del obispo para su edición y circulación. b) Pasajes malsonantes.</p> <p>2.- Obsequio de Montúfar ordenando recoger los ejemplares del <i>Dialogo</i>.</p> <p>A la denuncia inicial sobrevendría otra, la del contenido del sermón “escandaloso” pronunciado por Gilberti en Taximaroa.</p>	<p>Las pruebas se relacionan con las proposiciones cuestionables del <i>Diálogo</i> y con el contenido de un sermón “escandaloso”.</p> <p>1.- Declaración del testigo Diego Pérez Gordillo Negrón.</p> <p>2.- Parecer de fray Alonso de la Vera Cruz en 1560 defendiendo el <i>Dialogo</i>.⁴⁵⁰</p> <p>3.- Declaración de los testigos en relación con el sermón.</p> <p>4.- Confesión de Gilberti.</p> <p>5.- Dictamen teológico de las proposiciones.</p>	<p>El dictamen teológico no puede considerarse como sentencia o resolución final. Tal vez nunca se dictó sentencia porque el Tribunal del Santo Oficio de México propuso al Consejo de la Inquisición, la liberación del <i>Dialogo</i>.</p> <p>Según J. Benedict Warren, Se desconoce si hubo respuesta. Mientras que Ernesto de la Torre Villar y Ma. Cristina de Salas Murillo señalan que se autorizó la publicación. En todo caso ésta sería fuera de sentencia.</p>

Panorama general del conflicto

El conflicto surgido del *Dialogo* fue a dar a la ciudad de México a escasos meses de haberse publicado. El obispo Quiroga se había inconformado contra el autor y su obra ante el arzobispo de México, Alonso de Montúfar, representante de la Inquisición en la ciudad de México y del Arzobispado de México. Montúfar a petición del inconforme prohibió la venta y circulación del *Dialogo*, y aún más, ordenó se recogieran los ejemplares que habían sido vendidos o distribuidos en su jurisdicción.⁴⁵¹ El caso no paró ahí sino que trascendió hasta la metrópoli, pues el propio rey tuvo que intervenir en contra de Gilberti ordenando su expulsión de los dominios españoles. Por fortuna la orden regia no fue ejecutada, debido en parte,

⁴⁵⁰ “Fray Alonso de la Vera Cruz es la figura filosófica más destacada de Nueva España, durante el siglo XVI. Nació en Caspueñas (Toledo), ca. 1507, y murió en la ciudad de México, en julio de 1584. Discípulo de Francisco de Vitoria. Pasó a México con los agustinos y allí en 1536 ingresó en esa Orden. Llegó a tierras michoacanas, donde aprendió la lengua tarasca para predicar la doctrina cristiana a los indios. Sustituyó temporalmente a Vasco de Quiroga en el gobierno de la diócesis de Michoacán. En 1553 fue designado catedrático de la Real y Pontificia Universidad de México, siendo nombrado titular de las cátedras de Sagrada Escritura y de Santo Tomás”. Véase: Ma. Cristina de Salas Murillo, en *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología. Volumen II. Edición dirigida por Josep-Ignaci Saranyana et al. Universidad de Navarra. Pamplona, 1990, p. 1513.

⁴⁵¹ J. Benedict Warren, “Apéndice Documental” en *Arte*, pp. LI y LIX.

porque el religioso ya estaba muy viejo y enfermo, y en parte también, porque el monarca revocó la orden de expulsión, en atención a los servicios que había prestado a los indios.

El pleito duró más allá de la vida de los protagonistas, y para bien o para mal el desenlace quedó pendiente para ambos. Quiroga murió en 1565, antes que el fraile, pero el conflicto siguió vigente. Gilberti sobrevivió al obispo 20 años y finalmente murió también el 3 de octubre de 1585 en Tzintzuntzan, antigua capital del poderío p'urhépecha. Por esas fechas el *Dialogo* aún permanecía incautado por el Tribunal de la Inquisición y para entonces ya llevaba 25 años en entredicho, contados a partir del 6 de abril de 1560, cuando el arzobispo Alonso de Montúfar prohibió su venta y ordenó la incautación de los ejemplares que se habían distribuido.

Casi a los tres años de haber muerto Gilberti, los inquisidores de México aún no sabían qué hacer con el *Dialogo* y tuvieron que consultar al Consejo de la Inquisición el 30 de junio de 1588 porque no figuraba en el catálogo general de libros prohibidos. Según J. Benedict Warren, no se conoce ninguna determinación del Consejo al respecto.⁴⁵² En cambio, Ernesto de la Torre Villar afirma que el Consejo levantó la prohibición al declarar que la obra sería provechosa para el adoctrinamiento de los indios.⁴⁵³ Esta declaración no puede considerarse como una determinación final porque según la fuente, que tanto J. Benedict Warren como Ernesto de la Torre Villar citan es la misma, y no es declaración del Consejo General sino del Tribunal de México. La propuesta no pasa de ser un parecer del Tribunal del Santo Oficio de México dirigido al Consejo de la Inquisición en España, cuya respuesta se desconoce. Queda en pie la duda si hubo o no una respuesta.

Abundando sobre el particular, no puede ser la respuesta del Consejo porque éste había ordenado el 15 de marzo de 1577: “detengan este libro en la Inquisición, hasta que se les ordene otra cosa” y al no tener una respuesta definitiva, el Tribunal del Santo Oficio de México hace la propuesta el 30 de junio de 1588 que de la Torre Villar considera como la resolución del conflicto. J. Benedict Warren da cuenta de

⁴⁵² *Op. cit.*, p. XCII.

⁴⁵³ Ernesto de la Torre Villar, “Los catecismos, instrumentos de evangelización y cultura” en *Fray Pedro de Gante Doctrina Cristiana en Lengua Mexicana* (Edición facsimilar de la de 1553) Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, México, 1981, Editorial Jus, México, 1982, dice: “De esta suerte, esta obra que había sido aprobada por el Obispo Vasco de Quiroga y obtenido las licencias de varios doctos y santos varones como fueron Fray Alonso de la Veracruz, Fr. Jacobo Daciano, Fray Miguel de Alvarado y el P. Diego Pérez Gordillo, fue censurada y retirada de la circulación en virtud de un absurdo cambio de política religiosa-cultural que tanto afectó el conocimiento de las viejas culturas indígenas y la labor que se realizaba en favor de sus últimos portadores. Diez Años después, en 1588, habiendo mediado distintos pareceres de personas prudentes y conocedoras, el Consejo que no encontró en la obra nada en contra de la fe ni del dogma, ni de la política, declaró que: ‘no habiéndose de prohibir, podrá ser libro provechoso para la doctrina de los indios de aquella tierra’” p. 69. De la Torre Villar cita a J. T. Medina. *La imprenta...*, I-120 y ss. También Ma. Cristina de Salas Murillo en *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*. Dice: “30.VI.1588. Carta del Consejo de la Inquisición de Sevilla en la que se permite la publicación de los *Diálogos*” p. 1513.

ambas fuentes: la correspondencia del 22 de marzo de 1576 y la del 30 de junio de 1588 para considerar que no se conoció la determinación final.⁴⁵⁴ Mucho menos puede considerarse como fin del conflicto la determinación de los inquisidores del “13 de marzo de 1576” que señala Yolanda Mariel de Ibáñez, como la decisión que terminó el asunto.⁴⁵⁵

Lo cierto es que Gilberti no logró divulgar abiertamente su obra entre los destinatarios que serían los frailes de su orden y demás predicadores, así como los indios de Michoacán.

Desarrollo de las tres fases del conflicto

Primera etapa

Particularizando los hechos de cada etapa consideramos como el principal de la primera fase, la inconformidad del obispo Quiroga ante el arzobispo Montúfar, que en el terreno del conflicto es una denuncia contra Gilberti. Es extraño que Quiroga siendo obispo y, por consiguiente, con facultad ordinaria para representar a la Inquisición en su diócesis y juzgar los casos de fe, acudiera al arzobispo Montúfar que tenía las mismas facultades ordinarias, pues no tenía nombramiento del inquisidor general de España para representar al Santo Oficio más allá de su Arzobispado, es decir, en toda la Nueva España. En opinión de Roberto Jaramillo, sí tenía facultades Montúfar porque toda la Nueva España estaba incluida en el Arzobispado de México.⁴⁵⁶ Ciertamente Quiroga reconoce a Montúfar facultades inquisitoriales, “de hecho”, que “de derecho” no tenía, ya que el propio Quiroga le pide que, una vez calificadas las proposiciones que le ha enviado se las devuelva para él poder juzgar. Extraña actitud de un perito en derecho como lo era Quiroga.

El 3 de diciembre de 1559, Vasco de Quiroga, compareció ante fray Alonso de Montúfar, arzobispo de México, y dijo:

...Que en su obispado se han hallado ciertos libros en la lengua tarasca que se llama e intitula *Diálogo de doctrina cristiana, que compuso fray Matorino cordero* de la orden de San Francisco de los reinos de Francia, por el cual parece que quiere dar a entender que su señoría del señor obispo lo había aprobado o mandado examinar, lo cual nunca tal había hecho ni cometido a nadie excepto lo que toca a cierto arte y vocabulario en lengua tarasca y no en otra cosa alguna; antes había avisado al dicho Frai Maturino en lo que tocaba al dicho diálogo y al devocionario que en ninguna manera lo imprimiese sin que fuese examinado por

⁴⁵⁴ J. Benedict Warren, “Apéndice Documental” en *Arte*, pp. XCI Y XCII.

⁴⁵⁵ Yolanda Mariel de Ibáñez, *op. cit.*, p. 110. “Por fin el 13 de marzo de 1576, en audiencia de inquisidores, se determinó que no se permitiese la circulación del *Diálogo de doctrina* por la obscuridad de algunas proposiciones y el escándalo que pudieran acarrear. Esta decisión terminó el asunto, el cual no volvió a tocarse”.

⁴⁵⁶ Roberto Jaramillo, (comentario personal).

quien fuese señalado por su señoría reverendísima; y que ahora el dicho fray Matorino le importuna que se alce el depósito que tiene hecho de los dichos libros para que se vendan y no estén embarazados; y que su señoría había escrito al dicho frai Matorino que no hallaba otro remedio sino que se trasladase el dicho dialogo de la dicha lengua tarasca en nuestra lengua castellana por intérpretes a la letra, y que el dicho fray Matorino ha dicho a su señoría que lo tiene trasladado en lengua española, y que pues el dicho libro está pasado en la dicha lengua española de la dicha lengua tarasca *que suplicaba a su señora reverendísima lo mandase cotejar con el dicho libro de la lengua tarasca por personas fieles y buenas lenguas y muy suficientes para ello, y hallándose que está fielmente traducido a la letra* y no hallándose cosa porque se deba vedar la publicación de él se alzara el embargo que está puesto para que no se vendan los dichos libros porque no reciba daño el impresor, porque en su obispado no hay teólogos suficientes para la examinación de dicha doctrina, aunque los hay para la traducción de la lengua y que pedían su señoría reverendísima que la examinación de la dicha doctrina, sacado de sí en romance, se cometiese a personas muy buenos teólogos suficientes para ello y que en el ínterin su señoría reverendísima los mande detener los que en su arzobispado se hallaren hasta que lo susodicho se vea y determine.⁴⁵⁷

De lo anterior se desprenden varios hechos:

1.- Que el obispo Quiroga ya tenía embargado el *Dialogo* en su Obispado antes de pedir al arzobispo que también recogiese los libros que estuvieran en circulación en su jurisdicción. Este hecho se confirma por la declaración de Diego Pérez Gordillo Negrón en la carta de 17 de enero de 1560 enviada al obispo Quiroga a quien recomienda “que se estén los libros recogidos como se están hasta que se examinen, pues tanto importa.”⁴⁵⁸

2.- Que Quiroga no había aprobado el *Dialogo*, más aún, le había ordenado al autor que no lo imprimiera sin que antes fuese examinado por persona que se le señalara.

3.- Para remediar la situación, Quiroga había escrito al fraile que el *Dialogo* se tradujera de la lengua tarasca a la lengua castellana por intérpretes a la letra, a lo que respondió que ya estaba traducido en la lengua española.

4.- Quiroga pedía al arzobispo Montúfar que mandara cotejar los dos textos por “personas fieles y buenas lenguas y muy suficientes”, porque en su Obispado no tenía teólogos suficientes para ello, aunque sí los había para la traducción de la lengua. Tal vez se refería a los presbíteros Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón quienes examinaron la obra.

5.- Entretanto se hiciese el cotejo, Quiroga pedía que se detuvieran los libros que se hallasen en la jurisdicción del Arzobispado.

⁴⁵⁷ J. Benedict Warren, “Apéndice documental” en *Arte*, pp. LI y LII. (AGN Inquisición, vol. 43, no. 6.)

⁴⁵⁸ *Op. cit.*, p. LV.

Es probable que Quiroga, una vez hecha la petición a Montúfar de ordenar el cotejo de los textos, encargara también a sus clérigos Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón realizar el cotejo, pues así se desprende del informe contenido en la carta de 17 de enero de 1560 que éstos mandaron al obispo Quiroga.

Luego que Vuestra Señoría nos mandó examinásemos el libro Dialogo del Padre Fray Maturino, venimos a jurar a esta ciudad ante el provisor, como Vuestra Señoría por su carta comisión mandó...

Y hemos estado aquí para lo examinar nueve días y, como vuestra Señoría nos mandó que cotejásemos el romance con la *lengua palabra de palabra y sentencia de sentencia para ver lo que concuerda o discuerda*, hemos pasado nueve cuadernos del romance que con ésta van tan diferentes de la lengua, como parecerá por las notas que en las márgenes van, que ha acaecido pasarse dos y tres y cuatro y cinco hojas en el romance sin haber cosa de ello en la lengua, y en la lengua hay también muchas cosas que faltan en el romance, de modo que parecen obras diferentes por la mucha discordancia, y así ha sido gran trabajo de ver en qué pasos concuerdan o discuerdan, pues en nueve días de buen trabajo y ordinario que hemos gastado no se han visto mas de once hojas de la lengua, siendo ellas casi trescientas, de manera que para acabar de ver la obra será menester más tiempo porque a estar la lengua sacada fielmente del romance bastara el tiempo que Vuestra Señoría escribe de hasta quince o veinte días, pero así es menester mucho tiempo para lo acabar de ver, y por ser tan grande la diferencia del romance a la lengua parece no convendría gastar tiempo en concordarlo y cotejarlo, y porque es ya tiempo de comenzar las confesiones por la Septuagésima, acordamos de dejarlo y lo examinado enviarlo a Vuestra Señoría y hoy día de la fecha partimos cada uno a los pueblos que tenemos a cargo.

Segunda etapa del conflicto

Obviamente Quiroga se movía no sólo en su Obispado sino también en el Arzobispado de México para aportar los elementos necesarios encaminados a convencer a las autoridades del Arzobispado de México sobre la inconveniencia de la circulación del *Dialogo*, como lo confirma la comparecencia de Diego Pérez Gordillo Negrón ante el doctor Luis Fernández de Anguís, juez provisor y vicario general del arzobispo Montúfar. Se dice que el doctor Anguís fue espía secreto de Felipe II y activo combatiente contra el luteranismo, enérgico e instruido, que por algún tiempo tuvo la cátedra de leyes en la Real y Pontificia Universidad de México.⁴⁵⁹

El día 30 de marzo de 1560, en la ciudad de México, Diego Pérez Gordillo Negrón rindió su testimonio ante el juez provisor respondiendo las preguntas que le fueron formuladas. Dos cuestiones se plantearon en el interrogatorio.

La primera: si el obispo de Michoacán le encomendó ver un diálogo entre un maestro y un discípulo en lengua de Michoacán que trata por vía de pregunta y respuesta de cosas de doctrina, compuesto por fray Maturino Gilberti de la Orden de

⁴⁵⁹ Yolanda Mariel de Ibáñez, *op. cit.*, pp. 101-102.

San Francisco que está en esta Nueva España. Dijo ser verdad, que el examen del libro fue encomendado por el obispo a él y al clérigo presbítero Francisco de la Cerda, porque ambos entienden bien la lengua en que está escrito dicho libro.

La segunda pregunta decía: si el declarante y Francisco de la Cerda vieron y examinaron el libro y qué le pareció al declarante. Esta última parte de la pregunta permitía dar una respuesta amplia y emitir a la vez un juicio de valor, que fue aprovechada por Diego Pérez Gordillo Negrón al señalar que vio solamente parte del *Dialogo* por ser tan grande de “hasta trecientas hojas poco más o menos de marca mayor”. Sin embargo, lo que alcanzó examinar del *Dialogo* le pareció suficiente pues dictaminaba:

[...] Que no conviene que se imprima ni se publique lo que está impreso porque en la lengua tiene muchos defectos y en el sentido algunas cosas malsonantes y escandalosas, y que este declarante y el dicho Francisco de la Cerda dieron su parecer firmando de sus nombres en una carta misiva que escribieron al dicho señor obispo donde más largamente se verá su parecer y con juramento, a que se remite y que lo que dicho tiene es la verdad y lo que sabe de este caso para el juramento que tiene hecho,[...] ⁴⁶⁰

Esta parte de la respuesta confirma lo que le habían escrito a Quiroga en la carta del 17 de enero de 1560. En esa ocasión le decían:

[...] por lo hasta aquí visto no conviene que la obra se publique entre los indios hasta que esté corregida y castigada y enmendada porque hemos visto cosas hasta ahora muy impertinentes y malsonantes a nuestros oídos y otras no con bastante declaración y no bien puestas en la lengua, y esto sustentaremos como lo hemos comenzado a hacer, porque a estas casas de Vuestra Señoría vino el provincial de los franciscanos y el Padre Fray Maturino, autor de la obra, y les mostramos dos pasos malsonantes en el sentido que bien conocieron estar dignos de enmienda y si hubiera mas espacio les mostraremos otras que también han menester declaración. Y este es nuestro parecer. Vuestra Señoría mandará lo que fuere servido, y para proceder en la examinación de la obra no se podrá hacer hasta pasada la Pascua de la Resurrección por ser tiempo de confesiones, y que se estén los libros recogidos como se están hasta que se examinen pues tanto importa [...] ⁴⁶¹

No hay duda de que el terreno estaba preparado para la comparecencia de Diego Pérez Gordillo Negrón ante el juez provisor de la ciudad de México, y que la ocasión, finalmente, se aprovecharía para sustentar y ratificar lo que ya había comunicado a su obispo en la correspondencia que le dirigió.

Cabe destacar también que en la carta de 17 de enero de 1560 se vislumbra el tema de dos cuestiones. Posiblemente una de ellas se refiere a la Primera Persona de la Santísima Trinidad, y la otra, al culto de las imágenes. Estas cuestiones fueron materia del interrogatorio formulado a Gilberti en su primera

⁴⁶⁰ J. Benedict Warren “Apéndice documental” en *Arte*, pp. LV-LVI (AGN, Inquisición, vol. 43. no. 6.)

⁴⁶¹ *Op. cit.*, pp. LIV-LV.

comparecencia ante la Inquisición del Santo Oficio. Cuestiones que posteriormente la Inquisición las calificaría enumerándolas como la primera y la cuarta proposiciones. Sobre ellas volveremos más adelante.

Es posible también que Diego Pérez Gordillo Negrón en su comparecencia ante el juez provisor haya presentado la traducción de un pasaje del *Dialogo* que trata sobre el culto de las imágenes, versión hecha por Francisco de la Cerda a la que se adhirió Pérez Gordillo Negrón. Este documento no tiene fecha, como tampoco la tiene el que contiene la otra versión sobre el mismo pasaje realizada por Diego de Villoria y Francisco Hernández. Ambas traducciones fueron ordenadas por el canónigo provisor y vicario general del Obispado de Michoacán, el bachiller Jerónimo Rodríguez.⁴⁶² Aunque no existe una razón expresa para traducir solamente ese pasaje del *Dialogo*, parece obvio que el punto medular para rechazar la obra se fincaba en ese pasaje. Tampoco conocemos la razón de por qué se ordenó una doble traducción y se encargó a diferentes traductores. ¿Acaso Gilberti nombraría a sus propios traductores?

Para Montúfar no resultaba difícil con los antecedentes que tenía sobre el *Dialogo*, obsequiar la petición de Quiroga.

El 6 de diciembre de 1559 Montúfar hace referencia a un mandato mediante el cual comisionó a ciertos examinadores para que recogieran los libros vedados, contenidos en el catálogo y memoriales. Les daba un término perentorio de tres días contados a partir de la notificación, para que le entregaran los libros que hubiesen recogido de los vedados por el Santo Oficio de la General Inquisición.⁴⁶³ El *Dialogo* en esas fechas no estaba en el catálogo pero sí existía la inconformidad del obispo Quiroga presentada ante Montúfar. El requerimiento fue notificado al padre fray Alonso de la Vera Cruz, Provincial de la Orden de San Agustín,⁴⁶⁴ tal vez porque existía una razón particular.

Resulta difícil sostener que con ese requerimiento Montúfar preparaba el terreno para emitir posteriormente una orden expresa encaminada a congelar el *Dialogo*. Tampoco hay razón suficiente para sostener que era el primer obsequio a la petición de Quiroga. Lo cierto es que el 6 de abril de 1560 Montúfar ordenó expresamente:

Nos Don Fray Alonso de Montúfar[...] mandamos a vos los libreros mercaderes y otras cualesquier personas que estáis y residís en esta ciudad de México y en el dicho nuestro arzobispado que tenéis en vuestro poder un libro de doctrina por vía de diálogo compuesto por Fray Maturino de la Orden de señor San Francisco en nuestra lengua castellana o en otra cualquiera lengua que no vendáis el dicho libro y doctrina a ninguna persona, antes dentro de tercero día de como este

⁴⁶² *Op. cit.*, pp. LVI y LVII; Alberto Carrillo Cázares, *op. cit.*, pp. 775-776, 916. En agosto de 1560 se encontraba en Tlazazalca con otros clérigos, entre ellos Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda. Está en calidad de visitador, provisor y vicario general del Obispado de Michoacán.

⁴⁶³ J. Benedict Warren "Apéndice documental" en *Arte*, p. LII.

⁴⁶⁴ *Op. cit.*, p. LIII.

nuestro mandamiento vos fuere notificado o en cualquier manera a vuestra noticia viniere lo dad y entregad al Padre Fray Bartolomé de Ledesma, nuestro compañero de la orden del señor Santo Domingo, a quien tenemos nombrado para ver y examinar los libros, y los que habéis vendido el dicho libro y doctrina de fray Maturino acordándoos a quien lo vendistes lo venid a decir y manifestar al dicho Padre Fray Bartolomé de Ledesma para que provea en ello lo que sea justicia, lo cual vos mandamos que así hagáis y cumpláis cada uno de vos so pena de excomunión mayor *unica proteina canonica monitione premissa* y de cincuenta pesos de oro de minas para obras pías. Fecho en México a seis días del mes de abril de mil y quinientos y sesenta años.⁴⁶⁵

El notario Juan Gómez fue notificando el mandamiento del arzobispo a los implicados, en diversas fechas. En la misma fecha de su expedición, al impresor de la obra Juan Pablos y al librero Francisco de Mendoza.⁴⁶⁶ Tres días después a Martín de Aranguren quien dijo tener ciertos libros que imprimió Juan Pablos en lengua tarasca y que tales libros los tenía en calidad de empeño no para venderlos, sino como garantía de pago de un adeudo de cuatrocientos pesos poco más o menos. A la vez se le requirió que dijera “qué cantidad de libros de doctrina por vía de diálogo compuestos por Fray Maturino de la Orden de Señor San Francisco tiene en su poder, y en qué lengua”, con el fin de ordenarle que los conservara en depósito, bajo pena de excomunión y de un pago de quinientos pesos de minas. Martín de Aranguren dijo tener en su poder veintidós libros empeñados en cuatrocientos pesos más o menos de oro común, sobre los cuales se constituía en depositario obligándose a no acudir con ellos a persona alguna sin licencia y mandato del arzobispo, bajo pena de excomunión y de pago, como ya se dijo.⁴⁶⁷

La actuación de Montúfar contradice lo que había escrito tiempo atrás autorizando la edición:

NOS DON FRAY ALONSO DE MONTVFAR, por la miseracion diuina y dela sancta yglesia de Roma Arçobispo de Mexico etc. A todos los que la presente vieren salud en nuestro Señor Iesu Christo, por parte del Reuerendo padre Fray Maturino Gilberti de la orden del señor sant Francisco de la obseruancia **nos fue presentado vna arte y vocabulario y Deuocionario y Dialogo de Doctrina Christiana, escrito en lengua Tarasca de Mechuacan, para que le diessemos licencia para ymprimirlos por el prouecho, que dello se seguiria a la cristiandad delos nueuamente conuertidos a nuestra sancta fe catholica dela dicha lengua: **los qua les libros venian ya vistos y examinados y aprouados por catholicos y vutiles para los suso dichos, por el muy Reuerendo padre maestro Fray Alonso dela Vera cruz, prouincial dela orden del Señor sant Augustin, y Fray Iacobo de Dacia dela orden del señor sant Francisco, y por Diego perez gordillo cura de Mechuacan, y Francisco dela Cerda cura de Sirosto**: todos quatros muy expertos enla dicha lengua por mandado y commission del yllustre y reuerendissimo Señor Don Vasco de Quiroga Obispo de Mechuacan: cuyos pareceres vimos firmados de los suso dichos. Y por**

⁴⁶⁵ *Op. cit.*, p LIX.

⁴⁶⁶ *Op. cit.*, pp. LIX y LX.

⁴⁶⁷ *Op. cit.*, pp. LX y LXI.

quanto nos no sabemos la dicha lengua, ni en nuestro Arçobispado tenemos quien la sepa, confiando de las letras, rectitud y buen zelo y Christiandad delos suso dichos. Damos licencia paraque los dichos libros se ympriman en esta cibdad de Mexico: precediendo para ello juntamente con la nuestra licencia y facultad la del Muy Reuerendo padre Fray Francisco Toral, prouincial dela orden del señor sant Francisco: a cuya obediencia esta el dicho Fray Maturino. Y mandamos que juntamente con esta muestra licencia se ymprima la del dicho padre prouincial, y de los dichos padres y curas, para que a todos conste la aprouacion y examen que de la dicha obra se hizo, paraque con mas auctoridad y seguridad se pueda publicar y publique. Dada en Mexico. a. x. de Agosto. 1558. Años.

Frater Alphonsus Archiepiscopus. Mexicanus.

Por mandado de su Señoría Reuerendissima Iuan de Ybarreta Notario publico. Apostolico.⁴⁶⁸

Esta autorización dada en agosto de 1558 reconoce la calidad de las personas que habían examinado el *Dialogo*, el agustino fray Alonso de la Veracruz,⁴⁶⁹ el franciscano fray Jacobo de Dacia y los curas Diego Pérez Gordillo y Francisco de la Cerda. No obstante, el 6 de abril de 1560, Montúfar ordena que los ejemplares del *Dialogo* sean recogidos y entregados al dominico fray Bartolomé de Ledesma porque a él se tiene encomendado el examen de los libros. ¿Sería más fidedigno el dictamen que diera el dominico sobre el *Dialogo*, al emitido por los religiosos mencionados? ¿Montúfar al pedir nuevo parecer no descalificaba a los otros religiosos por no ser de su Orden? Es difícil saber.

Por si no fuera poco el conflicto que Gilberti enfrentaba por el *Dialogo*, otro hecho nuevo, un sermón pronunciado el 17 de noviembre de 1560 en el pueblo de Taximaroa vino a atizar más el fuego en su contra. Sus opositores no perdieron la ocasión para fincarle nuevos cargos con la intención de descalificarlo no sólo por sus escritos sino también por sus sermones, es decir, por sus expresiones orales esta vez. Acumular cargos sin duda complicaba el conflicto y lo que es más, acumulaba agravios.

El 22 de noviembre de 1560 comparecieron en la ciudad de México, ante el arzobispo Alonso de Montúfar, los presbíteros Diego Pérez Gordillo Negrón y Pedro Yáñez, el diácono Juan Barajas, Diego de Villoria y el notario apostólico Alonso de Cáceres, en calidad de intérpretes de la lengua tarasca para auxiliar a los indios Cristóbal Tapaqua de la ciudad de Pátzcuaro, Francisco Hanguxuqua (Hangaxuqua), Juan Yozi (Yotzi), y Gaspar Vaquincho (Vaquimcho), naturales de la ciudad de Michoacán, quienes fueron llamados para rendir su declaración testimonial. Los testigos por voz de Diego de Villoria coincidieron en señalar que el pasado domingo

⁴⁶⁸ *Dialogo*, Fol. 2v. Lo resaltado con negritas en nuestro.

⁴⁶⁹ Montúfar se apoya en estos personajes para dar la aprobación, porque tenían conocimiento de la lengua de Michoacán y de la doctrina católica, aunque como dice Roberto Jaramillo, Alonso de la Veracruz era sospechoso ante el Santo Oficio por cuestión de los diezmos, (comentario personal). Considero, sin embargo, que los diezmos eran cuestiones diferentes que no afectarían sobre los conocimientos que de la lengua tenía.

17 del presente mes, terminado el sermón, fray Maturino dijo que venía de México y que su libro el *Dialogo* fue aprobado por los provinciales de las tres órdenes: Santo Domingo, San Francisco y San Agustín. Que en Castilla se estaban perdiendo y destruyendo las gentes, que el mundo se acabaría en un año y que, finalmente, vendrían unos padres a pervertirlos y que sólo las tres órdenes mencionadas estarían firmes en la fe.⁴⁷⁰

No sabemos cuál fue la trascendencia de este testimonio en el proceso, ni conocemos tampoco si Gilberti respondió de los cargos relacionados con el sermón de Taximaroa. Lo que sí sabemos es la reacción de Gilberti que años más tarde, en 1563, la hará expresa, pues se quejará en una memoria dirigida al rey sobre el proceder de Quiroga y dirá: “el dicho obispo con su provisor, persiguiendo a los religiosos, hacen informaciones contra ellos en sus mismas casas y con sus criados que dan por testigos sin que los dichos religiosos sean oídos”.⁴⁷¹ En el mismo documento abunda sobre otros hechos en contra del obispo.

[En el sobre] Memorial de cosas que el Padre Fray Alonso de Santiago ha de tratar con su Majestad en España si Dios allá le lleve.

[Notas de secretarios] Recibida con el libro en México, 27 de noviembre 1571 años por el señor Inquisidor Moya de Contreras [rúbrica]. Noviembre 1571.

Contra el obispo de Michoacán por abusos en la construcción de la catedral.

Memoria de Fr. Maturino Gilberti morador en la custodia que dicen de los Apóstoles en las Indias Occidentales para que el padre fray Alonso de Santiago trate con Su Majestad o con su Real Consejo acerca de lo siguiente.⁴⁷²

Primeramente que todos los pueblos de este obispado de Michoacán, so especie del edificio de la iglesia catedral que nunca terná fin, son vejados muy malamente, siendo compelidos que vayan a la dicha obra, de veinte y de quince leguas con su comida y hijos a cuestras y las herramientas con que han de trabajar y labrar, y si a alguno dan herramienta, es a tal o cual y generalmente sin ser pagados, y los ocupan en otras obras impertinentes a la dicha obra, como es en hacer o reparar las casas y corrales de los españoles.

Item que la dicha obra es en gran manera superflua y de gran confusión, como el que la presente lleva lo vio y entendió por vista de ojos, y es en grandísimo perjuicio de las haciendas reales de Su Majestad y de los españoles y indios vasallos de Su Majestad.

Item que los indios por no venir de tan lejos y redimir su vejación, han dado gran cantidad de dinero para la fábrica y sobre ésto los tienen cada día presos y molestados hasta el día de hoy, en especial los indios de Zintzontzan y se han

⁴⁷⁰ J. Benedict Warren “Apéndice documental” en *Arte*, pp. LXI-LXVII (AGN, Inquisición, vol. 43. no. 6.)

⁴⁷¹ *Op. cit.*, p. LXIX.

⁴⁷² Archivo General de la Nación. Inquisición, V. 43, Exp. 6, F. 202.

muerto algunos indios en la cárcel, sin los que se han muerto en la misma obra, que son muchos.

Item que so color desta obra no tributan a Su Majestad, por manera, que según lo supe del mismo alcalde mayor de Pátzquaro, que se llama el bachiller Martínez, que donde no dan más de tres mil pesos a Su Majestad, cada año podrían dar harto más

Item los indios ni aun los españoles, no pueden conseguir justicia contra el obispo, aunque la piden, como constará por los procesos que se tratan en la Audiencia Real desta Nueva España.

Item que en perjuicio de los naturales de la ciudad de Pátzquaro, les ha pedido muchos años ropa y otras cosas para dar a unos infieles chichimecas enemigos de los ya convertidos y de los españoles y religiosos, que cada día salen a los caminos a matar y robarlos.

Item que en los montes tiene el dicho obispo unas hermitas y devocioncillas, en las cuales cada año se hacen fiestas, para las cuales se echan derramas entre los pobres en gran vejación suya.

Item contra la libertad general de los indios que al presente tienen de no dar diezmos, les pide diezmos de sus pobres hospitales, siendo muy pobres y sin ser dotados dél ni de nadie.

Item que los indios naturales de este obispado de Michuacán reciben del obispo y de su provisor muy notables agravios y vejaciones, porque por muy leves cosas los prenden y los molestan largo tiempo en la cárcel y después pagan mucho carcelaje y después les penitencian públicamente con crudelísimos azotes y los tienen de cabeza en el cepo muchos días, fuera de todo derecho, y después les penitencian con pena pecuniaria sobre los azotes, y después los condenan por seis y más y menos meses a la obra de la iglesia, por donde sus mujeres y hijos padecen muy gran detrimento.

Item no admite el dicho obispo ni guarda ningún privilegio de los sumos pontífices y ganados por Sus Majestades en favor de los religiosos y en aumento de la doctrina cristiana.

Item por dar molestia a los religiosos pone clérigos en los pueblos muy cercanos de sus monasterios y no a donde hay necesidad, lo cual es gran causa de discordia.

Item el dicho obispo con su provisor, persiguiendo a los religiosos, hacen informaciones contra ellos en sus mismas casas y con sus criados que dan por testigos sin que los dichos religiosos sean oídos, y si se quiere hacer información por parte de los españoles jueces contra los defectos de su clerecía, los persiguen con descomuniones a los indios y españoles, y hay españoles que dicen que si su Majestad da su provisión real para que se puedan hacer informaciones sin que sean molestados dirán y declararán muchos agravios, por lo cual conviene que haya visitador para el obispo y su clerecía.

Item que ordena a mancebos idiotas nacidos acá y criados entre los pechos de las indias ni ajenos de codicia desordenada, y a estos tales pone por sus curas de ánimas, los cuales hacen en los pueblos muchos agravios y males, como constará por las informaciones que algunas se han hecho contra ellos, las cuales están en la real audiencia de esta Nueva España y no se ha llevado a debido efecto por causa del dicho obispo.

Item que estos tales que pone por curas es pública voz y fama que administran los sacramentos por puro interés, y esto es público y notorio.

Item que en los púlpitos los clérigos predicán a los indios contra los religiosos diciéndoles que no es su oficio administrar los sacramentos ni morar en poblado, lo cual es en gran escándalo y detrimento de la fe por ser los religiosos fundadores de esta nueva iglesia y que los han bautizado, administrándoles otros sacramentos antes que hubiese clérigos ni obispos, por donde los naturales están en peligro de caer en error pensando que no están verdaderamente bautizados los que por los reli[g]iosos lo son, y otros inconvenientes y errores que se podrían engendrar en sus ánimas.

Item se dice que pocos días ha, iendo de camino para México el obispo de Mechuacán pasando por un pueblo que está en la visita de los padres agustinos que residen en Tiripetío, dijo a los indios por un nauatlato llamado Francisco Pitacua Uvapa indio que los quería tornar a enseñar de nuevo y que los religiosos eran engañadores y que no se curasen de su doctrina, que no era su officio de dar doctrina.

Item en la ciudad de Pázquaro, por su mandado del obispo o consintiéndolo sin lo castigar, los clérigos quebraron la pila del bautismo en el monasterio de San Francisco y con violencia ordenó dar dicho monasterio a fray Jacobo de Daciano de cuya causa y por otros muchos malos tratamientos no quiere allí residir ningún religioso y así está el monasterio caído y despoblado y por hacer porque el dicho obispo no lo consiente hacer, y otro que dicen de Erongaríquaro.

Todas estas cosas padre mío tienen muy particular necesidad de remedio, y pues V[uestra] C[aridad] lo ha visto y palpado, no deje de dar aviso a su Majestad de todo ello conforme al buen talento que Dios Nuestro Señor le ha comunicado, y si viniere algún remedio será para muy gran honra y gloria de Dios y descargo de su real conciencia de su Majestad. No me quiero alargar más. Dios Nuestro Señor lo encamine todo conforme a su be[ne]plácito, etc. A 4 del mes de febrero de 1563 años.

Fr. Maturino Gilberti [rúbrica]

Un agustino entra en la escena del conflicto

En el año de 1560 interviene en defensa del *Dialogo* de Gilberti, el agustino Alonso de la Vera Cruz, en respuesta al ataque de Quiroga en 1559. Emite su dictamen y titula su defensa: “[Lo] que se a notado en el Dialogo de Doctrina Christiana, compuesto por el Reverendo Padre Fray Maturino Gilberto, se prueba ser

catholicamente dicho conforme a los sanctos doctores.”⁴⁷³ Divide su defensa en cuatro partes: Sobre la Santa Trinidad, perseverancia en la fe, el descenso de Cristo al limbo, y la oración ante las imágenes. Su contenido lo expondremos al tratar cada una de las proposiciones señaladas como cuestionables.

La intervención de Alonso de la Vera Cruz puede interpretarse también como una autodefensa pues él había emitido su aprobación para la publicación del *Dialogo* en los términos siguientes:

DIGO yo Fray Alonso dela vera Cruz maestro en Theologia, y Cathedratico de prima dela vniuersidad de Mexico y Prouincial dela orden de sancto Augustin en esta nueua España, que he visto, y examinado esta Doctrina por manera de Dialogo que el Padre Fray Maturino, dela orden de los menores ha compuesto en lengua de Mechuacan, y me parece que esta Catholica y tiene muy prouechosa Doctrina, assi para los naturales como para los ministros, y esta buena lengua segun yo alcanço y los naturales la entienden bien, y doy este parecer porque a veynte años poco mas o menos que entiendo la lengua de Mechuacan y he tratado con los Indios predicando, y confessando, y administrando los de mas sacramentos. Y porque es verdad lo firme de mi nombre: y assi me parece que se deue imprimir.

Fray Alonso dela Vera Cruz.⁴⁷⁴

¿El conflicto Gilberti-Quiroga encubría el conflicto Quiroga-Montúfar?

Decíamos que Quiroga argumenta ante Montúfar para pedirle que ordene recoger los ejemplares del *Dialogo* que circulan en su jurisdicción, la existencia de un impedimento jurídico consistente en la falta de autorización de su parte, como obispo, para la edición de la obra.

Ante la ausencia de la autorización de Quiroga, estaba presente la de Montúfar, fundada en las opiniones de los religiosos y clérigos expertos en la lengua de Michoacán que habían examinado el *Dialogo*.

Como hipótesis se puede sugerir que los superiores de Gilberti residentes en la ciudad de México posiblemente tramitaron la licencia de edición y que Montúfar no vio inconveniente para otorgarla. Sin embargo Quiroga no se cruzó de brazos y desconoció la autorización dada por Montúfar, ante él mismo, por la vía de su inconformidad, que luego trascendió hasta la Inquisición.

Algo parece molestar a Quiroga. ¿Cómo Montúfar extiende su jurisdicción sobre Gilberti y su obra siendo sujeto de otra jurisdicción por estar en territorio del obispado de Michoacán y no de México? Quiroga con justa razón podía reclamar el ejercicio de la jurisdicción sobre los cristianos de su diócesis. Este hecho suscita ciertamente un conflicto de jurisdicción, pero entre sujetos de la alta jerarquía, nada menos que entre dos obispos.

⁴⁷³ Ma. Cristina de Salas Murillo, en *op. cit.*, p. 1514.

⁴⁷⁴ *Dialogo*, fol. 3r.

Si Montúfar había invadido la jurisdicción de Quiroga dando autorización para la edición del *Dialogo* que en estricto derecho correspondía a Quiroga, alguna forma habría para resarcir ese acto de intromisión y tal parece que era más cómodo pelear contra el fraile Gilberti que contra el obispo Montúfar. Quiroga era un jurista experimentado y un político cauto, no rompería lanzas contra el obispo de la ciudad capital de la Nueva España, sino contra el fraile de escaso o nulo poder.

Es obvio pensar que si Montúfar había creado el problema, él tendría que intervenir, a instancias de Quiroga, para resolverlo, y el fraile quedó entre la espada y la pared. Por eso la pregunta ¿Gilberti y el *Dialogo* fueron la ocasión para poner las cosas en su lugar en asuntos de jurisdicción episcopal?

En este contexto tiene sentido y dentro del ejercicio de la jurisdicción, el reclamo de Quiroga a Montúfar, pidiéndole el envío de las “proposiciones” doctrinales ya calificadas para juzgar a Gilberti con su facultad ordinaria en asuntos de fe como obispo. ¿Pero realmente Quiroga no tenía teólogos en su diócesis? Queda claro que Quiroga no renunció a su jurisdicción, aunque por razones que desconocemos, permitió “de hecho”, la intervención de Montúfar en el conflicto doctrinal.

Comparecencia de Gilberti ante la Inquisición

Aunque Gilberti estaba envuelto en el conflicto desde 1559, sin embargo, no había sido llamado formalmente por el representante del Santo Oficio del Arzobispado de México para responder de los cargos que se le imputaban. Fue hasta el 25 de enero del año 1571 cuando compareció por primera vez en calidad de denunciado ante el inquisidor ordinario, doctor Esteban de Portillo. Esta comparecencia ya coloca de plano a Gilberti en la jurisdicción de la Inquisición ante el arzobispo de México como inquisidor ordinario, antes de la instauración formal del Tribunal de la Inquisición en la Nueva España. La segunda comparecencia la efectuará ante dicho Tribunal para continuar con el proceso ante los inquisidores que estarán actuando con las facultades conferidas por el Inquisidor General de España, con base en el decreto regio de erección. Es extraño que en el caso de Gilberti, aún después de instaurado el Tribunal y siendo el inquisidor Pedro Moya de Contreras, por alguna razón seguía actuando como inquisidor ordinario Esteban de Portillo. Tal vez por lo delicado del asunto o por haber iniciado con él el interrogatorio. Gilberti hizo de sí mismo y de su obra una singular defensa, pues al parecer no designó un abogado defensor ni el Tribunal se lo nombró.

La parte central del conflicto se integra indudablemente con varios hechos. Unos corresponden al señalamiento de las causas en las que se funda la denuncia contra Gilberti. Mientras que otros, se refieren a los que realiza propiamente el fraile en su defensa. Entre las causas de la denuncia figura como principal, el contenido de siete afirmaciones del *Dialogo*, estimado por sus adversarios como textos controvertidos y, por consiguiente, no ortodoxos. La otra causa se refiere al contenido del sermón pronunciado en Taximaroa, igualmente inaceptado por sus

opponentes, en parte por considerarlo escandaloso, y en parte porque el fraile se pronunciaba directamente en pro de las órdenes religiosas en detrimento de los sacerdotes seculares. Tampoco se puede dejar de lado el anuncio que el fraile hizo en esa ocasión, del cercano fin del mundo al que precedería el juicio final. Los otros hechos que complementan la parte central del conflicto son los que se refieren a la defensa que el fraile hace de sí mismo y los alegatos que esgrime, a manera de aclaraciones, para sostener las partes cuestionadas del *Dialogo*. Como estrategia, el fraile manifestó en las audiencias de su confesión, estar dispuesto a someterse a la corrección de la Santa Iglesia, si así procediera.

Los elementos probatorios desahogados durante la instrucción del juicio fueron diversos también, desde luego, los testimonios de los clérigos Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda, fueron los primeros. Otra testimonial fue la de los indios respecto del sermón pronunciado por Gilberti en Taximaroa. No sabemos si el testimonio de los indios tuvo trascendencia en el ánimo de los inquisidores. Tampoco sabemos si el parecer de fray Alonso de la Vera Cruz llegó a los representantes de la Inquisición y desconocemos también cómo fue tomado.

Sin duda la prueba sobresaliente fue la confesión o declaración personal de Gilberti. El fraile aprovechó el momento para responder a los cuestionamientos que el Tribunal le planteó y particularmente para hacer las aclaraciones pertinentes sobre los contenidos doctrinales, pues la ocasión le era propicia para defender las expresiones que utilizó en lengua p'urhépecha, con sana intención, para explicar la doctrina cristiana, cuya exposición la consideraba ortodoxa. A manera de alegatos abonó a su favor las aclaraciones y la disposición de hacer las enmiendas que la Santa Madre Iglesia le señalara.

La otra prueba, dado el carácter del conflicto y el rechazo de la existencia de errores por parte de Gilberti, fue de contenido doctrinal. Se nombraron teólogos para que calificaran las proposiciones cuestionadas y en su momento emitieran un dictamen o parecer. Una terna de ellos escuchó al inculpado y mediando las deliberaciones de estilo formularon, a manera de conclusiones, las calificaciones sobre las afirmaciones expuestas en el *Dialogo* que les fueron planteadas.

El meollo del conflicto se contrajo pues, a la cuestión doctrinal más que a la falta de autorización para la publicación del *Dialogo*, que sería el aspecto jurídico. En tal virtud, ha llegado el momento de examinar cada una de las siete proposiciones contenidas en el *Dialogo* sobre las cuales fue interrogado el fraile a las que dio respuesta puntual, las que finalmente fueron calificadas también por los teólogos de la Inquisición.

Afirmaciones controvertidas. Confesión de Gilberti. Calificación de las proposiciones

Gilberti se sometió a la prueba confesional dando respuesta a los interrogatorios que le fueron formulados. Esta prueba inició el 25 de enero de 1571 y no sabemos por qué causas se suspendió para reanudarse dos años después, el 3

de febrero de 1573. Ambas comparecencias las hizo ante el “muy reverendo señor doctor Esteban de Portillo, juez provisor oficial y vicario general en la dicha ciudad [de México] y su arzobispado e inquisidor ordinario”.⁴⁷⁵

Conforme al formalismo de la época, previo a las preguntas sobre el contenido del *Dialogo*, le formularon las referentes a su nombre, edad, origen, tiempo de residencia en la Nueva España, cuántas lenguas había aprendido en esta tierra, si era letrado, en cuyo caso qué facultad había estudiado y dónde. Si compuso o imprimió algún libro y cuál. Se le mostró también el libro titulado *Dialogo de Doctrina Christiana* para que lo identificara.

A cada una de las preguntas fue dando respuesta y dijo llamarse Maturino Gilberti, de 63 años de edad, natural de Tolosa de Francia y hacía 30 años que estaba en la Nueva España. Dijo también saber siete lenguas de indios y de la que más usaba era la lengua tarasca. Confesó haber compuesto muchos libros de los cuales estaban impresos en lengua tarasca los siguientes:

Sermones de doctrina cristiana traducidos del romance y lengua mexicana a la tarasca.

Dialogo de Doctrina Christiana.

Confesonario.

Vocabulario y

Arte.

Respecto de estas obras, en resguardo de su legitimidad, hizo la aclaración de que

[...] se imprimieron con licencia de los señores virrey y arzobispo de esta ciudad habiendo precedido examen de personas doctas cuyos nombres y aprobaciones con licencia que de su prelado tuvo para la dicha impresión están impresos en los dichos libros,⁴⁷⁶

Por lo que toca a las preguntas y respuestas que se refieren al fondo del problema, fueron varias. En primer término, Gilberti reconoció que compuso e hizo imprimir el libro titulado *Dialogo de Doctrina Christiana*, que ese momento tenía a la vista. Hecho el planteamiento general, era de esperar que vendrían momentos de tensión, particularmente al abordar las proposiciones cuestionadas sobre las que debería dar respuesta.

Fue preguntado si se acordará y tendrá memoria de las cosas que en dicho libro están impresas y reconocerá las proposiciones en él contenidas que por el dicho señor provisor le serán preguntadas, dijo que refiriéndoselas este *declarante se acordará de ellas y declarará si están en el dicho libro* y lo que así se le preguntare luego lo buscará y lo dará en él siendo conforme a ello lo que se le preguntare.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ J. Benedict Warren, “Apéndice documental” en *Arte*, p. LXXII.

⁴⁷⁶ *Op. cit.*, p. LXXIII.

⁴⁷⁷ *Ibidem.*

De las constancias del proceso se desprende el total de siete proposiciones, presuntamente no ortodoxas. De ellas, dos se ventilaron en la primera comparecencia del 25 de enero de 1571 cuyo contenido versa sobre: “La primera divinidad de la Santísima Trinidad es el Padre”, y la otra, sobre “La adoración de las imágenes”. En el orden como se presentaron estas proposiciones para la calificación por la Inquisición, corresponden a los números 1 y 4 respectivamente. Las restantes: 2, 3, 5, 6 y 7 fueron planteadas en la audiencia del 3 de febrero de 1573, cuyos títulos y contenidos iremos presentando conforme avancemos.

Con el fin de seguir la nomenclatura que la Inquisición dio a cada una de las proposiciones, las abordaremos en el mismo orden, con la advertencia, desde luego, que su cronología fue la señalada anteriormente.

Las afirmaciones cuestionados son muy breves por lo que consideramos necesario reproducir el texto p'urhépecha con mayor amplitud para dar el contexto donde se ubica cada proposición cuestionada, la que a su vez se resalta con letra negrita para su identificación. En cuanto al formato usaremos dos columnas, en una se presenta el texto y en la otra su traducción al español. Cabe aclarar que en los documentos del proceso no existe la transcripción de las proposiciones en la lengua de Michoacán, solamente la alusión a ellas en lengua española. Es entendible que se omitieran los textos originales por considerarlos innecesarios dado que los inquisidores no conocían la lengua en la que estaban escritos. Sin embargo, la omisión representaba para el fraile una desventaja porque se restringía el conocimiento del contenido y de su significado al no presentar el texto en la propia lengua del lugar.

Primera proposición
La primera divinidad de la Santísima Trinidad es el Padre⁴⁷⁸

Texto de Gilberti	Traducción ⁴⁷⁹
Hurenguareri. A hengua acha, arindenisca, anden cuiripen xarahaqui, çanden teruhtazchemani ambongastani, tzimandarequa articulo dioseequa, hyngui bimbo tataesca. Andixama xaringahaqui tata aringani? Ca xama no harasqui, ysquirendihquimen arica: ysquico aringasirahaca, hacahcuhaca handiyo diosen aringani? Nahquichunde has aringan, tata aringani?	Discípulo. Bien, señor, ya me has ilustrado y me has hecho merced, ahora explícame en verdad, acerca del segundo artículo de la divinidad, la razón por la que [Dios] es Padre. ¿Por qué se le llama Padre? ¿Pues no basta lo que me has informado? me has reiterado que debo creer en el único Dios. ¿Cómo se ha de entender que se llama Padre?
Hurendahperi.	Maestro.

⁴⁷⁸ *Dialogo*, fol. 7r, 2 y 7v, 1.

⁴⁷⁹ Versión de Moisés Franco M.

<p>Vuache, hymbo xaringahati yn articulo himbo, tata aringani, hymboquicuhche undauaca miteni matihqui sancta trinidaddeueri dioseequa, hyndequi dios tataembaesca.</p> <p>Ca hymoquicuhchehtu ambongascauaca, ysqui maesca dios tataemba ysquihtu maesca Dios vuahpa, iquihtu maesca spiritu sancto: hyboqui dios vuahpa noan dios tataembaesca, hymbo quihtu spiritu sancto, no an dios tata embaesca</p>	<p>Hijo, en este artículo se explica por qué se le nombra Padre, para que empieces a conocer que una es la divinidad de la Santa Trinidad, en la cual Dios es Padre.</p> <p>Y para que comprendas que, uno es Dios Padre, y otro es Dios Hijo y otro es el Espíritu Santo, por consiguiente Dios Hijo no es Dios Padre, ni tampoco el Espíritu Santo es Dios Padre.</p>
--	--

Sobre este texto se interrogó a su autor quien a su vez respondió haciendo las aclaraciones pertinentes. A partir de la pregunta y respuesta, los teólogos de la Inquisición emitieron una calificación posteriormente. Para visualizar la pregunta y la respuesta así como la calificación, usaremos también el formato de dos columnas. En la primera se inserta el interrogatorio, implícito o explícito, y las respuestas que da el fraile. En la segunda, la síntesis de lo declarado por el fraile y la calificación de la proposición emitida por los teólogos. El mismo formato usaremos en la presentación de las seis restantes proposiciones.

Cabe advertir que la calificación teológica no fue inmediata, pues entre la comparecencia de Gilberti (25 de enero de 1571) ante el representante de la Inquisición y la emisión de la calificación de las afirmaciones por los teólogos, mediaron más de cinco años. Fue hasta el 13 de marzo de 1576 cuando dieron a conocer su dictamen.

Declaración de Gilberti	Calificación de los teólogos ⁴⁸⁰
<p>Si en el dicho libró está una proposición que dice la Primera divinidad de la Santísima Trinidad es el Padre, dijo que sí pero que no con ese sentido y lo que pasó es que habiendo este declarante mostrado aquel paso a Fray Juan de Medina, teólogo de la orden de San Agustín antes de imprimir el dicho libro y habiendo este declarante pretendido declarar al discípulo en persona</p>	<p>Proposición 1ª. Para que comencemos a conocer la primera divinidad de la Santísima Trinidad que es Dios Padre, etc. Y declarando esta proposición dice que quiso decir: La primera cosa divina en la Santísima Trinidad que es Dios Padre.”</p>

⁴⁸⁰ J. Benedict Warren, *op. cit.*, p. LXXXIX. La calificación se hizo “En la ciudad de México, martes trece días del mes de marzo de mil y quinientos y setenta y seis años, estando el Señor Inquisidor Licenciado Bonilla en su audiencia de la tarde, los Reverendos Maestros Fray Bartolomé de Ledesma de la Orden de Santo Domingo, Maestro Fray Martín de Parea [sic] de la Orden de San Agustín y Maestro Pedro Sánchez, Provincial de la Compañía de Jesús, teólogos calificadores en este Santo Oficio, vieron las proposiciones que de suso se contienen sacadas del proceso que por enero de año de mil y quinientos y setenta y uno se fulminó por el provisor de esta ciudad de México contra Fray Maturino Gilberti de la Orden de San Francisco sobre el libro que hizo y imprimió en lengua tarasca de Mechoacán [tachado –y vistas las calificaron en la f] intitulado Diálogo de doctrina cristiana en lengua de Mechuacan y vistas las calificaron en la forma siguiente:”

<p>del maestro la persona primera de la Santísima Trinidad que es el Padre, puso un vocablo usado en la dicha lengua tarasca que en ella quiere decir propiamente persona, conotando que está enhiesta, y al dicho fray Juan de Medina no le pareció vocablo apropiado para la declaración de las personas divinas, y así fueron de acuerdo que se quitase, y quitado lo que quedó hace ese sentido, la primera cosa divina en la Santísima Trinidad que es Dios Padre, y así los que lo hubieren leído le deben dar este romance y que no el que se le pregunta, porque este declarante entiende y sabe por la fe y doctrina de la iglesia católica en el símbolo de Atanasio que no hay más de una divinidad y deidad común a las tres personas divinas y un principio que es el Padre y esto es lo que entiende y así se ha de entender la dicha proposición en el dicho su libro contenida a hojas siete al principio de la columna tercera.⁴⁸¹</p>	<p>A la primera proposición dijeron que es impropia manera de hablar y de hombre que no sabe e ignorante en los términos de teología y con la declaración que da quita la sospecha que pudiera haber en la proposición.⁴⁸²</p>
---	--

Gilberti hace mención del agustino fray Juan de Medina, como consultor de traducción y declara que entre ambos determinaron resolver la cuestión teológica en la forma propuesta, que según el texto es mediante la expresión: **“matihqui sancta trinidad eueri dioseequa, hyndequi dios tataembaesca”**. **Que una es la divinidad de la Santa Trinidad, en la cual Dios es Padre.**

Otro agustino como habíamos enunciado salió en defensa del *Dialogo*. En 1560 fray Alonso de la Vera Cruz había dado su dictamen en latín sobre cuatro proposiciones en defensa del *Dialogo*, y a propósito de la proposición “La primera divinidad de la Santísima Trinidad es el Padre”, decía:

Lo primero:

a) en lo primero que dice, declarando las divinas personas et lo que (ilegible) *ma* tamquam sancta trinidad e vero *dios*, dice que está mal dicho porque dice ablando del padre que est la primera divinidad, que es error porque no ay segunda ni tercera sino una simplicísima deidad, etc.

a) solución: Lo primero que hay que precisar es que en la lengua michoacana *ma* significa uno y una, primero y primera, cuando se hace una enumeración, por lo tanto *ma* sólo significa primero, si le añades segundo, tercero, etc., pero si le añades dos, tres, etc., *ma* no significa primero, segundo, etc. Lo segundo que debe aclararse es que en la lengua michoacana la divinidad abstracta o deidad y el Ser divino concreto se expresa con un mismo y solo vocablo, o sea *dioseequa*, que propiamente significa el Ser de Dios. Hecha esta advertencia, me parece, pues, que lo dicho en el Diálogo al afirmar *ma* como igual a *dioseequa*, quiere

⁴⁸¹ *Op. cit.*, pp. LXXII y LXXIV.

⁴⁸² *Op. cit.*, pp. LXXVI y LXXXIX.

decir una divinidad o un Ser divino, que es el padre y esto está bien dicho desde el punto de vista católico, porque el padre es un Ser divino o una divinidad, y el hijo es una deidad y el espíritu santo es una deidad y las tres personas son una sola deidad y no tres deidades ni tres dioses, y como partícula escrita ahí, significa una advertencia de que sobre tal deidad se habla.

Segunda solución: si alguno quisiere entender que *ma* algunas veces significa primero y no uno, debe afirmarse que *diosequa* no significa una divinidad abstracta así, sino una divinidad concreta, para hablar del padre quien es el primer divino, porque como *diosequa* significa divino o divinidad, hay que tomarlo en sentido católico y en el primer divino [ilegible] quiere decir el primer principio y la primera persona, y principio sin principio, ya que en este sentido el hijo es llamado principio de principio y segunda persona, como escribe santo Tomás, en la “prima primae, quaestio 23, art. 4, y los teólogos en la primera sententiarum, distinctio 26,” y que de ninguna manera pueda aceptarse que el autor lo diga en sentido herético, entendiéndolo que es la primera divinidad hablando del padre porque nunca, mencionando al hijo, lo designa como la segunda divinidad, por lo cual es necesario entenderlo en el sentido católico, al querer designar al padre como fuente y origen de la santísima trinidad y manifestar el orden de naturaleza del padre y del hijo, y que el hijo es eterno como el padre y quiso declarar la prioridad con el doctor sutil, cuando hablando del padre dijo *ma* como *diosequa*, esto es una divinidad o el primer divino, de quien procede el hijo, etc, y esto está dicho en sentido católico y bien dicho en la lengua michoacana.⁴⁸³

¿En qué parte del *Dialogo* se encuentra la proposición cuestionada?

La primera proposición se ubica dentro del tema general que Gilberti expone bajo el rubro “De los rudimentos de la fe” en el cual explica las partes del Credo y su contenido. Inicia esta parte con la presentación del texto latino del credo del cual inmediatamente ofrece su traducción “en indio”, es decir, en p’urhépecha. Este texto lo divide en dos apartados, en el primero señala los artículos que se refieren a la divinidad que son siete, mientras que en el segundo aborda los que se refieren a la humanidad de Cristo que también son siete. Prosigue de lleno a explicar el primer artículo de fe sobre la divinidad, expresada con la fórmula: Creer que hay un solo Dios verdadero.

Por razones limitadas de nuestro estudio eludimos el análisis del primer artículo de fe y nos abocamos directamente al segundo, justamente porque fue cuestionado y sometido a la Inquisición. Por el contexto de las preguntas, deducimos que se trata de la expresión que Gilberti pone en lengua de Michoacán con las siguientes palabras: **matihqui sancta trinidad eueri dioseequa, hyndequi dios tataembaesca**. El conflicto por esta proposición se puntualiza en la palabra **matihqui**. Los opositores del fraile traducen esta palabra por la expresión **la**

⁴⁸³ Ma. Cristina de Salas Murillo, presenta la transcripción en latín del Manuscrito BNP 325 FONDS ESPAGNOLS, ff. 327-328v que contiene el parecer de fray Alonso de Veracruz, en *op cit.*, pp. 1517-1518. La versión del texto al español es del Mtro. Eloy Gómez.

primera divinidad ya que en esos términos se le formula la pregunta. Los diccionarios de la época no registran la palabra tal cual porque es compuesta de **ma** y **tihqui**, pero sí la primera parte, **ma**, con el significado de **uno**, es decir, el número uno si a éste le sigue el dos y siguientes, o bien, una unidad. Por deducción podemos asignarle también el significado de **primero**. Ahora bien, **matihqui** se puede traducir de tres maneras al español. Primera forma: **una es**. Segunda forma: **la primera persona**, según el contexto, y finalmente la tercera forma sin señalar algo específico que bien puede ser: **la primera entidad, la primera individualidad**. Pero si al momento de pronunciar la palabra **matihqui** se alarga la **a** y se le da énfasis, no hay duda de que su significado es: una sola divinidad, como señala Alonso de la Vera Cruz. En cambio, si no hay énfasis en la letra **a**, cambia el sentido porque significa abundancia, mucha cantidad, sería un adverbio, pero por el contexto no puede significar esto último.

Esta fórmula encaja como respuesta a una pregunta que hace el discípulo imaginario al maestro, en el contexto del método: pregunta-respuesta, utilizado por Gilberti a lo largo de su obra el *Dialogo*.

Hay que tener presente que a la explicación del segundo artículo de fe ya le antecede la del primero y, por ende, ciertas verdades ya se dan por expuestas. Es así como la expresión **matihqui sancta trinidadueuri dioseequa, hindequi dios tataembaesca** cuya versión al español, según el contexto, significa: **la primera persona que Dios es Padre**, tiene sentido. El discípulo debe entender claramente que Dios es Padre y que es diferente del Hijo y del Espíritu Santo, sin embargo, son “la divinidad de la Santa Trinidad”.

A Gilberti se le increpa haber puesto en el libro que la primera divinidad de la Santísima Trinidad es Dios Padre, a lo que responde afirmativamente pero matizando la proposición con la explicación que agrega. Ese texto analizado actualmente y a distancia de los sucesos, según mi parecer, no tiene desde luego, el sentido de “la primera divinidad” como grado, rango o jerarquía que haga desigual a las otras personas de la Trinidad. De la expresión **matihqui sancta trinidadueuri dioseequa, hindequi dios tataembaesca**, no se puede inferir que su significado en aquel entonces fuera radicalmente diferente al de la actualidad. No implica pues, prelación o referencia de jerarquía. Tan es así que fray Alonso de la Veracruz defiende la proposición por ser correcta.

¿Por qué entonces Gilberti acepta que existe esa proposición cuestionable? Quizá como hipótesis podríamos plantear que se doblegó por las presiones de sus oponentes, o bien, porque adoptó la medida como estrategia de defensa encaminada a negociar con los inquisidores. Resulta revelador de una postura firme, el haber traído a colación la autoridad moral de fray Juan de Medina, teólogo de la orden de San Agustín, buen conocedor de la lengua p'urhépecha, a quien dijo haber consultado sobre la forma de traducir la proposición en lengua nativa. Dio a entender con ello que ambos acuñaron la fórmula en la lengua p'urhépecha y que por consiguiente era correcta. Nada dijo, sin embargo, sobre la opinión del otro agustino fray Alonso de la Vera Cruz.

Los teólogos de la Inquisición, finalmente, no encontraron sospecha de error en la primera proposición. No obstante, la declaración de los expertos en teología no despeja completamente ciertas interrogantes, como las siguientes: ¿Hasta qué punto su dictamen fue tomado en cuenta para dejar fuera de conflicto esa proposición? ¿Era un indicio de absolución? En caso afirmativo, ¿qué resolvió el Tribunal de la Inquisición?

Segunda proposición **A las obras de los pecadores llama buenas obras**

Habían transcurrido dos años contados a partir de la primera comparecencia ante el inquisidor ordinario Esteban de Portillo cuando Gilberti fue llamado de nueva cuenta para responder sobre otras proposiciones, entre ellas la segunda, sobre la bondad de las acciones. En esta ocasión Gilberti retoma su posición adoptada dos años antes y ante el cuestionamiento no hace más que responder ratificando lo que tiene dicho en la obra. Se remite también a las explicaciones que ha dado, así como a los pasajes bíblicos que cita.

Texto de Gilberti	Traducción ⁴⁸⁴
Hurenguareri[...] Ca andixarahaqui Hieremias propheta ys aran?	Discípulo. ¿Por qué el profeta Jeremías habla de esa manera?
Hurendahperi. Vuache, thsirimestiaru hinguire xarahacaca, vsirahatixsiru ambaqueti vqua thauacuricha, caru hihcha eueri ambaqueti vqua veraquahco esti, ca hini yncharini chenx pahpahcangueti. Hihchaeueri ambaqueti vqua, ySCO esti ysqui ychame, hindequi pexohco atangahaca, himboqui ynihco eraparacungauaca, ca yncharin vtasco cuencuemangeti, ca himboquireni mihtacucheuaca vuache, ysqui nahesca, ambaquechaeueri mintzita, cayquimengaechaeueri, ariuacaquini hindequi men maro vecatzemaca. ⁴⁸⁵	Maestro. Hijo, es difícil lo que preguntas, los pecadores hacen obras buenas , pero sus obras buenas solamente son externas, porque en el interior están plenamente oscuras. Sus buenas obras son como un cofre que solamente está pintado por fuera porque solamente se le ve el exterior, pues en el interior siempre está sucio, y para que distingas, hijo, cómo es el corazón de los buenos y el de los malos, te voy a contar lo que ocurrió en una ocasión. [Expone un ejemplo] ⁴⁸⁶

Gilberti abunda con ejemplos las acciones que parecen buenas externamente pero que no lo son en el interior de las personas. Expone el caso del rey que no vaciló en humillarse ante la presencia de dos varones de vida ejemplar, no obstante que eran pobres. Cita también el pasaje bíblico de los sepulcros blanqueados, hermosos por fuera pero llenos de podredumbre por dentro. Narra

⁴⁸⁴ Traducción de Moisés Franco M.

⁴⁸⁵ *Dialogo*, fol. 25r, 103 y 25v, 1-4.

⁴⁸⁶ *Idem*, fol. 25v. Ejemplo 4. Un rey se postró ante dos humildes personas que vivían en santidad, provocando escándalo entre sus acompañantes porque éstos sólo veían la parte externa y no la bondad interna de aquellas personas. Se presenta también el ejemplo evangélico de los sepulcros blanqueados.

asimismo el ejemplo de un ermitaño que era considerado por la gente como un santo, pero que en realidad no lo era pues la apariencia se vino a tierra cuando murió, ya que los diablos se encargaron de llevar su alma ante el asombro de los que lo vieron. Sin duda los ejemplos que narra aclaran el sentido de la bondad de las acciones que realizan los pecadores, despejando en un lector común, representado por el discípulo, cualquier equívoco.

Declaración de Gilberti	Calificación de los teólogos ⁴⁸⁷
<p>Preguntado si en el dicho libro en al fin de ella se dice que los pecadores hacen también buenas obras pero sus buenas obras son solamente por de fuera porque en lo interior están muy tenebrosos y sus buenas obras son así como un cofre o caja pequeña que por de fuera y por detrás se pinta para que esto solo se vea y por de dentro siempre está sucia, dijo que es así que en la parte que le es preguntado está la dicha proposición y como claramente de ella consta el sentido es que por pecador que sea uno puede hacer buenas obras moralmente, pero que estas obras porque no proceden de caridad no son meritorias de vida eterna aunque aprovechan para bienes temporales y otras utilidades y así la comparación y ejemplo que allí se refiere es muy congruo porque es sacado de la Escritura Sagrada donde el Redentor del mundo llama a los pecadores sepulcros emblanquecidos que de dentro están hediondos y por de fuera están muy limpios.</p> <p>Preguntado si en la misma proposición o en lo que precede a ella o se sigue están estas palabras “así como nada aprovecha la pintura de un cofre a lo que está dentro, así nada aprovechan las obras hechas en pecado mortal”, dijo que no dice más de lo que tiene declarado y así lo suena la misma letra por ella se podrá ver si se traduce propiamente.</p>	<p>Proposición 2º. Los pecadores también hacen buenas obras pero sus buenas obras son solamente por de fuera porque en lo interior están muy tenebrosos y sus buenas obras son así como un cofre o caja pequeña que por de fuera o por detrás se pinta para que esto solo se vea y por de dentro siempre está sucia. Y declarándolo dice que por pecador que uno sea puede hacer buenas obras moralmente pero que estas obras como no proceden de caridad no son meritorias de vida eterna aunque aprovechan para bienes temporales y otras utilidades.</p> <p>A la segunda proposición dijeron que en aquella exclusiva solamente parece que excluye la lumbre natural y buena intención necesaria para que la obra sea buena moralmente y si esto quiere decir sería error o ternía manifiesto sabor de ello. Pero porque en las razones que da en el mismo texto no excluye toda lumbre y toda buena intención parece que habla y se puede entender de la falta de la lumbre sobrenatural que es la gracia y caridad como después se declara y así puede tener esta salida y no tener la proposición mala calidad.</p>

De la segunda proposición cuestionada queda el sabor de que los teólogos de la Inquisición desconocían el contenido del *Dialogo* en su mayor parte, aunque dejan entrever, cuando razonan su calificación, que conocían por lo menos el contexto donde encaja la proposición discutible. La abundancia de ejemplos clarifica el sentido de la enseñanza que el fraile propone al discípulo.

Los teólogos calificadores después de conocer las aclaraciones que dio el

⁴⁸⁷ J. Benedict Warren en *Arte*, p. LXXXIX. La calificación se hizo en la ciudad de México, el trece de marzo del año de mil y quinientos y setenta y seis, como ya se dijo antes.

fraile declararon que la proposición no tenía mala calidad.

Tercera proposición Acerca de la fe. Dios quiere dar salud a cuerpo y alma⁴⁸⁸

La tercera proposición está fuera del tratado específico del *Dialogo*. Es decir, se encuentra en el apartado de los *Sermones*. Es pertinente advertir para evitar confusiones que la obra general lleva por título: *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*. Sin embargo, el autor trata en la misma obra otros temas que cuida de separarlos muy bien, de cuyo conjunto resultan tres grandes partes. Corresponde a la primera, el tratado del *Dialogo*, considerado en sentido estricto, mientras que la segunda, contiene *Los sermones de las Epístolas y Evangelios del año*. La tercera, a su vez, la divide en otras tres secciones, trata en primer término: *De las tribulaciones y sus provechos* en donde expone la vida de San Eustaquio y de San Alejo. En la segunda sección trata *Del glorioso principe San Miguel y de su excelencia y oficios* y, en la tercera habla *De los misterios de los Angeles*.

En la segunda parte del *Dialogo* relativa a *Los sermones de las Epístolas y Evangelios del año*, se encuentra la tercera proposición cuestionada, cuyo contenido se refiere a la salud del cuerpo y del alma. Por su ubicación decimos que está fuera del tratado específico del *Dialogo*. El tema de la fe se explica en el sermón del domingo vigésimo tercero después de Pentecostés, localizado en el folio 294, casi al final de la obra. Cabe advertir que el texto del sermón inicia desde el folio anterior con el encabezado: DOMINICA xxiiij POST PENTHECOSTEM.

El sermón consta de cinco partes:

1.- Encabezado y *Similitudo*

La similitud funciona como introducción del sermón. En éste, la comparación se refiere a una persona que toma un camino para llegar a donde se ha propuesto. Si quiere el resultado no debe abandonar el camino. Así el que quiere ir al cielo debe obrar bien, de lo contrario, se irá al infierno.

2.- *Epistola: Fratres imitatores mei estote, etc. Ad Philippen*. 3. [Hermanos, sed mis imitadores. Epístola a los Filipenses]

3.- *Sermo thema: Imitatores mei estote*. [Tema del sermón: Sed mis imitadores].

4.- *Evangelivm: In illo tempore. Loquente Iesu ad turbas. Etc. Mathe. 9*. [En aquel tiempo habló Jesús a las turbas. Etc. Evangelio según Mateo 9]

5.- *Sermo Thema: Confide filius fides tua te salvam fecit*. [Tema del sermón: Confía, hijo, tu fe te ha salvado]

El sermón se desarrolla conforme al orden señalado y en la explicación del evangelio se encuentra la proposición cuestionada que la Inquisición numeró como la tercera.

⁴⁸⁸ Se encuentra en el "Sermón del Domingo vigésimo tercero después de Pentecostés", *Dialogo*, fol. 294v.

Texto de Gilberti	Traducción
<p>Sancta hacahcuqua Teparimento huriatenchaquaesti, ca himbo no angatahati pihpahuanstani hihchaqui terupeti hacahcuhaulaca hynguicuhche ne hacacuuaca hymboquicuhche pyhpanganstauaca hyndeesti ysquicuhche hacahcuuaca ysquihtsini Dios vecahaca vratachenscucani cuiripeta: ca anima, ysquihtsini cuxaretini no çanthzungam vratansca hynguix vamendo xurimencha hurahcuquaresnspihca nonahmacun tzynani. Ca hyndequihtsin hapinga noçan thzungam vratansti hyndequi tembe tzyma vexurin yuriri huuahanga, ca himbos noçan tzungam vratansti hyndequihtsin hapinga hyn cuxaretini: himboqui hinde cuxareti terupeti hacahcuhanga ysqui hyndequihtsin hapinga acha Jesu Christo cez vratahpenstahaca, ysqui che vecahaca vratahpenstahaca cuiripeta ca anima hyndequi no vehcovehcomarihaca vratarahquarensatani, ca hyn hynbo ys hacahcuparini cauquan vehembihti nirani andareyan acha Jesu Christoni, ca hyhcheuiremba hacahcuqua himbo cauquan vranspihti. Ca hihconchuhthu ys hucha yamento thauacuricha, yquicuhche terupeti hacahcuuaca ysquihtsini acha Jesu Xristo no angatauaca vehpouachenstani huchaeueri thauacrita: cauquanthsini vehpouachenstauati, hymboquihtsini chemendo vecahaca vehpouachenscucani, yquicuhchearu terupeti hacahcuparin vehpouatanstauaca, ca yantuh hacahcuqua noamu vrataquarengantasirahatihco cuiripeta, ca anima, caru hynguntziriraxequan has vngahati hacahcuqua hymbo. Como veras en el dialogo. Fo. xvij</p>	<p>La santa fe es de gran provecho, y por ella será salvado sin demora el que crea firmemente.</p> <p>¿Qué hemos de creer para que seamos salvados? Para que seamos salvados es necesario que creamos que Dios quiere darnos la salud del cuerpo y del alma, como a aquella mujer que sin dificultad le dio la salud a la que todos los médicos procuraron curarla, hasta la fatiga, sin lograrlo. Y Dios sin dificultad dio la salud a la que doce años tenía flujo de sangre, y por eso Dios curó a aquella mujer sin dificultad porque esa mujer creía de verdad que Nuestro Señor Jesu Cristo dará plena salud.</p> <p>Que Él quiere dar la salud del cuerpo y del alma, aún al que no suplique la curación, y por tal motivo con mucha fe [la mujer] se encaminó hasta acercarse al Señor Jesu Cristo, quien por su gran fe le dio la salud inmediatamente. Y aunque todos nosotros seamos pecadores, si de verdad creemos que el Señor Jesu Cristo no tardará en perdonarnos nuestros pecados, sin demora nos perdonará porque quiere de verdad perdonarnos, siempre y cuando creyendo de verdad le pidamos perdón, y sin la fe no se aliviarán ni el cuerpo ni el alma, y con la fe se harán maravillas. Como verás en el <i>Dialogo</i>. Fo. xvij</p>

Gilberti dio su explicación sobre este pasaje haciendo las aclaraciones del sentido que le quiso dar a la petición de la salud del cuerpo y del alma.

Declaración de Gilberti	Calificación de los teólogos
Preguntado en qué parte del dicho libro este confesante dice, hablando de la fe que	Proposición 3ª. Hablando de la fe dice: lo

<p>hemos de creer para que seamos salvos, es que creamos que Dios nos quiere dar salud a cuerpo y al alma y que con facilidad nos la dará si firmemente creyéremos, dijo que en el dicho libro está la dicha proposición en un sermón sobre el evangelio de la dominica veinte y tres por Pentecostés hojas doscientas y noventa y cuatro en la cuarta columna donde tratando este confesante de la fe y encareciendo los efectos de ella dice que cualquiera que con fe pidiere a Dios la salud del cuerpo y del alma se la dará por lo que el mismo Dios dice en su Sagrado Evangelio, “Petite et accipietis”, y que en esto no quiso ni quiere este confesante excluir las obras que los cristianos han de hacer para salvarse sino que para pedir a dios la salud es menester la fe de que Dios es poderoso para darla, y sin creer aunque se pida no la dará de potestate ordinaria porque no la merece a lo menos dispositive, y esto es lo que en el dicho sermón trata este confesante, y si otra cosa se entiende allí este confesante no tiene ni tuvo intento de errar y que en todo se somete a la corrección de la santa madre iglesia.</p>	<p>que hemos de creer para que seamos salvos o libres es que creamos que Dios nos quiere dar salud o sanar al cuerpo y al alma y que con facilidad nos la dará si rectamente o firmemente creyéremos como con facilidad la dio o sanó a esta mujer. Y declarándolo dice que cualquiera que con fe pidiere a Dios la salud del cuerpo y del alma se la dará pero que no quiso excluir las obras sino que para pedir a Dios la salud es menester la fe de que Dios es poderoso para darla y sin creer aunque se pida no la dará de potestate ordinaria porque no la merece, a lo menos dispositive.</p> <p>A la tercera proposición – Dijeron que no tiene mala calidad.</p>
--	---

La tercera proposición le fue planteada a Gilberti en su segunda comparecencia ante el Tribunal de la Inquisición acaecida el 3 de febrero de 1573. No es de extrañar que los acusadores se tomaron el tiempo necesario para localizar los textos con los cuales esperaban descalificar el *Dialogo*. Sin embargo, sorprende que las primeras acusaciones contra el fraile hechas particularmente por Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda por el año de 1560⁴⁸⁹ ya calificaban al *Dialogo* como obra que no debía circular, por razón de que requería corrección y porque tenía pasajes defectuosos en el aspecto lingüístico y en el sentido malsonantes y escandalosos. Y por otra parte informaban a su obispo Quiroga, que apenas habían examinado once folios de los cerca de trescientos que tiene el *Dialogo*, cuando en realidad a esas alturas ciertamente el *Dialogo* ya había sido leído y analizado en toda su extensión por la contraparte de Gilberti, ya que la tercera proposición se localiza casi al final de la obra, a fojas 294. Se pone, pues, en duda, la veracidad del informe que los clérigos proporcionaban a su obispo. Por otra parte, Montúfar cuando autoriza la edición de la obra, menciona que los clérigos ya conocían el *Dialogo*.

Los teólogos del Tribunal de la Inquisición no encontraron mayor problema en este pasaje y su dictamen fue en el sentido de “no tiene mala calidad” la proposición. No sabemos cuál fue la reacción inmediata de los adversarios de Gilberti sobre el dictamen emitido por los teólogos. Cuando se calificó esta afirmación en 1576, ya

⁴⁸⁹ J. Benedict Warren, “Apéndice documental” en *Arte*, p. LVI.

había muerto Vasco de Quiroga pero su lucha continuaba, tampoco sabemos si fue retomada e impulsada por el obispo sucesor o por iniciativa del propio Tribunal.

Visto desde otra perspectiva, el conflicto ya llevaba 14 años invertidos, contados a partir de 1559 cuando Quiroga se inconformó ante Montúfar, hasta 1573. En este año Gilberti compareció por segunda vez ante el Tribunal y aún el final del conflicto no se vislumbraba.

Cuarta proposición Acerca de la adoración de las imágenes

Especial interés ofrece esta proposición si se ve desde el enfoque teológico. El avance del movimiento protestante en Europa preocupaba a la Iglesia Católica, particularmente por el peligro que representaba para la Iglesia naciente del Nuevo Mundo si se desbordaba. La política de la Corona Española y desde luego también la de Roma se dirigía a preservar la pureza de la fe, a toda costa, en las colonias españolas de América. Las autoridades procuraron evitar la contaminación de la fe que pudiera llegar a través de las ideas protestantes, para lo cual las acciones se traducían en la vigilancia de las interpretaciones de carácter teológico sobre las verdades religiosas para preservarlas en la ortodoxia católica, ya que la doctrina se enseñaba a indios y españoles. El Tribunal del Santo Oficio cumplía cabalmente con esta función.

Por otra parte, cualquier intento de explicar la Buena Nueva evangélica, al margen de las lenguas aceptadas para ese fin, latín y español, no estaba exento de desconfianza o de sospecha, ya fuera fundada o infundada, aunque nada tuviera que ver con el protestantismo. El paradigma teológico se encerraba en esas lenguas.

Asimismo, la incertidumbre de ciertos evangelizadores sobre la capacidad de los indios para entender los misterios de la religión católica ponía en entredicho su propio trabajo y preferían exponer la doctrina en la lengua española, aunque tampoco a través de ésta comprendieran tales misterios.

Tampoco era ajeno al proceso de evangelización la comodidad que buscaban muchos evangelizadores de predicar en su lengua de origen y no en una indígena, pues ésta requería tiempo y esfuerzo para aprenderla y dominarla.

No era de extrañar pues, que había razones para cuestionar cualquier intento encaminado a explicar la religión católica en una lengua nativa, por muy bien intencionado que fuera su autor. El uso de las lenguas nativas despertó inquietud en las autoridades y se tomó la determinación de limitarlas, como primer paso, para excluirlas posteriormente.

En este contexto ubicamos a la cuarta proposición. Obviamente en ese ambiente el análisis teológico que sirvió de fundamento para cuestionar a Gilberti y a su obra, se hizo excluyendo el aspecto cultural del indio p'urhépecha.

El plan general y el desarrollo del *Dialogo*, como ya quedó señalado, convergen en tres grandes apartados, en las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. En la virtud de la caridad se desarrolla el tema de los Diez Mandamientos. El autor los explica ampliamente, abundando constantemente con pasajes bíblicos y con ejemplos para que el discípulo comprenda cabalmente el Decálogo. En la explicación "**Del primero mandamiento de la primera tabla**" que ordena amar a un solo Dios, Gilberti tiene que tocar también otras cuestiones para que se entienda claramente el tema principal. Es así como surge el tema del culto que se rinde a Dios y el que se dirige a la Virgen María y a los santos. En este contexto, hace una exposición sobre el significado del culto a las imágenes, en cuanto que son símbolos de las personas santificadas que se encuentran en el cielo. Las explicaciones se desarrollan con el ritmo acostumbrado de pregunta y respuesta, en un diálogo imaginario sostenido entre un discípulo y su maestro.

El pasaje del culto a las imágenes, al parecer, fue el que provocó mayor controversia de entre las siete partes cuestionadas del *Diálogo* que conocemos, según se desprende de la orden que dio el bachiller Jerónimo Rodríguez, canónigo y provisor de Michoacán, para que se tradujera a la lengua española. No conocemos la fecha de la traducción, aunque podría asegurarse que fue mucho antes de que Gilberti fuera citado ante la Inquisición en 1571. El trabajo lo realizaron personas expertas en la lengua p'urhépecha del cual resultaron dos versiones. Una de ellas proporcionada por Diego de Villoria y Francisco Hernández, y la otra por Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo, estos últimos tradujeron cinco renglones más que los primeros.

Cotejando entre sí los textos de las traducciones romances y comparando ambas con el texto p'urhépecha que sirvió de base, las diferencias son mínimas entre las primeras pero profundas si se utilizan parcialmente para enfrentar y juzgar con ellas a la lengua nativa. Considerar en aquel tiempo a la lengua p'urhépecha como si fuera de la misma índole que la española o la latina no resultó nada favorable a la lengua aborigen. Las versiones de los traductores, lejos de resolver el conflicto, lo complicaron y el asunto se prolongó largamente.⁴⁹⁰

Es posible percibir las diferencias de las traducciones en la presentación paralela de los textos que a continuación se ofrece.

⁴⁹⁰ Manuel Alvar, *América la Lengua*, España, Universidad de Valladolid, 2000. A propósito de la traducción dice: "Si traducir es siempre una áspera cuestión, hacerlo sobre motivos religiosos acrecienta las dificultades. Nos enfrentamos con el problema tan traído y tan llevado de la traducción de conceptos que están muy lejos de la condición de vocabularios que tan poco tiene que ver entre sí. Alguna vez he aducido un texto fundamental del P. Acosta, que ahora nos es de una sorprendente precisión, cuanto más porque él anduvo dentro de los quehaceres que están llamando nuestra atención: No hay que preocuparse demasiado si los vocablos fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y muchos otros no se pueden traducir bien ni hallar su correspondiente en idioma índico; pues se podrá introducirlos del castellano y hacerlos propios, enriqueciendo la lengua con el uso". p. 144.

"Para que son las ymages del crucifixo y de los sanctos"⁴⁹¹

Texto de Gilberti	Traducción de Diego de Villoria y Francisco Hernández	Traducción de Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón
<p>Hurenguareri. Acha, hiquini curahchaca, ysqui arasirahaca hindequihtsin hapinga dios ysqui no ambe eratanganstauaca huriataenhas, tucupacha aringaparin, hindequi auandaro hanchepoca, huriata, ca cutsi, ca hozqua, ca hindequihtu hahcarapoca ca hindequi hapundaro hamepoca: ysqui noma tucupacha aringauaca ambe eratacata: himboqui handiyohco harasca hindequihtsi hapinga dios. Ca andingua yyamen carangastahaqui acha? Sancta Maria eratangan ca sanctoecha, hihchaqui yya vandatzequarengapohaca? hynandiqui dios ys huramuca, ysqui no ambe eratacat vandatzequarengauaca.⁴⁹²</p>	<p>Discípulo: Señor, yo le he entendido como Nuestro Señor Dios dice que ninguna cosa se figure a semejanza de sol, luna, estrellas y las cosas que hay en el cielo y en la tierra y en la mar, que ninguna imagen de esto se tenga por Dios, porque un solo Dios es Nuestro Señor.</p> <p>¿Pues, señor, porqué ahora otra vez se pinta la imagen de Nuestra Señora y de los santos que ahora se adora, pues que Dios lo mandó así que ninguna imagen se adore?</p>	<p>Discípulo: Señor, yo te oí que dice Nuestro Señor Dios que no se haga imagen a semejanza del sol, teniéndose por Dios lo que parece en el cielo, sol y luna y estrella, y lo que está en la tierra, y lo que está en el mar, que ninguna imagen se tenga por Dios, porque hay un solo Dios Nuestro Señor.</p> <p>Pues porqué ahora, señor, en este tiempo se hacen imágenes de Nuestra Señora y de los santos, las cuales se adora ahora por todas partes, pues que Dios mandó que ninguna imagen se adore.</p>
<p>Hurendahperi. Vuache, noamu vandatzequarengahati ma eratacata, nahquiaru crucifixo, nahquihtu sancta Maria: caru himbohcos caranganstahati crucifixo eratangan nocatero sancta Maria, nocatero sanctoecha: Himboquihco miuanganstayaca, dioseueri tepari vehcondehperansqua:</p>	<p>Maestro: Hijo, no se adora ninguna imagen, aunque sea el crucifijo ni tampoco a Santa María, pero solamente por esto se figura el crucifijo o Santa María o los santos porque solamente se traiga a la memoria de la gran misericordia de Dios por la cual, habiendo de nos misericordia, nos quiso redimir por la muerte de su</p>	<p>Maestro: Hijo, no se adora ninguna imagen ni aunque sea el crucifijo, ni aun Santa María, pero para esto solamente se pinta la imagen del crucifijo o de Santa María o de los santos para que solamente se traiga a la memoria la gran misericordia de Dios, en el cual nos quiso salvar, teniendo misericordia de</p>

⁴⁹¹ "Traducciones de un extracto del 'Dialogo de doctrina christiana'. (AGN, inquisición, vol. 43, no. 6.)" [Nota del secretario] Capítulo de la obra traducido de la lengua tarasca acerca de la adoración de imagines. Tomado de J. Benedict Warren "Apéndice documental" en *Arte*, p. LVI.

⁴⁹² *Dialogo*, fol. 50 renglones 89-99.

<p>hinguitsin himbo vehcondensparin veca euahpenstan, vuahpaeri variqua himbo, cahtu hiehcheuiremba tepari maruuati yuriri hymbo: hingui vuahpa ahtsirangaca: huchanthsin thauacuricha himboetaqua xanihco miuansqua himbo eratanganstahati crucifixo, hymboqui ys miuangansparin vndangauaca vandatzequarengan dios nah xan cuiripehchangaparin, himboquihtsin ys vcheca hindquihtsin hapinga, dios vuahpan pacangaritan. Ca nahquiaru. crucifixo tihcuingaricungarinanga- haca vandatzequarenga, noaru hinde crucifixo vandatzequarengasira- hati: himboquihco chuhcari vcataesca, caru hindemento angasirahati vandatzequarengan, hindequihtsin hapinga, hindequi auandaro haca. Ca nahquihtu xanda casirenhaaca crucifixo, nohtu hinde casirengasirahati: caru hindemento casirengasirahati hindequihtsin hapinga. Ca hihconthum ys vuache, yquihtu ma sancta Maria eratacata tihcuingaricungarin vandatzequarengahaca, nohtu hinde vandatzequarengasirahati, cahtu no hinde casirengasirahaqui: caru sancta Mariamento vandatzequarengasirahati: hindequi auandaro haca, cahtu hindemento</p>	<p>Hijo y por su muy preciosa sangre que su Hijo derramó por nosotros pecadores.</p> <p>El crucifijo se figura solamente para su remembranza, para que así trayéndolo a la memoria se comience a adorar a Dios, dándole muchas gracias, que así hizo Dios con nosotros en entregarnos su Hijo. Y aunque delante del crucifijo de rodillas se adora no empero se adora al crucifijo, porque solamente es hecho de palo, pero a Dios mismo Nuestro Señor se adora que está en el cielo,</p> <p>y aunque tantas veces se hace reverencia al crucifijo, no se hace a él mas al mismo Nuestro Señor, y así de la misma manera cuando delante de alguna imagen de Santa María se reza, no se reza ni reverencia a la imagen, mas a Santa María que está en el cielo, y a ella se hace reverencia y también por esto se pinta la imagen de Santa María para que solamente se traiga a la memoria que es ella la que mereció ser Madre de Nuestro Señor y que ella es la gran intercesora en el cielo, y asimismo es la imagen de algún santo,</p>	<p>nosotros por la muerte de su Hijo y por su preciosa sangre que derramó por nosotros pecadores.</p> <p>Solamente por memoria se hace la imagen del crucifijo porque acordándose así se comience a adorar Dios, dándole muchas gracias porque así nos hizo Dios merced de nos entregar a su Hijo. Y aunque el crucifijo, estando ante él de rodillas, se adora, no empero se adora el crucifijo, porque solamente es hecho de madera, pero el mismo Nuestro Señor se adora que está en el cielo.</p> <p>Y aunque tantas veces se hace reverencia al crucifijo, no tampoco se hace la reverencia al crucifijo pero al mismo nuestro señor se hace la reverencia y semejantemente, hijo, cuando de rodillas se adora la imagen de Santa María, no se adora la imagen ni tampoco se hace la reverencia a la imagen, pero la misma Santa María se adora, la cual está en el cielo, y a ella misma se hace la reverencia. Y por esto también solamente se pinta la imagen de Nuestra Señora para que solamente</p>
---	--	--

<p>casirengasirahati: ca yanthu himbohcos caranganstahati: sancta Maria eratangan: himboquihtuhco miuanganstauaca, ysqui hindeesca, hyndequi nitatarerieca nanaembaen hindequihtsin hapinga, ysqui hinde tepari vandapatspetieca hini auandaro. Ca himangueonchuhtu ys vuache, ma sancto eratacata, yqui hinde tihcuingaricungarin angahaca vandatzequarengan, nohtu hinde vandatzequarengasirahati, cahtu no hinde casirengasirahaqui: caru hindemento vandatzequarengasirahati ma sancton hindequi eratanganstasca, hindequi auandaro haca: himboqui vandapatspeuaca diosen, cahtu hinde casirengasirahati: caru himbohcos eratangansti hinde sancto himboqui miuanganstauaca, hinde eratacata exengaparin, ysqui nah hamahanga manaracun diosen,⁴⁹³</p>	<p>cuando de rodillas ante ella se reza no se reza a ella ni se reverencia pero al mismo santo a quien es figurado, que está en el cielo porque ruegue a Dios.</p> <p>[<i>hasta aquí llega su traducción y omiten lo que tradujeron los otros</i>]</p> <p>Decimos nos Diego de Villoria y Francisco Hernández, intérpretes de esta lengua de Mechoacán, en Dios y en nuestras conciencias que, cuanto a lo que nuestro juicio alcanza, bien y fielmente sacamos esta romance al pie de la letra como en lo tarasco se contiene en el Diálogo del Padre Fray Maturino Gilberti, que está a hojas cincuenta y una, al cual juramento se halló presente el señor provisor de Mechuacán y por su mandado fue traducido, y firmamos aquí nuestros nombres.</p> <p>Jerónimo Rodríguez canónigo y provisor [rúbrica] Diego Villoria [rúbrica]</p>	<p>se acuerde que es la que mereció ser Madre de Nuestro Señor, que es gran abogada en el cielo.</p> <p>Y lo mismo se entiende, hijo, de cualquier imagen de santo, porque cuando, estando de rodillas ante alguna imagen de santo, se adora, pero no se adora aquella imagen ni tampoco se reverencia aquella imagen sino el santo que está representado, que está en el cielo, porque interceda ante Dios, pues por esto solamente se hizo la imagen del santo para que se acuerde de él, viendo su imagen, de qué manera vivía en este mundo sirviendo a Dios.</p> <p>Francisco de la Cerda [rúbrica] Y porque me hallé yo a esta interpretación lo firmé de mi nombre. Diego Pérez Gordillo Negrón [rúbrica]</p>
---	--	--

Gilberti al ser cuestionado sobre la adoración de las imágenes explicó el sentido de la oración o plegaria que, según su parecer, no se queda en la materia de la que están hechas porque se adora lo que representan.

<p>Declaración de Gilberti.</p> <p>Fue preguntado si en el dicho libro está esta proposición, respondiendo en un diálogo el</p>	<p>Calificación de los teólogos</p> <p>No se adora imagen alguna aunque sea el crucifijo ni tampoco de Santa María pero</p>
---	---

⁴⁹³ *Op. cit.*, fol. 51 renglones 1-55.

<p>maestro al discípulo, que no se adora ninguna imagen aunque sea el crucifijo ni tampoco a Santa María sino que tan solamente el crucifijo o Santa María o los santos se figuran para que traigan a la memoria la gran misericordia de Dios y todo lo demás contenido en la segunda proposición contenida en el memorial que está en este proceso firmada del dicho señor provisor y firmada de mi el notario yuso escrito, la cual dicha proposición en el dicho memorial comienza 'dice el maestro al discípulo? Y acaba 'como vivió en este mundo sirviendo a Dios?, dijo que en el dicho su libro está la dicha proposición a hojas cincuenta y una al principio de la primera columna en el sentido que luego dirá, que es que la oración que se hace delante del crucifijo y de las demás imágenes no se termina allí sino que pasa mas adelante que es a lo que representa, de suerte que este declarante entiende que aquella oración o adoración o reverencia <i>no se termina a la materia de la tal imagen porque no se adora el palo ni la pintura</i> sino a Dios o a lo que representa la imagen y esto puso este declarante en el dicho libro por la forma que en él está para desarraigar a los indios la idolatría a que por su gentilidad han sido muy inclinados, porque adoraban piedras, palos, figuras y otras cosas que el demonio les había enseñado y porque no pensasen que lo mismo hacen los cristianos cuando adoran las imágenes les explicó en el dicho libro como la oración y adoración que se hace delante las imágenes que no se termina allí sino que pasa adelante a la cosa representada y no porque este declarante entienda que la cruz e imágenes no han de ser adoradas antes cree, entiende y así lo hace que Cristo se adora en la cruz y la cruz se adora como a cosa que representa a Cristo y en este sentido lo escribió y lo entiende y si en el libro no está tan bien explicado será por defecto de la lengua en que está escrito y porque no se acaba de entender bien la propiedad de cada vocablo, y esto responde y se somete en todo a la corrección de la santa madre iglesia católica</p>	<p>solamente por esto se figura o pinta el crucifijo o santa María o los santos porque solamente se traiga a la memoria la gran misericordia de dios por la cual habiendo de nos misericordia nos quiso redimir con la muerte [de] su Hijo y por su muy preciosa sangre que derramó por nosotros pecadores y así el crucifijo se figura y pinta solamente para remembranza para que así trayéndola a la memoria se comience a adorar Dios, dándole muchas gracias porque así lo hizo Dios con nosotros en entregarnos a su Hijo, y aunque delante del crucifijo se reza de rodillas, no empero se reza o adora el crucifijo, porque solamente es hecho de palo, pero a Dios Nuestro Señor se reza o adora que está en el cielo, y aunque tantas veces se reverencia el crucifijo no se hace a él la reverencia, más al mismo Nuestro Señor, y así de la misma manera cuando delante de alguna imagen de Santa María se reza no se reza ni reverencia la imagen, más la misma Santa María que está en el cielo, y a ella misma se hace la reverencia y también por esto solo se pinta la imagen de Santa María para que solamente se traiga a la memoria que es ella la que mereció ser Madre de Nuestro Señor y que ella es la gran intercesora en el cielo, y lo mismo es de la imagen de algún santo, cuando de rodillas se reza ante ella, no se reza a ella ni se reverencia sino al mismo santo a quien es figurado, que está en el cielo, porque ruegue a Dios por todos, y por esto solo se pinta o figura aquel santo porque se traiga a la memoria viendo su imagen como vivió en este mundo siguiendo a Dios. Y declarando más el sentido de esto, dice que la oración que se hace delante del crucifijo o de las demás imágenes no se terminan allí, sino que pasa más adelante a lo que representa y que así aquella oración, adoración o reverencia no se termina a la materia de la tal imagen, porque no se adora el palo ni la pintura sino a Dios o a lo que representa la imagen.⁴⁹⁵</p>
---	---

⁴⁹⁵ *Op. cit.*, pp. LXXXVI y LXXXVII.

<p>romana, y porque el dicho señor provisor dijo que era necesario antes de concluir esta confesión hacer ciertas diligencias lo suspendió hasta ser hechas, y el dicho declarante dijo que todo lo que tiene dicho es la verdad y lo que pasa cerca de lo que le ha sido preguntado y siéndole leído se afirmó y ratificó en ello y lo firmó, y fuele encargado el secreto so cargo del juramento que tiene hecho, y prometió de guardarlo.⁴⁹⁴</p>	<p>A la cuarta proposición –Dijeron que esta proposición, ‘No se adora imagen alguna aunque sea el crucifijo ni tampoco de Santa María’, tomada en sí desnuda de la demás doctrina que con ella se recita es errónea pero <i>in ordine ad personam</i> y juntamente con sus razones y declaraciones y con toda la doctrina a ella anexa es escandalosa y sabe al mismo error.</p>
--	--

Fray Alonso de la Vera Cruz defendió la ortodoxia de la doctrina contenida en la proposición señalada como errónea y refuta a los oponentes de Gilberti en estos términos:

Lo cuarto:

- a) Lo cuarto, notan que dize el autor del Diálogo, hablando sobre las imágenes, así no azemos oration a la cruz ni al crucifijo en cuanto la materia que está, mas está pintado, que nos lancemos allo que representan, etc.; primero: el señor Jesucristo nunca (?) niega la adoración o veneración de la imagen (ilegible) afirma (ilegible) casi al pie de la letra, y santo Tomás, en la segunda parte, cuestión 25, artículo 3, y san Buenaventura en 3,d.9, q. 2 es y en (ilegible) toda sobre los signos materiales (ilegible) 153, el mismo maestro en 3, distinción 9, y el mismo Castro en su tratado de herejías (ilegible) la imagen, el mismo antiguo autor Damasceno en el libro 4 de la fe ortodoxa, el mismo (ilegible) en sus instituciones teológicas (ilegible); y lo que mayormente debe considerarse en nuestros tiempos, así se enseñó en aquel concilio muy célebre de Colonia, sobre la institución cristiana, en la exposición del decálogo, página 573, con estas palabras: una cosa es adorar la imagen o pintura, lo cual es malo (sic) y otra cosa comprender por medio (?) de la pintura qué cosa se debe adorar o venerar o contemplar; y en el concilio de Maguncia donde la fe católica se enseña para instrucción (ilegible), folio 57 con estas palabras: así no se proponen las imágenes en sí, para que las adoremos o veneremos, sino para que por ellas seamos exhortados a saber qué pedir, dar culto, venerar e imitar, por ejemplo, para que quienes no sepan leer, aprendan a guardar la memoria de los hechos pasados por las imágenes (ilegible); contra esto no vale el perjurio proferido en nuestros días por el doctor sevillano Egidio, primero porque él mismo dijo que venerar las imágenes es idolatría, con lo cual parecía querer suprimir las imágenes, por lo cual fue condenado por la iglesia, ya así cuando afirmó que no se debe veneración a las imágenes, hizo sospechar vehementemente que deseaba (ilegible) la cruz querer suprimir todo uso de imágenes; pero el autor del Diálogo no actúa así porque es católico y religioso, nunca niega el uso de las imágenes, más aún, dice y prueba que se las debe venerar, por ello nunca ha sido sospechoso de herejía, y enseña la forma en que la

⁴⁹⁴ J. Benedict Warren, “Apéndice documental” en *Arte*, pp LXXIV y LXXV. Lo resaltado con negritas es nuestro.

gente ruda e ignorante debe venerar las imágenes, forma que también indicó el concilio provincial de Colonia y Maguncia.⁴⁹⁶

Mucho antes de que Gilberti fuera citado en 1571 ante el inquisidor ordinario Esteban de Portillo para rendir su confesión, ya se habían realizado algunas providencias encaminadas a preparar el terreno de las acusaciones para, finalmente, impedir la circulación del *Dialogo*.

Razones para impedir la divulgación del *Dialogo*

Diego Pérez Gordillo Negrón había testificado contra Gilberti el 30 de marzo de 1560 ante el Doctor Luis Fernández de Anguis, juez provisor y vicario general del Arzobispado de México, y en esa ocasión manifestó acerca del *Dialogo* que no convenía que se imprimiera ni se divulgara porque tenía muchos defectos en la lengua y porque en el sentido tenía también “algunas cosas malsonantes y escandalosas”. Que su obispo, Vasco de Quiroga, ya tenía conocimiento de ese parecer a través de la carta que conjuntamente con Francisco de la Cerda le habían enviado.⁴⁹⁷

La carta a la que alude Diego Pérez Gordillo Negrón dirigida al obispo Quiroga es de 17 de enero de 1560 en la cual, entre otras cosas, le decían que no convenía que la obra se divulgara hasta no estar “corregida y castigada y enmendada” porque hasta esa fecha habían visto cosas “muy impertinentes y malsonantes a sus oídos”. Que por otra parte, el provincial de los franciscanos y el propio padre fray Maturino, tenían conocimiento de “dos pasos malsonantes en el sentido de que bien conocieron estar dignos de enmienda y si hubiera más espacio les mostráramos otros”. Que suspendían el examen del libro por ser tiempo de confesiones y hasta después de la Pascua de resurrección reanudarían el trabajo. Entre tanto, recomendaban que los libros estuvieran recogidos.⁴⁹⁸

En la opinión de Francisco de la Cerda y de Diego Gordillo Pérez Negrón, hay dos declaraciones que conviene advertir, una es de carácter general, aplicable a toda la obra. La otra, de carácter particular referido a dos pasos malsonantes en el sentido. En la primera declaración califican de defectuoso el *Dialogo*, se antoja exagerado su juicio, porque según el dicho de los mismos, solamente examinaron nueve hojas. Juzgar entonces sobre lo que no conocían, plantea la duda de qué tan fundada sería su afirmación. La segunda declaración se orienta también a otra descalificación, pues según ellos, el *Dialogo* no debía publicarse entre los indios hasta que se corrigiera, castigara y enmendara, por contener cosas impertinentes y malsonantes a los oídos, así como otras cosas no con bastante declaración y no bien puestas en la lengua. Sobre dos de ellas dijeron haber dado conocimiento a los frailes interesados.

⁴⁹⁶ Cristina de Salas Murillo en *op. cit.*, pp. 1519-1520. Traducción al español de Eloy Gómez.

⁴⁹⁷ El texto de la declaración quedó transcrito anteriormente al tratar sobre la “Segunda etapa del conflicto”, página 170. Ver notas 460 y 461.

⁴⁹⁸ *Ibidem*. Se transcribe el texto de la carta. J. Benedict Warren “Apéndice documental” en *Arte*, pp. LIV-LV.

Ahora nos preguntamos, cuáles fueron esos “dos pasos malsonantes en el sentido.” ¿Los mismos estaban en el texto que tradujeron sobre el culto a las imágenes, o bien en algún otro pasaje dentro de las nueve fojas que analizaron? Tal parece que nos quedará la duda para siempre.

En el año de 1511 Erasmo de Róterdam publicó *Elogio de la locura* y en él criticaba las costumbres religiosas de su tiempo. Nos parece, al conocer las razones que los opositores de Gilberti hacían valer contra el *Dialogo*, que repetían ciertas fórmulas estereotipadas, muy usadas en Europa por algunos teólogos para descalificar a los oponentes, justamente las que Erasmo señala. Dice al respecto:

Los teólogos fanáticos, sin embargo, se sienten tan satisfechos con su ocupación que se ocupan en ella día y noche, hasta el punto de que no les queda tiempo para leer siquiera una vez los Evangelios o las Epístolas de San Pablo. Creen ser los pilares de la Iglesia, que se hundiría sin el puntal de sus silogismos, actuando de la misma manera que, según los poetas, hacía Atlas cuando sostenía el cielo.

Podéis imaginar la felicidad que sienten cuando moldean y modifican a su capricho, cual si fuesen de cera, los pasajes más cercanos de las Escrituras. Asimismo, pretenden que sus conclusiones, suscritas por algunos de sus seguidores, sean consideradas superiores a las leyes de Solón y merecedoras de pasar por delante de los decretos pontificios. Como si fuesen censores del mundo, quieren obligar a retractarse a cualquiera que no obedezca ciegamente sus conclusiones explícitas e implícitas y decretar como oráculos que **“esta proposición es escandalosa”, “ésta, irreverente”, “ésta, huele a herejía”, “aquella es malsonante”**. Así, ni el bautismo, ni el Evangelio, ni San Pedro, San Pablo, San Jerónimo y San Agustín y ni siquiera Santo Tomás, que es el más aristotélico, son suficientes para el buen cristiano, que además ha de tener la aprobación del sutil juicio de los bachilleres.⁴⁹⁹

¿Dónde estaba el mal?

Si examinamos los primeros nueve folios del *Dialogo* –excluyendo la epístola del autor y las autorizaciones– en ellos Gilberti trata varios temas como son: Dios nos creó a su semejanza. La nobleza del hombre en su alma y cuerpo. Qué es ser cristiano. La señal de los cristianos es la cruz. Por qué Dios permite caer los rayos sobre las cruces. El significado de la cruz en la frente. *Per signum crucis*. La fórmula del Credo en latín y en p'urhépecha. Los siete artículos sobre la divinidad: Creer en un solo Dios. Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios es omnipotente. Dios es redentor. Dios dará la gloria celestial. Los siete artículos sobre la humanidad de Cristo: entre ellos, Dios Hijo, Jesucristo fue concebido por obra del Espíritu Santo.

Dentro de los nueve primeros folios se encuentran dos proposiciones que fueron señaladas como cuestionables: La primera versa sobre esta declaración: “la primera divinidad de la Santísima Trinidad que es Dios Padre”. Ésta fue aclarada en

⁴⁹⁹ Erasmo de Róterdam, *Elogio de la locura*, México, Editores mexicanos unidos, 2000, pp. 101-102. [Lo señalado con negritas es nuestro].

estos términos: “la primera cosa divina en la Santísima Trinidad que es Dios Padre.” La otra se refiere a la declaración de: “no te canses de vivir en la santa fe”. Estas proposiciones cuando se calificaron por los teólogos de la Inquisición se enumeraron como la primera y séptima.⁵⁰⁰

En cambio, la proposición sobre el culto de las imágenes, no se encuentra dentro de los primeros nueve folios, pues la misma se localiza hasta en los folios 50 y 51, bastante lejos de los nueve primeros. Surgen de aquí varias dudas ¿cuándo y quién señaló esta proposición como cuestionable?

Análisis de las versiones al español de la proposición cuestionada

Retomando las traducciones al español que en forma paralela se presentaron anteriormente, se advierte de su comparación que entre ellas las diferencias son más de estilo que de fondo porque ambas son inteligibles. Sin embargo, entre una y otra hay una diferencia doctrinal muy importante para aquel tiempo y aún para hoy en día. Mientras que Diego de Villoria y Francisco Hernández, hacen un claro distingo entre los conceptos “adorar” y “rezar”, Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón no lo hacen y solamente utilizan el concepto “adorar” aun para el caso de “rezar”.

Si este texto estuviera dentro de los primeros nueve folios que examinaron Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, cabría explicar que Diego de Villoria y Francisco Hernández no encontraron en este breve texto “cosas malsonantes y escandalosas”, mientras que los primeros sí vieron esos defectos, por no hacer la distinción entre los conceptos “adorar” y “rezar”. La homogenización de conceptos diferentes sería el motivo de escándalo para ellos. Pero resulta que el pasaje cuestionado está hasta el folio 51.

Estas diferentes apreciaciones nos sugieren algunas interrogantes, como las siguientes: ¿era este texto uno de los malsonantes y escandalosos?, ¿habría mala fe en los traductores al no hacer distinción de conceptos y de esa manera provocar un error en la traducción al español, realmente inexistente en el texto p'urhépecha?, ¿los cuatro traductores serían teólogos? Sobre esto último Vasco de Quiroga había pedido al obispo Montúfar que el *Dialogo* fuera examinado por teólogos porque en su diócesis no existían.

Gilberti utiliza la palabra *vandantzequareni* en el pasaje cuestionado para expresar el culto que se rinde a Dios, Nuestro Señor, y también para referirse al culto a Santa María y a los santos. Ese vocablo fue traducido por los traductores Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, invariablemente por “adorar”, mientras que Diego de Villoria y Francisco Hernández hacen una distinción, traducen por “adorar” sólo cuando se trata de Dios, en los demás casos emplean la voz “rezar”. A continuación se muestran las diversas expresiones.

⁵⁰⁰ J. Benedict Warren en *Arte*, pp. LXXXVI y LXXXVII.

Gilberti	Villoria–Hernández	Cerde–Pérez Gordillo
<p>Vuache, noamu vandatzequarengahati ma eratacata,</p> <p>Hymboqui ys miuangansparin undangauaca vandatzequarengan dios Ca nahquiaru crucifixo Tihcuingaricungarinangahaca vandatzequarenga, noaru hinde crucifixo vandatzequarengasirahati: himboquihco chuhcari vcataesca, caru hindemento angasirahati vandatzequarengan, hindequihtsin hapinga, hindequi auandaro haca.</p>	<p>Hijo, no se adora ninguna imagen,</p> <p>Para que así trayéndolo a la memoria se comience a adorar a Dios,</p> <p>Y aunque delante del crucifijo de rodillas se adora no empero se adora al crucifijo, porque solamente es hecho de palo, pero a Dios mismo Nuestro Señor se adora que está en el cielo</p>	<p>Hijo, no se adora ninguna imagen</p> <p>Porque acordándose así se comience a adorar a Dios,</p> <p>Y aunque el crucifijo, estando ante él de rodillas, se adora, no empero se adora el crucifijo, porque solamente es hecho de madera, pero el mismo Nuestro Señor se adora que está en el cielo.</p>
<p>Ca hihconthum ys vuache, yquihtu ma sancta Maria erataca tihcuingaricungaparín vandatzequarengahaca nohtu hinde vandatzequarengasirahati, cahtu no hinde casirengasirahaqui: caru sancta Mariamento vandatzequarengasirahati: hindequi auandaro haca</p>	<p>Y así de la misma manera cuando delante de alguna imagen de Santa María se reza, no se reza ni reverencia a la imagen, mas a Santa María que está en el cielo</p>	<p>Y semejantemente, hijo, cuando de rodillas se adora la imagen de Santa María, no se adora la imagen ni tampoco se hace la reverencia a la imagen, pero la misma Santa María se adora, la cual está en el cielo</p>

Es necesario acudir al propio Gilberti para conocer qué dice en su *Vocabulario en lengua de Michuacan* respecto de la voz *vandatzequareni*. Sorprende que no haya registro de esa palabra en las entradas de las voces p'urhépecha, aunque cabe decir que en la parte relativa a las entradas en español, sí aparece varias veces. La palabra en cuestión, la encontramos también en el *Diccionario Grande* de autor anónimo y en el *Arte y Dictionario con otras obras en lengua michuacana* de Lagunas.

Vandatzequareni diosen⁵⁰¹

Vandatzequareni diosen⁵⁰²

Vandatzequarequa⁵⁰³

Adorar a dios

Orar a dios

Adoración

⁵⁰¹ Maturino Gilberti, *Vocabulario*, (1997), p. 246.

⁵⁰² *Op. cit.*, p. 252.

⁵⁰³ *Op. cit.*, p. 246

Vingachaparin vandatzequareni ⁵⁰⁴	Rezar pronunciar alto
Vandani ⁵⁰⁵	Hablar
Vandatspeni ⁵⁰⁶	Hablar vno por todos
Vandatzequareni ⁵⁰⁷	Orar, rezar, adorar
Andangaricuhpetini thicuiquatzeni, thicuiquangricuhpeni ⁵⁰⁸	Adorar a los hombres
Vandatzequareta ⁵⁰⁹	Oración, plegaria

Gilberti cuida de evitar la confusión entre adorar a Dios y dar culto a los santos, a pesar de que usa el mismo vocablo, *vandatzequareni*, para actos diferentes como se aprecia en este texto:

No amu vuache, camen angaha/ti dios *vandatzequarengan*, caxtu sanc/toecha men angahaqui, cahimahcangui/ dios *vandatzequarengahaca*, eratanga/parin *vandatzequarengahati*:
ysqui hin/de cuerauahperiesca,
ysqui handiyohco/ vehcondehpenstieca:
ysqui handiyohco/ nirahmapan ambaquetiesca:
ysqui han/ diyohco yamento cez esca:
ysqui handi/ yohco vehponatspensrieca.⁵¹⁰

No es lo mismo, hijo, de una manera se rezará a Dios y a los santos de otra manera, cuando se rece a Dios se rezará reconociendo:

Que Él es el Creador,
Que es el Único dador de todo.
Que Él solo es la suprema bondad.
Que por Él solo todo permanece.
Que es el Único que perdona.

No hay duda que la palabra *vandatzequareni* es polisémica y polivalente si se traduce al español. Sus significados –según los diccionarios de la época– como ha quedado evidenciado son varios: adorar, rezar, orar y suplicar. Haciendo un análisis comparativo de esos vocablos, remontado del siglo XVI, según mi parecer, significa: “hablar de uno mismo ante alguien”.

Queda por investigar también cuáles serían los vocablos que los sacerdotes p’urhépecha usaban para expresar más o menos lo mismo que los misioneros traducen con las voces: adoración, rezo, súplica, oración y plegaria. Mientras tanto, como hipótesis podemos plantear que los antiguos p’urhépecha utilizarían una forma

⁵⁰⁴ *Op. cit.*, p. 573.

⁵⁰⁵ *Op. cit.*, p. 446.

⁵⁰⁶ *Ibidem*.

⁵⁰⁷ *DG*, t. I, p. 671.

⁵⁰⁸ *Op. cit.*, p. 26.

⁵⁰⁹ Juan Baptista de Lagunas, *Arte y Dictionario con otras obras en lengua michuacana*, Edición Facsimilar, Introducción histórica con apéndice documental y preparación fotográfica del texto por J. Benedict Warren, México, Fimax Publicistas Editores, 1983, p. 508.

⁵¹⁰ *Dialogo*, fol. 51v.

de rendir culto a las diversas manifestaciones de la divinidad, mediante la palabra, es decir, *vandápani* (*uandápani*), platicando; esta voz deriva de *vandani* (*uandani*) hablar, platicar, narrar. Consecuentemente el culto por la palabra sería por medio de la *vandaqua*, la palabra, ya fuera como plática, imprecación, súplica o comunicación. De la voz *vandani* se desprende también *vandáhpani*, hablarle o hablar a alguien, de ahí también, *vandátzequareni*, platicar a alguien de lo personal.

Es seguro que los antiguos p'urhépecha no distinguían como los europeos los conceptos de adoración y de veneración, el primero como término exclusivo para dirigirse a Dios a quien se debe adorar, a Él solo, como único Ser Supremo y Creador. En este contexto no requerían de otros vocablos para rendir culto a su divinidad en las diversas manifestaciones como seres superiores ya que lo principal sería comunicarse dirigiéndoles la palabra. En la actualidad los p'urhépecha hacen clara distinción entre *vandátzequareni* (reverenciar) y *put'íreni* (besar),⁵¹¹ con la primera voz se expresa la acción de rezar, o bien, recitar fórmulas preestablecidas denominadas "oraciones"; con la segunda se indica que se adora, ya sea con una reverencia, genuflexión o con un ósculo si se trata de un objeto sagrado. Probablemente esta distinción se originó como consecuencia de la evangelización a partir del siglo XVI.

Desde luego no hay que olvidar que tanto los frailes como los clérigos diocesanos se formaban dentro de la corriente doctrinal que hacía clara distinción entre el culto de latría, hiperdulía y dulía, es decir, el culto a Dios, a la Virgen María y a los santos. Su mentalidad en nada era igual con la de los p'urhépecha en este aspecto, para ellos no habría ninguna dificultad en distinguir una forma de la otra, mientras que para los p'urhépecha no tenía sentido hacer la distinción hasta antes de la llegada de los evangelizadores. Los p'urhépecha platicaban con sus seres superiores y para ellos no habría diferencia entre adorar y venerar porque estos conceptos no entraban en su visión religiosa.

Quizá la forma cotidiana de rendir culto a la divinidad sería a través de la *vandátzequareni*, es decir, por medio de la palabra suplicante o de gratitud. Mientras que para los rituales de los sacrificios humanos que eran ocasionales y en días especiales señalados en el calendario festivo, se usara otro vocablo para esta forma especial de culto, probablemente *parándi*, voz que aún subsiste como expresión de ofrenda. El *Diccionario Grande* registra la expresión: *parandi vni, hatzini*,⁵¹² que traduce: poner una ofrenda, dar limosna. Desde luego, la limosna u ofrenda sustituye a la antigua ofrenda sacrificial.

Atacar a Gilberti teniendo como base la lengua latina o la española era fácil para sus oponentes, porque bastaba poner categorías y conceptos de estas lenguas tanto para impugnar como para sentenciar que la lengua de Michoacán no era capaz de expresar los conceptos europeos emanados de una teología que combatía la idolatría y establecía que el culto de adoración se rinde exclusivamente a Dios.

⁵¹¹ *DG*, t. I, p. 104.

⁵¹² *Op. cit.*, t. I, p. 404.

Mientras que el culto de veneración es para la Virgen María y para los santos, distinguiendo por ello tres modalidades de culto: latría, hiperdulía y dulía. Era hasta cierto punto natural que los traductores de origen europeo descalificaran sin más la lengua de Michoacán como la llama Gilberti, porque les era ajena a su mentalidad. No por eso, sin embargo, se justifica la descalificación.

Gilberti había iniciado la selección de vocablos para establecer el léxico teológico en la lengua de Michoacán, y puso por escrito esa terminología con la cual intentó comunicar los conceptos dogmáticos católicos. Era demasiado exigir al fraile el manejo de un vocabulario teológico exacto en aquel momento, pues aún los europeos llevaban siglos formando y depurando el lenguaje teológico. El mismo proceso tendría que seguirse con la lengua de Michoacán.⁵¹³

Es una lástima no contar con otras fuentes documentales diferentes de las que hemos mencionado, si es que las hubo alguna vez, con las cuales pudiéramos conocer las razones que hacían valer los auxiliares del obispo Quiroga, Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, para calificar al *Dialogo* como defectuoso, malsonante y de sentido escandaloso.

Para concluir con la cuarta proposición cabe resaltar que resulta contrastante, como hemos visto, la traducción de Diego de Villoria y Francisco Hernández con la de Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, porque los primeros traducen la voz *vandátzequareni*, cuando se refiere al culto a Dios, por el vocablo “adorar”, y cuando se trata del culto a la Virgen María y a los santos, utilizan la palabra “rezar”. No así los segundos, pues ellos emplean la palabra “adorar” indistintamente ya sea para referirse al culto que se rinde a Dios, o al que se tributa a la Virgen María y a los santos. Las preguntas no se hacen esperar pues surgen algunas dudas como éstas: ¿algunos traductores actuaban de mala fe? ¿Algunos traductores desconocían la distinción entre los conceptos “adorar, venerar y rezar”? Si todos ellos eran expertos en la lengua p'urhépecha, ¿es posible que intencionalmente indujeran a un error teológico al traducir en el sentido de que también se adora a la Virgen y a los santos?

Quinta proposición
Si nosotros no nos perdonamos torna Dios a quitarnos el perdón
que nos tenía dado de nuestros pecados.

El 3 de febrero de 1573 Gilberti compareció de nueva cuenta en la ciudad de México ante el doctor Esteban de Portillo, provisor de dicha ciudad y su Arzobispado, para responder el interrogatorio que había iniciado el 25 de enero de 1571. En esta ocasión le cuestionaron cinco proposiciones que fueron las siguientes: 2, 3, 5, 6 y 7. Anteriormente vimos la 2 y la 3, y nos quedan por analizar las restantes.

⁵¹³ Al respecto Roberto Jaramillo dice que “el lenguaje teológico europeo llevaba siglos, al menos desde el cuarto, cuando en Nicea [concilio] se formula el primer credo, formándose y matizándose; cuestión que debía hacerse con el purépecha, pensar que iba a tener todos y cada uno de los conceptos dogmáticos católicos era sencillamente irracional.” (Comentario personal).

La quinta proposición versa sobre la suspensión del perdón. Este pasaje se encuentra en la explicación de la virtud de la Esperanza, que para su desarrollo se hace a través del Padre Nuestro. Concretamente se refiere a la petición: *Et dimite nobis debita nostra*, es decir, y perdona nuestras ofensas.

Texto p'urhépecha	Traducción ⁵¹⁴
<p>Ca hinguicuhchehtu no veccahaca vehpouatspenscuecani, himahcantsini ys execheparin angeleecha vehenahatix diosen tzandan; nahquiariu dios mitepoca ysqui vquarepohaca, hinandiqui hinde veca, ysquihtsini angeleecha mandan eraxauaca, ca ystambarin dios menthsini pingutachenstahati vehpouatsperansqua, hinguhtsini men vehpouachenspihca, hingun nahxan chatahcuparinthsini xucan, himboquicuhche men vtapihca vehpouamengaponguan tahuacurita; ca no veparin vehpouatspenscuecan, hucha no cutsiquaen vendahaca men pingutanstan; ystsini vtachehati yntsingaritaparinthsini diablon variquaro, yquicuhche no vehpouatspenstahaca, ca hindehtsini pamerauati vtas nirahmapan. Era yseti vuache, ystsini manatauati dios, ysquicuhche hononchauaca variqua.⁵¹⁵</p>	<p>Y cuando nosotros no queramos perdonar a nuestros ofensores, los ángeles viéndonos de esa manera, le harán conocer a Dios, aunque Dios por sí mismo viene conociendo lo que ha de suceder; sin embargo, Él ha querido que los ángeles nos cuiden, a cada uno, y conociendo la voluntad de no perdonar, Dios nos ha de retener el perdón, que ya nos había otorgado. Con cuanta dureza nos ha de reprender porque una vez nos fueron perdonados los pecados, pero nosotros no queriendo perdonarles, somos pertinaces y reincidentes. <i>[jucha no cutsiquaen vendahaca men pingutanstan]</i> Así nos castigará entregándonos al diablo en el infierno; si nosotros no les perdonamos, Él nos castigará para siempre, eternamente. Ve, hijo, así nos tratará Dios cuando nos venga la muerte.</p>

Gilberti, como anteriormente, hizo las aclaraciones que consideró pertinentes para defender su postura ante la Inquisición.

Declaración de Gilberti	Calificación del Santo Oficio
<p>Preguntado si en el dicho libro en la exposición del Pater Noster sobre la palabra “Et demiti nobis demita [sic] nostra”, que es a hojas cuarenta y dos y casi al fin de la cuarta columna, se dice o se da a entender que no queriendo nosotros perdonarnos nos torna dios a quitarnos el perdón que nos tenía dado de nuestros pecados, dijo después de haber</p>	<p>No nos queriendo nosotros perdonar, nos torna Dios a quitar el perdón que nos había dado por nuestros pecados, declarándose</p>

⁵¹⁴Traducción de Moisés Franco M.

⁵¹⁵ *Dialogo*, fol. 42v, final de la cuarta columna.

<p>visto el dicho libro en el dicho lugar referido que es verdad que suena lo que le es preguntado porque se da allí a entender que Nuestro Señor suspende el perdón que nos tiene dado de nuestros pecados si unos a otros no nos perdonamos, y así entiende este confesante que tiene aquel lugar necesidad de más declaración de suerte que diga que el perdón que Dios nos promete de perdonarnos nuestros pecados no nos lo da hasta que nosotros hayamos perdonado, y con esto entiende que estaría aquel paso más claro pero que si con esto no lo está y tiene necesidad de más exposición que él se somete a la corrección de la santa madre iglesia.</p>	<p>dice que entiende que el perdón que Dios nos promete de perdonarnos nuestros pecados no nos lo da hasta que nosotros hayamos perdonado.⁵¹⁶</p> <p>A la quinta proposición –Dijeron que no tiene mala calidad aunque está oscura y confusa.⁵¹⁷</p>
--	---

Los teólogos de la Inquisición calificaron la proposición benignamente declarándola no tener mala calidad aunque sí obscuridad. Este pasaje sacado de su contexto puede tener obscuridad, pero dentro del conjunto de explicaciones y ejemplos que ilustran la petición del perdón, deja fuera la pretendida obscuridad.

Sexta proposición Acerca del bautismo

Los Sacramentos de la Santa Iglesia son siete, de los cuales el Bautismo es el primero. Gilberti plantea la utilidad de su administración, particularmente en el caso de la inminente muerte de una criatura, y para ello señala el procedimiento que los padres del niño pueden seguir para administrarlo.

Texto p'urhépecha	Traducción ⁵¹⁸
<p>Hurenguareri. Acha, ca yquingua no exen gauaca hindequi hurenga ysqui angaparini atahperangahaca, yquihtu tataemba no hurenga, ca nanaemba, yqui vuatsi çanderohco mintzитайauaca viaricuecani, nahandingua acha himahcani?</p>	<p>Discípulo. Señor, y cuando no se encuentre a la persona que conoce la forma de administrar el bautismo, y ni su padre ni su madre lo saben, y la criatura está ya a punto de morir porque apenas se queja, ¿qué hacer entonces, señor?</p>
<p>Hurendahperi. Vuache, yqui yseuaca ysquire arasirahaca, himahcanx cauquan tataemba, ca nanaemba quaninchetayarauati hihchaeueri mintzita vandamucuparinx diosen, ca terungaritaparinx vuatsi, himboqui çan pihpanganstauaca characueueri anima, santa yglesiaeueri hacahcuqua himbo.</p>	<p>El maestro. Hijo, cuando ocurra lo que dices, entonces de inmediato su padre y su madre han de elevar su corazón a Dios, rezándole y ofreciéndole a la criatura, para que el alma del niño sea salvado por la fe de la santa iglesia.</p>

⁵¹⁶ J. Benedict Warren, "Apéndice Documental" en *Arte*, p. LXXXVII.

⁵¹⁷ *Op. cit.*, p. LXXXIX.

⁵¹⁸ Traducción de Moisés Franco M.

<p>Caru cez ambongasqui vuache, ysqui no tzinahtzacunihco ytsi atahtsicuhperangauaca, caru hindequi ytsi atahtsicuhpeuaca, tehrunaqua hymbo nyyataue, hingui sancta yglesia niyatasirahaca ytsi atahtsicuhpeni vequa hymbo mento, ysqui sancta iglesia macurahpesirahaca. Cayquino vequa himbo atahpeuaca ytsi atahtsicuhpeni: cahtu no tehrunaqua himbo, himahcan nomento amu ytsi atahtsicungasindi vuatsi.⁵¹⁹</p>	<p>Y comprende bien, hijo, en caso de que no se cure se ha de bautizar, y quien ha de bautizar actúe en forma debida, conforme a la voluntad de la santa Iglesia tal como lo realiza la santa Iglesia.</p> <p>Y quien no bautice con esa voluntad ni conforme a ella, entonces de ninguna manera se bautiza a la criatura.</p>
---	--

Gilberti al ser cuestionado manifestó lo siguiente:

Declaración del Gilberti	Calificación del Santo Oficio
<p>Preguntado si en el dicho libro donde se trata de los sacramentos de la iglesia a hojas ciento y ocho al medio de la segunda columna, se dice que queriéndose morir la criatura no bautizada y no habiendo quien la bautice ni la sepa bautizar, que entonces sus padres alzarán su corazón al cielo llamando a Dios y ofreciéndole la criatura para que se salve o libre su ánima en la fe de la iglesia, dijo que es así que en el dicho lugar está la dicha proposición y que este confesante pretendió con ella persuadir a los padres que cuando acaeciese quererse morir algún hijo suyo infante y no hubiese con que bautizarle o quien lo supiese bautizar que suplicasen a Nuestro Señor tuviese por bien de que no pareciese aquella ánima para que Dios como poderoso usase de misericordia, pero que este confesante entiende que el niño que no recibiere el bautismo realmente no se salvará así como el adulto tampoco lo salvará si no lo recibe realmente o in voto que llaman los sagrados doctores bautismo de fuego o de sangre, y que piamente decía este confesante que no dejasen de hacer esta oración por sí o por no porque a lo menos con aquella deprecación protestarían los padres el afecto y deseo que tuviesen de que su hijo fuese bautizado y la pena que recibían en verle morir sin el bautismo para que deparase Dios por su omnipotencia medio como la tal criatura no muriese sin el santo bautismo y que este fue el intento de</p>	<p>Proposición 6. Queriéndose morir la criatura no bautizada y no habiendo quien la bautice ni la sepa bautizar, entonces sus padres alzarán el corazón al cielo llamando a Dios y ofreciéndole la criatura para que se salve o libre su ánima en la fe de la iglesia; y declarándose más dice que se hiciese aquella deprecación para que Dios como poderoso usase de misericordia y desaparece por su omnipotencia medio como la tal criatura no muriese sin el santo bautismo, y así lo decía piamente pero que bien entiende que el niño que no recibiera el bautismo realmente no se salvará.</p> <p>A la sexta proposición –Dijeron que la dicha proposición absolutamente tomada en sí es errónea porque parece que lo pone por regla universal o privilegio cierto y universal en tiempo de necesidad y aunque la declaración es verdadera y de sana doctrina, no la admite la proposición primera porque dice la proposición “para que se salve en la</p>

⁵¹⁹ *Dialogo*, fol. 108r, 2, 64-87.

este confesante y esto cree y entiende en ello; como en lo demás se somete a la corrección de la santa madre iglesia.	fe de la iglesia”, y la declaración dice que “para que Dios deparase el medio” del santo bautismo.
---	--

Los teólogos de la Inquisición hicieron algunas consideraciones y finalmente calificaron la proposición como errónea.

Séptima proposición No desmayes de vivir solamente en la santa fe católica

Esta proposición se encuentra en la parte relativa a la explicación de la virtud de la Fe.

Texto p'urhépecha	Traducción ⁵²⁰
<p>Ca hymahcanguire vandatzequareuaca Credo in deum: vtas miuans ynguiquini arica ambongastani, hymboquire no thzungam pyquarerauaca marotero artículo hurenani: carehtu xaramequareua, hymboquiere hanchaca ma tatate hyndequi nahmintzin cezerarieca, cahtu nahmintzin mimije, cahtu nahmintzin sanctoe, hecahtsiquareni ambaqueparyni, cahtu hynde nomahco ys exehuahati pampzhuan vuahpaechani, ca yamendo hyngui cuarauapoca, vuahpaechan hymbos cuerauapoti, Ca nahquicuhchearu vandamento tehruca virihcaricumahaca diosen thauacruicuparini, noaru hombotaqua yquiuan vndahati am ambetaponi hinguihtsin cuerauachepoca: ca tanthus huria vehchacurahuahati ambaquechani: ca yquimengaechani, cahtu vtas hanichacurahuaqu ambaquechani ca yquimengaechai. Ysrengua miuansparin ysqui dios nahxan harangueni ahpenstiesca, hymbore no quatanguuaca sancta hacahcuqua hymbohco hamharani.⁵²¹</p>	<p>Cuando reces el Creo en Dios, recuerda siempre lo que te he explicado, para que no te cueste dificultad aprender otro artículo. Congratúlate, porque tienes un padre que es todo poderoso, que es todo prudente, y es todo santo, todo bondadoso, y no dejará de amar a ninguno de sus hijos y todo lo que ha creado, por eso ha creado a sus hijos. Y aunque muchas veces hemos ofendido conscientemente a Dios pecando en su presencia, no por eso, airado comenzará abandonar todo lo que ha creado para nosotros: pues hace salir el sol para los buenos y para los malos y siempre hace llover sobre los buenos y sobre los malos. Recordando cuán misericordioso es Dios, por tal razón no te canses de vivir con la única santa fe. [de vivir en la santa fe]</p>

Sobre el sentido de vivir solamente en la sante fe católica, Gilberti dio su explicación ante el Tribunal, como lo hizo con las anteriores proposiciones.

⁵²⁰ Traducción de Moisés Franco M.

⁵²¹ *Dialogo*, fol. 8v, 1, 23-46. *Himbohco*, es una palabra compuesta de *himbo* y *hco*, la primera parte aislada significa: con, pero integrando la segunda sección cambia de significado por: solamente. Una traducción literal sería: no te canses de vivir solamente en la santa fe. Sin embargo, el contexto pide que sea: no te canses de vivir con la única santa fe.

Declaración de Gilberti	Calificación del Santo Oficio
<p>Preguntado si en el tratado de la fe que está en el dicho libro a hojas ocho, columna tercera, casi al fin, se dice, hablando de las personas de la Santísima Trinidad, “por esto no te cansarás de vivir solamente en la sante fe”, que diga lo que está en el dicho lugar, y lo que entiende de la dicha proposición, dijo, teniendo el dicho libro delante, que lo que literalmente suena la dicha proposición en la lengua tarasca es, “Hijo, no desmayes de vivir solamente en la santa fe católica”, la cual proposición tiene dos partes, la una en aquella partícula “solamente” y la otra en la partícula “sante fe”, y cuanto a la primera, quiso este confesante enseñar a los indios que desechan las sectas y opiniones que habían tenido en su infidelidad, y las que otros herejes han tenido y tienen y perseverasen solamente en la santa fe católica y no porque con aquella partícula quiera excluir las obras que han de acompañar la fe, ni cae la limitación sobre ella sino sobre las sectas de los herejes e infieles, y en la otra partícula donde dice “santa fe” quiso incluir la fe formada a la cual llamó santa porque como a los santos que por medio de ella se les da este nombre santo así a la fe que va acompañada con obras pareció a este confesante llamar santa, de suerte que juntando las dos partículas resulta este sentido “en la fe formada solamente exclusas las sectas y opiniones falsas habéis de perseverar”, y esto es lo que entiende, so la dicha corrección.</p> <p>Fue preguntado si en algún tiempo ha tendido o creído alguna de las dichas proposiciones en la forma y según le han sido preguntadas, dijo que de la suerte que este confesante las tiene declaradas siempre las ha tendido y creído y así las tiene y cree ahora, y la causa de no estar explicadas tan extensamente por el dicho libro es por falta de el lenguaje tarasco y por ser la traducción en lengua no exercitada en semejante doctrina por haber poco que los indios son convertidos y así no se pueden explicar en la dicha lengua las cosas tan bien como en la latina o castellana, y este confesante tiene dicho y pone [¿] al principio del dicho libro no le imprimió sin le manifestar y pedir licencia, y ahora se somete a sí y al dicho su libro a la corrección de la santa madre iglesia y pide que en todo provea aquello que más convenga, y si otras proposiciones parecieren no bien explicadas o que tengan alguna duda, pide se manden ver y proveer en todas lo que pareciere ser más conforme a nuestra sante fe católica que es lo que este confesante pretendió cuando hizo el dicho libro y pretende ahora, y protesta que no ha sido otro su intento, y esto dijo que es lo que pasa y sabe de todo lo que le ha sido preguntado y la verdad para el juramento que hizo, y siéndole leído este su su dicho y confesión, se afirmó y ratificó en ella y firmóla y prometió de guardar el secreto so cargo del dicho juramento.</p> <p>El doctor Esteban de Portillo, Fray Maturino Gilberti. Ante mí Diego Maldonado [rúbricas]</p>	<p>Proposición 7ª. Hablando de las personas de la Santísima Trinidad dice “por eso no te cansarás o no desmayes de vivir solamente en la santa fe católica” y declarándola dice que por aquella partícula solamente no quiere excluir las obras que han de acompañar a fe ni cae sobre ellas la limitación sino sobre las sectas de los herejes e infieles, y donde dice “sante fe” quiere incluir la fe formada y así dice que en la fe formada exclusas las sectas y opiniones falsas se ha de perseverar.</p> <p>A la séptima proposición –Dijeron que no tiene mala calidad.</p> <p>El Maestro Fray Bartolomé de Ledesma [rúbrica] Fray Martín de Perea [rúbrica] Pasó ante mí. Pedro de los Ríos [rúbrica]</p>

Gilberti reitera ante el inquisidor, doctor Esteban de Portillo, las razones que tuvo para usar las expresiones que contiene el *Dialogo*, justificándose en cierta manera en la dificultad lingüística y en la imperiosa necesidad de comunicar la doctrina cristiana en la propia lengua de los p'urhépecha. Asumió la responsabilidad por el intento de comunicar la doctrina cristiana contenida en su obra usando la lengua nativa y expresó también su voluntad de someterse a "la corrección de la santa madre iglesia" si era pertinente hacer aclaraciones en el texto.

Fray Alonso de la Vera Cruz en la defensa del *Dialogo* había expresado que la proposición era correcta, y dice al respecto:

Lo segundo:

Lo segundo le notan que dice el maestro al discípulo no dejarás de perseverar en la sancta fe sola, etc. Aquí dicen ser error porque excluye las obras diciendo *sola fe*; a esto se responde primero que el autor no excluye en los adultos las obras necesarias para la salvación, más aún, con frecuencia dice en muchos lugares que son necesarias. Segundo: él dice que se debe perseverar en una sola fe, lo cual no es excluir las obras, ni afirmar que sólo la fe basta. Tercero: debe aclararse que allí por fe, no se entiende como la fe que es una de las tres virtudes teologales, sino como estado de la ley de la gracia, como si el maestro quisiera enseñar al discípulo que así se debe perseverar en estado de la fe, esto es, de la ley evangélica y no inclinarse a otra secta o religión que no es santa, en este sentido, san Pablo a los Gálatas, declara que antes de que llegase a la fe estábamos encerrados bajo la ley, en espera de aquella fe que había de ser revelada, pero cuando llegó la fe ya no estamos bajo el pedagogo, etc. En este sentido católico se afirma que debemos perseverar en la sola santa fe, esto es (?), en el estado evangélico y en la ley de la gracia que es la sola ley santa; lo cual confirma Castro que así debe entenderse, en su libro 7 (?) sobre las herejías, en la palabra la fe del hereje 2; así también habla Andrés de Vega, varón doctísimo, en su tratado sobre la justificación, cuestión primera; pero también es necesario que se tome la fe en el otro sentido, como es lo que con cierta e indudable firmeza sostiene la Iglesia, y sobre lo cual afirma san Atanasio que la fe católica es aquella que cualquiera debe creer fiel y firmemente etc. Sin la cual nadie puede ser salvo, y tal es el sentido de las palabras del Diálogo de que se debe estar firme y perseverante en todo aquello que la Iglesia enseña, y a eso apunta la condenación de Martín V, contra Wicliff, que se emitió en el concilio de Constanza, donde se habla de la fe católica que es la única que puede salvar, en la cual la palabra fe se toma en su significado directo.⁵²²

Hemos expuesto las siete proposiciones que se ventilaron oficialmente ante el Tribunal de la Inquisición. Sin embargo, surge la duda si hubo otras proposiciones que por alguna razón no llegaron al Tribunal, toda vez que fray Alonso de la Vera Cruz en el dictamen que hace para defender el *Dialogo*, refuta la opinión de los que cuestionaban el pasaje que se refiere al descenso de Cristo al limbo. Consideramos que se refiere a este texto:

¶ Ca ma/rohtu thandarequa çan tahtsicurin, hy/maquihtu aringahaca limbo aringan, hima/ quix hapihca sanctoehaeueri anima, hy/ machuhcahco niyaraspi

⁵²² Cristina de Salas Murillo en *op. cit.*, pp. 1518-1519. Traducción al español de Eloy Gómez.

Jesu christo e/ueri anima, ca hymahco exengati hyhcheui/ remba dioseequa, tepari xaremequaren/ gaparin, ysqui yia xaramequarengasiraha/ ca hyni auandaro, exengaparyn Diose/ equa.⁵²³

Y lo señalado como cuarta cuestión es: el alma de Jesucristo llegó al lugar denominado limbo, donde se encontraban las almas de los santos, y ellos vieron su divinidad, alegrándose grandemente tal como se alegran en el cielo viendo la divinidad.

En relación al texto, de la Vera Cruz dice:

Lo tercero:

a) tercero, notan que dice, hablando de Cristo, que, quando descendió al limbo reprehendió a los condenados del infierno; primero, decir esto, no es un error porque se afirma en el artículo de fe, descendió a los infiernos, y aunque la Iglesia católica entienda un real descenso de Cristo con su alma unida a la divinidad, al lugar donde los padres santos estaban retenidos, pero no niega que haya estado en el lugar de los réprobos, y puede sostenerse piadosamente ya que no choca con lo que dice la escritura ni con lo que ha enseñado la Iglesia; segundo, debe contestarse que los doctores (ilegible) tienen este modo de hablar, permitiéndonos creer esto piadosamente; tercero, que Cristo a los que estaban encerrados en cárcel (ilegible) entienden que les haya predicado (ilegible), y Atanacio explica que predicó no para convertirlos, porque contra la condenación no hay redención, sino para confundir su infidelidad (?); Así santo Tomás, en la tercera parte, cuestión 52,a. 5, y lo mismo afirma san Vicente en el sermón del Sábado santo; por ende no hay ningún error en decir que Cristo, nuestro redentor (ilegible) en su triduo de muerte, haya reprendido a los réprobos en su descenso a los infiernos, máxime que si sólo con su voluntad y sin la real presencia de su alma lo hubiera hecho, lo mismo podría afirmarse sin error, porque no debemos dudar que los mismos condenados con la muerte de Cristo redentor sufrieron una confusión y castigo accidental mayor con la redención (?) tan copiosa (?) que lograron los no condenados (?).⁵²⁴

Cabe preguntar por qué fray Alonso de la Vera Cruz emitió solamente su parecer sobre cuatro proposiciones y nada dijo de las otras que también se llevaron al Tribunal de la Inquisición. Asimismo, nos queda la duda por qué la proposición que se refiere al descenso de Cristo al limbo, no fue examinada en dicho Tribunal. Una posible explicación podría ser que hasta el año de 1560 sólo cuatro proposiciones se impugnaban que de la Vera Cruz conoció y sobre ellas hizo su defensa, mientras que las otras se formularon después de ese año de las que ya no tuvo conocimiento.

El agustino concluye su parecer en estos términos:

Estas son las ideas que acudieron a mi mente sobre aquellas cuatro dudas propuestas y notadas acerca del Diálogo que, a mi juicio, mientras la Iglesia católica no enseñe otra cosa, me parecen dichas católicamente y su modo de

⁵²³ *Dialogo*, fol. 13r, 63-72.

⁵²⁴ Cristina de Salas Murillo en *op. cit.*, p. 1519.

hablar no es propio del autor del Diálogo, sino de gravísimos doctores antiguos y modernos, de los cuales él abrevó y pone para enseñar y cumplir.⁵²⁵

Nos queda por hacer el recuento de las proposiciones que fueron calificadas como erróneas y del conjunto deducir alguna consecuencia sobre el aspecto doctrinal.

Proposiciones	Calificaciones
1ª. La primera divinidad de la Santísima Trinidad que es Dios Padre	Se quitó la sospecha que pudiera haber.
2ª. Los pecadores hacen obras moralmente buenas	No tiene mala calidad.
3ª. Dios quiere dar salud al cuerpo y alma, si creemos firmemente nos la dará	No tiene mala calidad.
4ª. “No se adora imagen alguna aunque sea el crucifijo ni tampoco de Santa María”	Es errónea.
5ª. Dios quita el perdón que había dado si nosotros no nos perdonamos	No tiene mala calidad aunque está oscura y confusa.
6ª. En peligro de muerte de una criatura que no la puedan bautizar hay que ofrecerla a Dios para que se salve en la fe de la iglesia	Absolutamente tomada en sí es errónea, aunque la declaración es verdadera y de sana doctrina, no la admite la primera declaración.
7ª. Hablando de las personas de la Santísima Trinidad dice “por eso no te cansarás o no desmayes de vivir solamente en la sante fe católica”:	No tiene mala calidad.

En una obra compuesta de casi trescientos folios –recto y verso– en los que se trataron muchos temas doctrinales, sólo dos proposiciones se calificaron como erróneas. Nos parece exagerado, en la actualidad, sostener un pleito durante muchos años por conceptos que pudieron aclararse con una dosis de buena voluntad entre las partes. Cabe preguntar entonces, ¿habría otras razones más allá de las de carácter teológico o doctrinal que fueran más fuertes pero encubiertas por las discusiones doctrinales? Estos aspectos ameritan ciertamente otras investigaciones pero ya están fuera de los límites de este capítulo.

Retomando las etapas del proceso nos falta esbozar la tercera fase que debió iniciar una vez concluida la de la instrucción en la que se llevaron a cabo las pruebas que venimos relacionando: declaración de testigos, confesión de Gilberti y la emisión de los dictámenes de los teólogos sobre las proposiciones cuestionadas. En este punto podemos aventurar tres hipótesis:

⁵²⁵ *Op. cit.*, p. 1520.

Primera. Si hubiera habido una acusación formal de parte del fiscal de la Inquisición, en base a las pruebas desahogadas, los inquisidores hubieran emitido su sentencia condenando al fraile.

Segunda. En caso de que los inquisidores hubieran considerado insuficientes las pruebas testimoniales, la confesión y los dictámenes teológicos, hubieran aplicado la tortura al fraile para obtener la verdad, como era el proceder de aquel tiempo.

Tercera. En caso de no haberse probado los hechos denunciados, mediando la acusación del fiscal, se hubiera dictado sentencia absolutoria. Ésta desde luego no cerraría el caso definitivamente porque en materia de fe nunca se cerraban los casos. Sin embargo, se hubiera definido la suerte del *Dialogo*.

Tercera etapa del proceso

Señalábamos que correspondería a la tercera fase del juicio, la emisión de la sentencia definitiva o final. El Tribunal de la Inquisición debió dictar la resolución final con alguna determinación, ya fuera declarando la absolución por no haber pruebas en contra del fraile, ni ser sospechoso ni mal notado, o bien, declararlo culpable imponiéndole algún castigo de los que aplicaba el Tribunal de la Inquisición.

En los casos de absolución se aplicaban ciertos principios. Se guardaba de no usar la palabra “inocente”, dejando la posibilidad de una nueva causa. La sentencia en asuntos de fe nunca se consideraba definitiva.⁵²⁶ No existía lo que ahora conocemos como “cosa juzgada” que evita un nuevo juicio por las mismas causas.

Cuando el reo era declarado culpable, el Tribunal imponía alguno de estos castigos: una pena espiritual: la reconciliación pública; una pena corporal: la prisión perpetua, y una pena financiera: la confiscación de los bienes en beneficio del rey.⁵²⁷

Esta práctica venía de la Inquisición española, ya en el año de 1376 Nicolau Eymeric, inquisidor general de Aragón, había recopilado la legislación para la práctica inquisitorial en cuyo *Manual o Directorio de Inquisidores*, enumeraba las siguientes penas:

1.- La purgación canónica. Se imponía a los que no confesaban ser reos de herejía pero la fama pública no les favorecía. Se les daba la oportunidad de controvertir la acusación llevando testigos llamados “compurgadores” que hablaran a su favor. En caso de no poder reunirlos, eran considerados convictos y por consiguiente, condenados como herejes.⁵²⁸

2.- La abjuración. En caso de leve sospecha de herejía procedía la abjuración *de levi*, en caso de grave sospecha, *de vehementi*, y algunas veces *de vehementissimo*, intensamente sospechoso de herejía, que no siempre estuvo en

⁵²⁶ Nicolau Eymeric, *op. cit.*, p. 61.

⁵²⁷ Jean-Pierre Dedieu, *op. cit.*, p. 78.

⁵²⁸ Nicolau Eymeric, *op. cit.*, pp. 63-64.

práctica. El abjurado era castigado según la gravedad, encarcelado por algún tiempo o estar en la puerta de la iglesia con una vela prendida durante la celebración de la misa, o bien, ir en romería a algún santuario. En casos graves, los herejes arrepentidos eran castigados con cárcel perpetua y los relapsos eran entregados al brazo secular, esto es, a la autoridad civil.⁵²⁹

3.- Multas. Además de las penitencias se imponían multas cuyo producto se destinaba a las obras pías y al sostenimiento del Santo Oficio.⁵³⁰

4.- Confiscación de bienes. En general, todos los entregados al brazo seglar perdían sus bienes, aun aquellos que ya habían muerto. La autoridad civil ejecutaba la confiscación en beneficio del fisco, una vez hechas las deducciones de los gastos del juicio.⁵³¹

5.- Como consecuencia de la sentencia, los herejes quedaban privados de todo empleo, oficio y beneficio, dignidad, cargo y autoridad, cuya condena afectaba aún a la descendencia del reo.⁵³²

6.- Cárcel perpetua. Se imponía al hereje arrepentido no relapso, previa abjuración en una ceremonia especial en la que se le absolvía de la excomunión en la que hubiere incurrido. Parte de la condena consistía en la obligación de llevar de por vida un “sambenito”, especie de escapulario, con cruces amarillas de San Andrés por detrás y por delante. La cárcel perpetua podía conmutarse por la residencia en la ciudad por cárcel, pero no la de llevar el sambenito.⁵³³

7.- Relajación al brazo secular. Una vez pronunciada la sentencia por el tribunal eclesiástico contra el hereje, se le entregaba al juez seglar para que dictara la suya aplicando el castigo establecido para los herejes, que correspondía a la pena de muerte por el fuego.⁵³⁴

Eran entregados al brazo seglar: “1º los relapsos arrepentidos; 2º los no relapsos pertinaces; 3º los hereges pertinaces y relapsos; 4º los hereges negativos, esto es los que se empeñan en negar, habiendo plena probanza de su delito; 5º los hereges rebeldes, cuando pueden ser aprehendidos en persona, y cuando no, son quemados en estatua”.⁵³⁵

⁵²⁹ *Op. cit.*, pp. 65-68 y 135. Joaquín Escriche, *Diccionario Razonado de Legislación y Jurisprudencia*, Bogotá, Editorial Temis, 1977. Define el vocablo abjurar en estos términos: “Abjurar. Desdecirse o retractarse con juramento del error o equivocación que se ha padecido, especialmente en materia de religión.” Tomo I, p. 30.

⁵³⁰ Nicolau Eymeric, *op. cit.*, p. 69.

⁵³¹ *Op. cit.*, pp. 70-74.

⁵³² *Op. cit.*, p. 75.

⁵³³ *Op. cit.*, pp. 79-85. Yolanda Mariel de Ibáñez, *op. cit.*, señala que “esta pena no indicaba que la prisión había de ser por toda la vida, se denominaba así para diferenciarla de la de prevención o de la secreta... tenía diferente duración, podía ser de uno o más años...” p. 54. También señala como penas que solía imponer la Inquisición: la reconciliación, a galeras y el destierro. p. 53-54.

⁵³⁴ *Op. cit.*, p. 90.

⁵³⁵ Nicolau Eymeric, *op. cit.*, p. 87 y ss.

Suspensión del proceso

En el juicio contra Gilberti, desafortunadamente no sabemos si hubo una sentencia definitiva dictada por el Tribunal de la Inquisición en México que cerrara el caso. Tampoco conocemos si existió una determinación final, fuera de sentencia, emitida por alguna de las Instancias del Tribunal del Santo Oficio en España, ya del inquisidor general, ya del Consejo de la Suprema General Inquisición. Ciertamente hubo una calificación teológica de las proposiciones cuestionadas, pero ello nunca sería una sentencia porque no pasa de ser una prueba de análisis para dictaminar si hubo algún error en las proposiciones. Correspondería a lo que actualmente los tribunales estatales reconocen como prueba pericial. También es cierto que varios años después de haberse concluido la etapa de instrucción o desahogo de pruebas –que a nuestro parecer terminó en marzo de 1576 una vez emitido el dictamen teológico– hubo una propuesta de parte del Tribunal del Santo Oficio de México, dirigido al Consejo de la General Inquisición en España el 30 de junio de 1588, sugiriendo la liberación del *Dialogo* que decía:

[...] mandó Vuestra Señoría le detuviésemos hasta que otra cosa se nos ordenase; y por haber visto que después en el nuevo Catálogo general no se manda prohibir ni censurar, se nos ofrece acordarlo de nuevo para que Vuestra Señoría mande lo que fuese servido, **pues no habiéndose de prohibir, podrá ser libro provechoso para la doctrina de los indios de aquella tierra.**⁵³⁶

Es entendible esta consulta si tomamos en consideración que en España al menos desde 1550, el Consejo podía prohibir la difusión de las obras cuando así lo estimaba. Toda obra que circulara en el país podía serle denunciada.⁵³⁷

Los hechos anteriores indican que no hubo sentencia. Corroboran también sobre la inexistencia de una sentencia, el hecho de que el *Dialogo* estaba excluido del catálogo general de los libros prohibidos, pues al no haber una resolución final que sería la sentencia definitiva, los inquisidores no sabían qué hacer con él.

Si se toma en consideración que el contenido del *Dialogo* seguía los lineamientos que había establecido el Primer Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1555 para la enseñanza de la doctrina cristiana: Instruir desde la forma de santiguarse, enseñar sobre los artículos de fe, los mandamientos y sacramentos de la Iglesia, los diez mandamientos, las virtudes teologales y cardinales, los dones del Espíritu Santo, los pecados capitales, en la propia lengua de los indios de Michoacán, exigía una resolución justa. Es de esperar que los inquisidores frente al

⁵³⁶ J. Benedict Warren “Apéndice documental” en *Arte*, p. XCII. Lo marcado en negritas es nuestro.

⁵³⁷ Jean-Pierre Dedieu, *op. cit.*, pp. 92-93. “Los <calificadores> la examinaban entonces y sometían un informe a la Suprema, que era la única que decidía sobre las medidas a tomar. Estas iban desde la prohibición total hasta la autorización de circular pura y simple, pasando por la corrección parcial, la tachadura con tinta negra de los pasajes litigiosos en los ejemplares impresos. Las sentencias eran difundidas por medio de <edictos>, leídos en las cátedras y fijados en las puertas de las iglesias. Periódicamente iban saliendo unos catálogos, conocidos con el nombre de <Index>, que iban poniendo al día las prohibiciones (1551, 1559, 1583, 1632, 1667, 1707, 1747).”

contenido doctrinal del *Dialogo* se tomaron el tiempo suficiente para emitir una sentencia ponderada, lo cierto es que no sabemos su determinación definitiva. En mi opinión, optaron por el silencio.⁵³⁸

Cabe pues, presumir que el Tribunal tomó la determinación de suspender el proceso *de facto*, porque no había razones de peso que inclinaran la balanza para condenar al fraile. Se optó por dejar que el tiempo se llevara el conflicto y sanara las heridas, sin señalar perdedor ni vencedor.

Difícil sería esperar una absolución completa porque significaba admitir un error, “así que lo más corriente era la suspensión del caso. La suspensión era más temida que bien recibida: significaba que el proceso podría ser reanudado en cualquier momento y a la menor provocación, pues uno era considerado a partir de entonces como sospechoso.⁵³⁹ Jurídicamente Gilberti quedó en estado de denunciado porque nunca fue sentenciado.

Con la suspensión, el aspecto jurídico quedaba sin un final, que no ocurría lo mismo en el terreno de los hechos pues la suspensión tenía sus efectos, nada menos que la ausencia de una luz verde que diera paso a la circulación del *Dialogo*.

Arribamos pues, a la conclusión de que se suspendió el proceso, *de facto*, y con él, se prefirió eludir una declaración de absolución o condena, dejando al *Dialogo* en una especie de limbo. ¡Ni para Dios ni para el diablo!

Problemas de traducción

El conflicto Gilberti-Quiroga, fincaba en parte su razón de ser en los problemas de traducción. Gilberti mismo señala como una de las tantas dificultades, las diferencias existentes entre las lenguas europeas con las nativas. Esta diversidad requería para expresar fielmente los conceptos difíciles de contenidos doctrinales sobre la fe católica, no sólo un hábil manejo de la lengua nativa sino también el conocimiento suficiente de la filología y de la hermenéutica.

Las lenguas del Viejo Mundo, entre ellas las romances, contaban con la ventaja de una larga tradición de análisis y en el aspecto del acervo de los conceptos filosóficos y teológicos, muchos de ellos se fueron formando y depurando a través de siglos, celosamente conservados y transmitidos mediante una lengua común como era el latín, mientras que las nativas –como el caso particular de la p’urhépecha– eran ajenas a tales conceptos. Sin embargo, no por ello los evangelizadores dejaron el intento de acuñar conceptos o adaptar los que ya tenía la lengua, tal vez violentándola algunas veces, con el propósito de llevar a cabo la evangelización. Ese trabajo no estuvo exento de dificultades ni libre de riesgos, pero fue un intento respetable.

⁵³⁸ En el Capítulo Segundo de este trabajo se trató este aspecto.

⁵³⁹ Henry Kamen, *op. cit.*, p. 244.

La doctrina católica distaba mucho de los principios religiosos que los antiguos p'urhépecha creían y los que la predicaban también se apartaban de la forma de actuar de sus antiguos sacerdotes. La diferencia cultural y lingüística, sin embargo, no fue infranqueable en materia religiosa. En el caso de Michoacán, Gilberti sobresale en el intento de comunicar las creencias cristianas en la lengua común de Michoacán, asumiendo los riesgos que el uso de una lengua aborígen traía consigo. Ante los inquisidores expuso, como ya vimos, las dificultades que tuvo en la elaboración del *Dialogo* y las deficiencias que podría haber en algunos aspectos se debían a diferentes causas, decía:

[...] es por falta de el lenguaje tarasco y por ser la traducción en lengua no exercitada en semejante doctrina por haber poco que los indios son convertidos y así no se pueden explicar en la dicha lengua las cosas tan bien como en la latina o castellana, y este confesante tiene dicho y pone al principio del dicho libro no le imprimio sin le manifestar y pedir licencia⁵⁴⁰

Esta dificultad ya la había hecho notar cuando dio respuesta a la cuestión sobre la adoración de las imágenes.

si en el libro no está tan bien explicado será por defecto de la lengua en que está escrito y porque no se acaba de entender bien la propiedad de cada vocablo⁵⁴¹

El pleito por el *Dialogo*, largamente sostenido, evidenció en el terreno de los hechos cuán difícil es para una persona desempeñar, a la vez, el papel de traductor y el de mediador cultural, mayormente cuando existe conflicto de intereses.

El valor del *Dialogo*

Dejando aparte el conflicto que ocasionó la publicación y circulación del *Dialogo*, largamente prolongado durante la segunda mitad del siglo XVI, de nueva cuenta cobra importancia por otros motivos, ahora como fuente, lo que hace imperante un acercamiento con los cuidados necesarios, ya libres de filias o fobias.

Para desentrañar su contenido, una traducción completa está en marcha en el Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán. No hay duda que la traducción debe ser cautelosa, esmerada y fiel, por los antecedentes conflictivos que envolvieron al *Dialogo*. No obstante, en toda traducción estará latente la posibilidad de que el texto p'urhépecha pueda ser tergiversado por la transferencia a la lengua receptora, cualquiera que ésta sea. Desde luego el problema puede presentarse en cualquier texto y lengua, porque el traductor puede traducir una palabra o una expresión en un sentido inapropiado sin proponérselo que redunde en un conflicto. Existe por otra parte la posibilidad de manipular un texto intencionalmente por una causa muy particular, lo que ocasionaría contra el autor no solo una falta de respeto sino un daño.

⁵⁴⁰ J. Benedict Warren, "Apéndice Documental" en *Arte*, p. LXXVIII.

⁵⁴¹ *Op. cit.*, p. LXXIV.

En el caso del *Dialogo* sería aventurado señalar que hubo mala fe, ignorancia o temeridad en los actores que intervinieron en el conflicto, ya se trate de Gilberti como traductor, o bien, de Quiroga y sus intérpretes como los inconformes y opositores. Sin embargo, las dudas quedan latentes: ¿realmente los errores teológicos fueron de naturaleza insalvable que congelaron la obra de por vida? ¿Cuál sería el verdadero propósito de llevar la inconformidad hasta el máximo tribunal de aquel entonces? ¿Cabría la posibilidad de que el error provino de la temeridad del traductor, de la ignorancia o del conocimiento a medias de las lenguas o, por el contrario, las fobias de los oponentes magnificaron las deficiencias? Estudios más amplios sobre el conflicto nos darán seguramente, abundantes luces para ubicar a cada uno de los actores en su justa dimensión, y en su caso, darle a cada cual lo suyo.

Recapitulaciones

Nos hemos preguntado en el transcurso de este capítulo cuáles fueron los motivos que originaron el conflicto Gilberti-Quiroga a raíz de la publicación del *Dialogo*. Una vez que hemos analizado las fuentes documentales que dan referencia del enfrentamiento, desprendemos de ellas varias causas:

La primera de carácter jurídico, fundada en la falta de autorización que debió dar el obispo Vasco de Quiroga, en calidad de autoridad y por corresponderle la jurisdicción en su diócesis.

Sin embargo el *Dialogo* contaba con la licencia de Montúfar. Es probable que Quiroga pudo tomar esa autorización como intromisión en su jurisdicción y, en lugar de atacar al obispo, atacó al fraile, en cuyo conflicto no se libró Montúfar porque tuvo que intervenir también.

La segunda razón se funda en el aspecto lingüístico, es decir, en una traducción malsonante al oído, que no necesariamente significa una traducción errónea, hecha valer por los clérigos Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda, expertos en la lengua de Michoacán.

La tercera, al parecer de mayor peso, se hacía consistir en la desviación doctrinal, pues según los mencionados clérigos había errores en el sentido, lo cual amenazaba la pureza de la fe. Indudablemente esta causa no resultó tan grave, como se colige de la calificación emitida por los teólogos del Santo Oficio, sobre las siete proposiciones cuestionadas. La importancia originalmente resaltada por los opositores del fraile fue reducida por el dictamen de los teólogos. Este dictamen nos induce a pensar en otra causa realmente relevante.

La cuarta razón, no expresada abiertamente con palabras pero sí perceptible en los hechos, se manifestó en el ejercicio del poder episcopal. Superior en aquel momento al de los frailes y por encima de los privilegios papales que alegaban tener los religiosos, poder que finalmente prevaleció.

La pretendida defensa de la fe encubría el verdadero problema de fondo sostenido entre frailes y clérigos diocesanos, que era un conflicto de jurisdicción, o de poder, en otra expresión. El dictamen de los teólogos de la Inquisición en alguna forma deja ver que el conflicto no era estrictamente de carácter teológico. Las siete proposiciones señaladas como erróneas por los opositores del fraile, aparecen en las

fuentes documentales, muy atomizadas por cierto. Es decir, como expresiones autónomas, sin el contexto que pudiera complementar el sentido, ya que se indica solamente la referencia del folio y la columna para señalar su aproximada ubicación. Es obvio que una proposición sacada de su contexto puede presentar la apariencia de ser errónea doctrinalmente, aunque no lo sea.

De la contienda no salieron tan airosos los opositores del fraile a pesar de haberlo golpeado pues no lograron su condena. Por alguna razón el Tribunal de la Inquisición suspendió la sentencia o no llegó a ella. Del dictamen teológico se colige que el conflicto contra Gilberti no había nacido por cuestiones de fe, de ortodoxia doctrinal o por contaminar la lengua con expresiones malsonantes al oído. Otras causas subyacían en los hechos. Con un ánimo sereno hasta podrían justificarse uno o más errores en un texto de trescientos folios de exposición doctrinal, si realmente se buscara mantener la pureza de la fe.

Es sintomático también el largo tiempo que duró el proceso pues ante la urgencia de evangelización la solución al conflicto debió ser rápida y no dejar que los actores principales se fueran a la tumba sin conocer el veredicto final. La causa principal del conflicto obviamente no era teológica.

No obstante los jalones y estirones, Maturino Gilberti puede ser considerado como mediador entre dos formas de concebir la religión. La mediación es posible porque traduce los elementos de la religión católica, practicada por buena parte de la población europea en aquél entonces, para que la misma también fuera comprendida y practicada por los p'urhépecha recién conquistados.

El papel de mediador y de traductor entre dos culturas coloca a Gilberti en Michoacán como pionero, aunque lo mismo se pueda decir de otros evangelizadores, sin embargo, Gilberti sobresale notoriamente por su vasta producción. De él podemos destacar:

1.- El esfuerzo de comunicar el contenido de la religión católica en la lengua de Michoacán. Esta labor lo ubica como uno de los pioneros en ese aspecto.

2.- El reconocimiento de la idoneidad de la lengua p'urhépecha para dar a conocer el pensamiento teológico y filosófico cristiano, le confiere el mérito de ser el defensor de esa lengua.

3.- La presentación de sus obras en la lengua p'urhépecha, le merece el oficio de ser el principal escritor e impulsor de esa lengua, durante el siglo XVI.

4.- El conocimiento del ambiente religioso del pueblo p'urhépecha y de su lengua común lo coloca como evangelizador idóneo y pionero lingüista.

Su obra principal, *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, así como el resto de su producción de carácter religioso siguen ofreciendo las ricas vetas que esperan su explotación en los aspectos lingüísticos, filológicos y hermenéuticos de la lengua.

La aportación de Gilberti

Contribuyó en el campo académico con el estudio de la lengua de Michoacán, actualmente preferida con el nombre de “p’urhépecha”.

Impulsó a dicha lengua con el conjunto de sus escritos.

Seleccionó y formó el vocabulario técnico religioso del pueblo p’urhépecha.

Evangelizó con la lengua de la tierra que significó una aportación pastoral.

Empleó el método nativo en la traducción de los conceptos teológicos de la religión católica, valiéndose de metáforas, comparaciones y de otros recursos propios de la lengua indígena.

Adaptó las cuestiones teológicas católicas a la cultura nativa.

Usó los ejemplos y las narraciones en la didáctica religiosa.

Hizo el primer intento de transvase de la literatura europea a la lengua p’urhépecha con la traducción del conjunto de “ejemplos”.

Reflejó en el *Dialogo* algunos aspectos de la visión religiosa indígena.

Para cerrar este capítulo es justo reconocer a Gilberti como mediador y traductor de las culturas p’urhépecha y europea. Su obra permite –no sin dificultad– recrear el ambiente del siglo XVI y conocer indirecta y parcialmente lo que fue la vida religiosa de los p’urhépecha de aquel entonces.

En el capítulo que sigue se abordarán los recursos de la lengua de Michoacán que Gilberti captó y los reflejó en los textos del *Dialogo*.

CAPÍTULO CUATRO

GILBERTI Y LOS RECURSOS DE LA LENGUA P'URHÉPECHA

Cambiaremos de paisaje en el presente capítulo dejando atrás los aspectos doctrinales, políticos y de instituciones, planteados en los capítulos anteriores. Seguiremos, sin embargo, con la trayectoria de Gilberti pero ahora no tanto en el aspecto de predicador, doctrinero o evangelizador, sino como escritor. Nuestro personaje parece deambular en ratos, trotar y correr en otros, saltar y solazarse también, por el vasto campo de la lengua de Michoacán. En el *Dialogo* va sembrando expresiones que escoge y toma de los propios recursos que proporciona la lengua, cual granero de fecundas e inagotables semillas.

Gilberti no apartó espacio entre los estudios de la lengua de Michoacán donde hubiera tratado el aspecto literario, los géneros y figuras literarias, las estrategias discursivas y, en general, el campo de la preceptiva literaria. La retórica tradicional no le era ajena y bien pudo esbozar, cuando menos, las características de la composición y bella expresión en la lengua de Michoacán, sin embargo, por alguna razón dejó pendiente esta tarea.

Hay testimonios de que nuestro personaje hablaba bien, tal vez tan bien como lo hacían los antiguos *petámutiecha*, oficiales de la palabra y expertos en el bien decir. También escribía bien y dejó correr su pluma con el mismo espíritu como hablaba, de lo cual dan testimonio sus escritos.

En el *Dialogo* hemos encontrado textos que a nuestro entender se pueden tomar como muestras del buen manejo de las figuras literarias. No contamos hasta el momento con estudios en este campo que sirvan de guía o de comparación, sin embargo, no resulta aventurado incursionar en el *Dialogo* como terreno literario. En este intento preferimos denominar las figuras literarias y los recursos de la lengua con los nombres que proceden de la propia lengua. Advertimos también que las traducciones que hacemos de los textos p'urhépecha al español, tal vez no resulten tan afortunadas en las expresiones como las que el autor vertió en la lengua de Michoacán, no obstante, sirven para comprender en buena medida el arte del bien hablar. En esta aventura caminamos con la bandera de pioneros con los riesgos que ello implica.

I.- La tradición de la palabra

Vandaqua eni

Como presupuesto necesario para ahondar sobre el arte del bien decir, y por otra parte, para identificar y analizar las figuras literarias así como las características del estilo literario de nuestro autor, habrá que reconocer a la palabra –oral o escrita– no sólo como objeto literario, sino particularmente como instrumento de proyección y prolongación cultural de los p'urhépecha.

Desde el siglo XVI Gilberti registra en su *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, dos vocablos que amerita resaltar: *vandaqua* y *eni*, a los que respectivamente les atribuye los significados: palabra y ser,⁵⁴² pero juntando ambas, la voz *vandaquaeni* significa: la palabra es, o bien, la palabra es una entidad. Si Gilberti recoge ambas voces es porque ya antes de él cumplían con una función que posiblemente es la misma que perdura aún hasta nuestros días. La *vandaqua* ha sido el instrumento, y es sin duda, el mejor desarrollado para llevar a cabo la comunicación entre los poseedores de esa lengua, por vía oral durante mucho tiempo y por escritura alfabética a partir de la conquista española.

Hoy en día la expresión *vandaqua-eni* sería un arcaísmo porque ahora simplemente se dice, *uandaqua*, la palabra. Ortográficamente ha tenido un ligero cambio porque la *v* que Gilberti usa en sus escritos a principio de la palabra con sonido de *u* se ha sustituido por ésta. Sin embargo, vale la pena retomarla en su sentido profundo, pues su significado encierra el universo de la palabra, es decir, la lengua. A la vez, la *uandaqua* en sentido metafórico representa al hombre como ser humano. Porque éste posee la palabra y con ella tiene la capacidad de comunicarse inmediatamente con sus semejantes.

La vida humana es un referente constante de "la palabra", y desde esa perspectiva tienen sentido en el mundo p'urhépecha las expresiones actuales como las siguientes: *uandaqua euani*, privar de la vida a alguien; *uandaqua at'ani*, despreciar a alguien, golpear con la palabra; *uandaqua intscuni*, reconocer a alguien como persona, reconocerle la igualdad; *uandaqua jíscani*, estar en agonía, ocultar la verdad; *majcu uandani*, cumplir con la palabra, sostenerse en lo dicho, ser leal, y otras más. Estas expresiones aluden a la vida y a las relaciones humanas empleando el vocablo *uandaqua*.

⁵⁴² Maturino Gilberti, *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, editado con el título: *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*, México, Reimpreso bajo la dirección y cuidado del Dr. Ernesto Ramos Meza, 1962, pp. 131 y 481, respectivamente. La misma obra se editó en facsimile del impreso original 1559. Edición conmemorativa del Vigésimo Quinto Aniversario del Centro de Estudios de Historia de México Conдумex, México, 1990. La edición más reciente aparece con el título original: *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, Transcripción paleográfica de Agustín Jacinto Zavala, *op. cit.*, (1997), pp. 180 y 588, respectivamente. Cabe mencionar también que Fimax hizo otra edición. En lo sucesivo al referirnos al *Vocabulario*, daremos los datos, señalando las páginas de las ediciones 1962 y 1997, con la advertencia de que la página correspondiente a la edición de 1997 estará entre corchetes [].

La palabra escrita, así como la no escrita pero pronunciada de viva voz, y aún la palabra silenciosa, aquella que se atribuye a los antepasados cuyos descendientes vivos la escuchan internamente, ha estado presente en el mundo p'urhépecha con las modalidades señaladas anteriormente. Por la palabra, los vivos se enlazan entre sí, y aún, con los antepasados, porque éstos retornan cuando se repite su lengua y su habla, según la percepción y la tradición de los p'urhépecha.

Uandaqua-eni encuentra su equivalente en español en las expresiones: ser la palabra, la palabra existe, o, la palabra es. No nos referimos por supuesto a una existencia ontológica de la palabra, sino como creación humana por la cual el hombre expresa todo lo que siente, ve, piensa y descubre. Con su *uandaqua* expresa su universo y con ella transmite sus experiencias.

Las formas de expresión de la *uandaqua*, que en otras lenguas adquiere clasificaciones para distinguir los géneros, figuras y estilos literarios, a su manera, la lengua p'urhépecha tiene distintos cauces para desarrollar los variados universos de la expresión, hasta alcanzar aquella que es considerada como literaria o “la bella expresión”.

Al arribar a las tierras michoacanas Maturino Gilberti se encuentra con una arraigada tradición sobre la práctica del arte del bien hablar. Expresar la palabra de viva voz y con la habilidad que requiere el arte de locución era práctica común entre los p'urhépecha. Los principales jefes-líderes que gobernaban la *iréchequa*, hacían de la palabra el instrumento principal para conducir al pueblo por el camino de la política, religión y milicia. Tal es el caso, por ejemplo, del *petámuti*, el supremo sacerdote y de los sacerdotes de grado menor quienes también gozaban del oficio del uso de la palabra. En su carácter de oradores arengaban a su auditorio en las fiestas principales e intervenían también con el mismo oficio en ciertos actos ceremoniales, como en el caso de la celebración del matrimonio y en el otorgamiento de cargos públicos. Asimismo daban a conocer a través de la palabra los mensajes, mandatos y requerimientos que el pueblo debía conocer.

Particular rango ocupaba en la dirección del pueblo el *petámuti*,⁵⁴³ – delegado del *irecha* o *cazonci*, jefe supremo– cuyo cargo le facultaba para dirigir la palabra a toda la población de la *iréchequa* y lo ubicaba a la vez en el grado máximo entre los exponentes de esa entidad política. Su encargo natural era transmitir y comunicar la historia del pueblo, así como dar mensajes del *cazonci*, expandiendo la palabra ante su auditorio con la habilidad de orador experimentado, con tono de autoridad, como maestro de expresión elocuente, de palabra florida, convincente, audaz, fulminante y certera, según se puede apreciar en los textos que recoge la *Relación de Michoacán*. El pueblo recibía la palabra y con ella la dirección que habría de seguir para alcanzar un comportamiento digno ante los “dioses” y ante la sociedad.

⁵⁴³ La palabra *petámuti* tiene relación con *petámuni*, (pronunciar, según el *DG*) pero también significa brotar de los labios la palabra, o bien, hacer brotar desde el interior la palabra, mientras que la primera se refiere a la persona que realiza el acto de emitir la palabra.

Por el año de 1559 cuando Gilberti publicó el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, ya fray Jerónimo de Alcalá había recogido durante los años 1540-1541 el relato mítico-histórico del *petámuti* sobre la vida de los antiguos michoacanos, valiéndose del testimonio oral de los ancianos que puso en escritura alfabética. El fraile movido por el deseo de mostrar la cultura de los pobladores de Michoacán al virrey Antonio de Mendoza, lo presentó a manera de informe. La curiosidad de este fraile investigador dio como fruto primigenio para la posteridad, la obra que denominó *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán*.⁵⁴⁴ En realidad esta obra rebasa el formato de un informe oficial común, pues es nada menos que el registro escrito del relato de la epopeya de los clanes chichimecas, particularmente del clan de los *uacúsecha* (águilas) que gobernaba en el momento del arribo de los españoles, y que Alcalá recoge de la tradición oral, aún viva, entre los p'ruhépecha del siglo XVI. La *Relación de Michoacán*, vista desde la perspectiva literaria, es pues, una muestra del arte de la palabra que practicaban los antiguos pobladores de Michoacán.

La habilidad para manejar la palabra debió ser cualidad común, practicada aun por la gente que no detentaba un cargo de gobierno desde el cual pudiera dirigirse al pueblo. De ello Vasco de Quiroga da un emotivo y elogioso testimonio al reconocer la facilidad que tenían los indios para hablar, aun aquellos que eran señalados como bárbaros, peyorativamente llamados "chichimecas". En un arranque de admiración exclama: "¿Han oído ustedes, entre gente iletrada, oradores tan elocuentes?"⁵⁴⁵

En aquel ambiente del bien decir, sin duda Gilberti se vio inmerso muy pronto. Por los testimonios que tenemos, fue elocuente y brillante, aprendió la habilidad de los p'ruhépecha en el manejo de la palabra en la expresión oral.⁵⁴⁶ Fue en el arte de la palabra un buen exponente y sin duda, un extraordinario orador. Sus habilidades locutivas se pueden inferir también, aunque de manera indirecta, de sus propios sermones escritos.

Desafortunadamente de los textos escritos no podemos conocer la sonoridad de la voz de Gilberti y, por ende, tampoco conoceremos con cuánta

⁵⁴⁴ De esta obra ya hemos dado referencias desde el capítulo primero.

⁵⁴⁵ J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga y sus Pueblos-hospitales de Santa Fe*, Segunda edición, Morelia, Michoacán, México, Universidad Michoacana, 1990, p. 145.

⁵⁴⁶ Fray Diego Muñoz, O.F.M., "Descripción de la Provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo en las Indias de la Nueva España", en J. Benedict Warren, *Michoacán en la década de 1580*, Relaciones del obispo fray Juan de Medina Rincón, O.S.A. (1582) y de fray Diego Muñoz, O.F.M. (1585), Estudio introductorio y edición por J. Benedict Warren, Colección Nuestras Raíces 6, Morelia, Michoacán, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, p. 93, refiriéndose a fray Maturino Gilberti dice que aprendió la lengua tarasca "que hasta ahora no ha habido ministro ninguno, religioso ni clérigo, que con mucho le iguale, no teniendo en poco imitarle y seguirle. Todos en general se aprovechan de sus libros impresos y de muy sana doctrina para predicar y enseñar los naturales, de los cuales fue en extremo amado, respetado, y con facilidad ponían por obra lo que les persuadía de virtud en los sermones y santas amonestaciones".

expresividad pronunció sus escritos, ni sabremos jamás el efecto que produjeron en el auditorio. Sin embargo, comparando entre lo escrito y lo hablado, consideramos que la expresión de viva voz debió ser cautivador, pues no en vano fray Diego Muñoz decía que “persuadía de virtud en los sermones y santas amonestaciones”,⁵⁴⁷ en términos semejantes, más tarde, fray Alonso de la Rea lo consideró “el Jerónimo o Cicerón” porque aprendió la lengua “con tanta propiedad, caudal y elegancia” y fue según él, “el mayor predicador que tuvo la lengua tarasca”.⁵⁴⁸ Al respecto tenemos también un testimonio que aporta alguna luz. Se trata del sermón pronunciado en el pueblo de Tajimaroa en el tiempo en que el conflicto por el *Dialogo* estaba candente.⁵⁴⁹ Ese sermón dio motivo para que los adversarios del fraile lo acusaran nuevamente ante el tribunal de la Inquisición. Si el sermón no agravó el peso del proceso que venía cargando por la publicación del *Dialogo*, sí levantó revuelo entre sus enemigos por haber dicho –entre otras cosas– que el mundo vivía sus últimos días pues su fin estaba próximo. Fundada o no su premonición, es difícil saber si el sermón fue un acto de provocación o sólo una muestra de la habilidad del fraile como orador. Ciertamente la retórica no le era ajena, pues como predicador se ejercitaba constantemente en la oratoria sagrada y no sería aventurado considerar que el sermón de Tajimaroa pudo tener un fin meramente retórico, es decir, para cautivar al auditorio, más que anunciar la proximidad del fin del mundo.

Si hemos de dar crédito, por otra parte, al dicho de Gilberti que conocía siete lenguas indígenas, y deducimos de su afirmación que de entre ellas la p'urhépecha era su predilecta, es indudable que tanto en la expresión escrita como en la oral, logró sobresalir, porque sólo así se explica que en esta lengua haya escrito el conjunto de sus obras.

Mientras que en el ámbito de la expresión oral sólo conjeturamos, muy diferente es la valoración de Gilberti a partir de sus escritos. En este aspecto inscribimos a Gilberti, sin temor, como el fundador de la literatura escrita con el alfabeto en lengua p'urhépecha. Su obra escrita respalda plenamente la nominación. Fue prolífico como ningún otro escritor de Michoacán durante el siglo XVI, y su personalidad se vislumbra en cada una de sus obras. Su creación literaria recoge paso a paso las imágenes y los tropos que posee la lengua y muestra la expresión particular que los p'urhépecha de aquel entonces entendían.

Un largo recorrido nos espera para conocer la obra conjunta de Gilberti. Mientras tanto, nos limitamos a explorar el *Dialogo* de modo semejante a como lo hace el discípulo que en él participa, escuchando paso a paso la exposición del maestro, pero a la vez, nos aventuraremos a analizar esta obra desde la perspectiva literaria, no sin antes señalar la antigua forma de transmitir los textos.

⁵⁴⁷ *Op. cit.*, p. 93.

⁵⁴⁸ Fray Alonso de la Rea, *op. cit.*, p. 130.

⁵⁴⁹ J. Benedict Warren, “Apéndice documental” en *Arte*, pp. LXI-LXVII.

De la tradición oral a la escritura

El alfabeto era desconocido entre los antiguos p'urhépecha y tal parece que la representación gráfica de datos e ideas era escasa. Ciertamente por vía de la tradición oral mantenían vivos los acontecimientos que por su importancia debían transmitirse a las generaciones venideras. A ciencia cierta no sabemos si también registraban gráficamente esos hechos así como sus conocimientos sobre la naturaleza, al menos icónicamente. Sin embargo, auxiliándonos de su propia lengua, ésta aporta sobre la existencia de personas con oficio de graficante, dibujante o pintor, pues por alguna razón existían esos vocablos. El *Diccionario Grande* de la lengua p'urhépecha elaborado durante el siglo XVI, una vez ocupado el territorio por los españoles, registra por ejemplo, el vocablo *carari* con el significado de “escribano, pintor, labradora”.⁵⁵⁰ El propio Gilberti menciona también esa palabra en su *Arte de la lengua de Michuacan*.⁵⁵¹ Alguna función relacionada con el registro de la palabra debió tener la persona que era reconocida con ese nombre, y que naturalmente practicaba su oficio muy anteriormente a la llegada de los europeos.

Se puede sugerir como hipótesis que el arte plumario pudo ser una expresión de escritura, distinta desde luego, de la alfabética pero igualmente valiosa y útil. Es posible que el *carari* haya desarrollado aquella actividad que hoy en día realiza un diseñador, un dibujante o un pintor y que la figura se ejecutara en una pieza plumaria. Obviamente que la palabra *carari* amplió sus significados, cuando se incluyeron los de escribano y amanuense, porque la actividad de escribir se atribuía al escribano o al amanuense, a raíz de la aparición del alfabeto entre los michoacanos traído por los españoles. El antiguo *carari*, por supuesto, debía conocer los signos y los símbolos con los cuales expresaba lo que pretendía comunicar a través de las imágenes o trazos. Posiblemente serían de interés general.

La *Relación de Michoacán* hace referencia expresa del representante de los plumajeros, lo que evidencia la existencia de un grupo de personas dedicadas al trabajo de confección de piezas utilizando como material las plumas de ave. Las piezas plumarias más allá del uso ceremonial o del que se les asignara, expresaban, sin duda, las ideas que sus autores querían dar a conocer.⁵⁵² Aunque

⁵⁵⁰ DG, t. I, p. 85.

⁵⁵¹ Maturino Gilberti, *Arte*, p. 185. Pone como ejemplo la palabra: *carario*, en casa del escribano o pintor.

⁵⁵² Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 561, dice: “Había otro llamado *vsquarecuri*, diputado sobre todos los plumajeros que labraban de pluma los atavíos de sus dioses y hacían los plumajes para bailar. Todavía hay estos plumajeros. Éstos tienen por los pueblos muchos papagayos grandes colorados y de otros papagayos para la pluma, y otros les traían pluma de garzas, otros otras maneras de plumas de aves.”

En el inventario de bienes que pertenecieron al Obispo D. Vasco de Quiroga publicado por Carlos Herrejón Peredo que J. Benedict Warren reproduce la “Lista de bienes de Vasco de Quiroga del Archivo Capitular de la Catedral de Morelia”, se menciona de entre los bienes ‘una camisa imperial de pluma’ de la cual estaba a cargo el canónigo Juan de Velasco. Véase: *Testamento del obispo Vasco de Quiroga*, Morelia, Michoacán, México, Edición facsimilar, con otros documentos.

podemos presumir por otra parte que los plumajeros más bien eran los ejecutores del diseño o de los signos trazados por el *carari*, autores materiales en otras palabras y no creadores de la idea. Sin embargo, no excluye que tanto plumajeros y los *caráriecha* desarrollaran a su manera el registro de datos. La distinción entre un oficio y otro deja entrever la existencia de signos y símbolos aceptados y reconocidos que se utilizaban para registrar datos, ya fuera mediante figuras, colores, composición o dimensión.⁵⁵³ Desde luego el registro difería de la manera alfabética utilizada por los europeos, pero cumplía el objetivo de registrar y comunicar aquello que sus autores pretendían.⁵⁵⁴ La lectura debió ser imaginativa aun que no arbitraria.

Gilberti seguramente conoció algunas piezas del arte plumario y los datos que en ellas se expresaban. No sabemos por qué abandonó de plano la tradición indígena de la pictografía y de la simbología y se contrajo de lleno al uso del signo alfabético. Posiblemente buscaba introducir otra forma de abstracción a través de la palabra escrita y desplazar con ella a las imágenes pintadas y a los símbolos antiguos. La imagen evocaría constantemente las antiguas formas de representar a los “dioses” que sería peligroso para sus fines de evangelización, mientras que la posibilidad de eliminar la “idolatría” con el alfabeto le daría ventajas para introducir con menos riesgos la fe cristiana entre los indígenas.

La imagen para Gilberti representaba una realidad en sí, diferente de la otra realidad, la del ser o persona representada por la imagen o pintura. Esta postura se confirma por lo que dice en el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan* en aquel pasaje que se refiere a la adoración de las imágenes, y en él explica que el material utilizado en la hechura de la imagen: madera, piedra, tela u otro, no se debe adorar en cuanto material, porque sólo es el medio para representar lo que hay más allá. Puede ser la persona de Cristo, de la Virgen María o de algún santo. Aclara su posición cuando es cuestionado por los representantes de la Inquisición sobre este pasaje. Ante el inquisidor explica que su intención fue evitar que los indígenas asimilaran las imágenes cristianas con las representaciones de sus “dioses” que tenían anteriormente, quería evitar la “idolatría”, en otras palabras.⁵⁵⁵

Introducción, paleografía y notas por J. Benedict Warren, Fimax Publicistas, 1997, p.77.

⁵⁵³ Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, prólogo de Mariano Cuevas, México, Editorial Porrúa, octava edición, “Sepan Cuantos” Núm. 29, 1987, p. 61 dice de los Tarascos: “Sus artífices [...] por lo menos después de la conquista en ninguna otra parte se trabajó con mayor perfección el mosaico de pluma, y en ninguna otra fuera de Michoacán se conservó hasta nuestros días ese arte tan precioso.”

⁵⁵⁴ Los documentos del período colonial elaborados con fines de cuantificar el valor de los tributos que los pueblos debían aportar al gobernante español se ilustra con figuras, tales como mantas, cabezas humanas, etc., para señalar la tasa, pero a la vez, los mismos documentos demuestran la existencia de una tradición iconográfica para registrar datos. Esto está demostrado por Hans Roskamp, *Los Códices de Cutzio y Huetamo: encomienda y tributo en la Tierra Caliente de Michoacán, siglo XVI*, México, El Colegio de Michoacán – El Colegio Mexiquense, 2003.

⁵⁵⁵ El aspecto doctrinal sobre el culto a las imágenes ya fue tratado en el Capítulo tercero.

La realidad expresada por la palabra alfabéticamente escrita tenía la ventaja de no presentar una imagen, y al no estar vinculada a ella, con el alfabeto introducía una nueva forma de entender. Daba el primer paso para la introducción a la especulación al estilo europeo. Abstracción por el concepto y no por la imagen. Era un método completamente diferente del practicado por los p'urhépecha hasta ese entonces.

El alfabeto y Gilberti

Nuestro fraile tomó el alfabeto para apoderarse de la lengua p'urhépecha. Aunque antes de él otros frailes ya habían hecho intentos de poca intensidad elaborando traducciones de textos españoles al p'urhépecha. Comparando su trabajo con el de Gilberti es poco, porque éste les aventaja sobremanera toda vez que se dedicó de lleno a escribir en dicha lengua. Conforme escribiría, seleccionaría los hechos, conocimientos y creencias y los registraría alfabéticamente, ya no por imágenes o pictogramas, si alguna vez lo hubiera hecho al modo indígena. Con la escritura introdujo una nueva modalidad y con ella abrió una nueva tradición, la tradición escrita, y se inició también la literatura p'urhépecha en la expresión alfabética.

Más allá de los frailes y clérigos que aprendían a escribir, no sabemos cuántos indígenas aprendieron la escritura en Michoacán, probablemente muy pocos, lo que implica que el pueblo no escribió pero tampoco quedó mudo pues la tradición de la oralidad quedó tan fuerte como antes. Los relatos, los discursos y los acontecimientos dignos de guardarse en la memoria oral seguirían su transmisión de viva voz.⁵⁵⁶ La lengua en su expresión oral siguió su curso normal por el uso cotidiano. En Europa era práctica común que los libros se leyeran en voz alta frente a un auditorio de analfabetas y éstos tenían la posibilidad de conocer sus contenidos escuchando al lector. Igual trato podrían tener los libros de Gilberti en la Nueva España.

La escritura tampoco acabó con la imagen. No era posible su muerte porque estaba incrustada en la lengua, de tal manera que, al registrar la lengua por la escritura, también la imagen adquirió firmeza y salió ganando. Ahí estaba la metáfora. Gilberti se dio cuenta que no podía prescindir de la metáfora para expresar las ideas abstractas, de la divinidad, por ejemplo. Por otra parte, la

⁵⁵⁶ Margit Frenk, *Entre la voz y el silencio*, Biblioteca de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 1997, p. 8, dice: "Por una parte, entre grandes masas de la población, desconocedoras de la escritura, seguía existiendo una cultura plenamente oral, de vieja y arraigada tradición. Esa cultura se expresaba en los usos y costumbres cotidianos, los rituales, las festividades, etc. y se manifestaba verbalmente en muchas variedades de <literatura> oral, tanto profana como religiosa: cantares épicos, canciones narrativas y líricas para acompañar el trabajo y el baile, rimas infantiles, oraciones y conjuros versificados, cuentos, refranes. Toda esa producción, local unas veces, regional otras, trasregional otras muchas, constituía un patrimonio colectivo; se creaba y recreaba oralmente, se transmitía de boca en boca y de generación en generación por lo común se ejecutaba públicamente.-Sólo de manera excepcional llegaron a ponerse por escrito, durante la Edad Media, los productos de esas tradiciones orales,[...]"

misma estructura de la lengua p'urhépecha lleva a la imagen o llama a ella, porque cada expresión evoca una imagen, es decir, el locuente crea una imagen y luego la expone y la transmite a través de la palabra. He aquí una paradoja. La pretensión de alejarse de la imagen lleva a Gilberti al encuentro de la misma porque la lengua está hecha de imágenes. Ante esta realidad el fraile no abandonó su objetivo. Tomó la escritura alfabética como instrumento de registro de imágenes y de abstracciones y con ellas expresó los conocimientos sobre religión y moral, incluso, registró la misma lengua. No por nada la segunda obra publicada fue precisamente sobre la lengua p'urhépecha, el *Arte de la lengua de Michuacan*.

Producción literaria de Gilberti

El programa de las obras que Gilberti se impuso fue ambicioso pero con la paciencia de franciscano emprendió y llevó adelante el trabajo, logrando con el tiempo una excelente cosecha⁵⁵⁷. La publicación de sus obras fue progresiva, dio inicio con: *Doctrina cristiana*, en 1553. Desafortunadamente se desconoce. Le siguió el *Arte de la lengua de Michuacan*. Publicada el 8 de octubre de 1558. Y así fueron apareciendo las demás obras cuya lista dimos en el capítulo primero al cual nos remitimos.⁵⁵⁸

El recuento de las publicaciones nos lleva al reconocimiento de que el período comprendido entre 1553 y 1575 fue dedicado por el autor a un intenso trabajo de producción. Posiblemente Gilberti siguió escribiendo después de 1575 y no sería extraño constatar algún día que los manuscritos que dejó sin publicar correspondieran al trabajo de los últimos diez años de su vida, a pesar de su menguada salud, la que finalmente se extinguió en 1585. Las vicisitudes que el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan* le acarreó, no lograron quebrar al fraile a pesar de los años que duró el conflicto.

El *corpus* gilbertiano está en vías de exploración y ofrece muchas vetas de estudio, entre ellas la de averiguar si en las obras de carácter religioso existen ideas que se puedan identificar como rectoras y si las mismas se repiten en más obras y, en su caso, de qué manera trascienden. También resulta interesante conocer si el autor forja un estilo propio cuyas características se reconozcan en todas sus obras, ya sea que se mantenga igual, o bien, se perciba alguna evolución. A pesar de la riqueza latente, el presente trabajo se limita sólo al estudio del *Dialogo*, del cual señalaremos algunas de sus características en el aspecto expresivo y en cuanto a los recursos de la lengua que el autor emplea, que por cierto, no los agotamos. Cabe señalar que el destinatario de la obra gilbertiana era una población con varias lenguas.

⁵⁵⁷ Maturino Gilberti dice en la dedicatoria del *Arte*: “y no menos necesaria de componer artes, traduzir vocablos, de lenguaje en lenguaje, mediante el asiduo trabajo que todo alcanza”. p. 3.

⁵⁵⁸ En el Capítulo Primero hicimos el inventario de sus obras.

Diversidad étnica y lingüística

El Michoacán precolonial era un conjunto de pueblos gobernados por el *irecha* o *cazonci* que abarcaba, en el momento de la conquista, el actual territorio del Estado de Michoacán y parte de los Estados de México, Querétaro, Colima, Jalisco y Guerrero. El gran conjunto constituía la *iréchequa*, integrada por etnias y pueblos con sus propias lenguas, asentados en la amplia geografía del Gran Michoacán. De los nombres de los poblados, la *Relación de Michoacán* proporciona un buen número, no el total por cierto, porque enfatiza sobre los que fueron sometidos por Taríacuri, Hiquíngaje, Tangáxoan e Hiripan, con los cuales se formó, en concepto de los españoles, “el reino tarasco” y que fueron los siguientes:

Uiramu angaru, Chumengo, Zizupan, Acúuato, Corínguaru, Tétepeo, Tirípitio, Hetúquaro, Hóporo, Xaso, Chucándiro, Terémendo, Bányqueo, Cumachen, Naranjan, Çacapu, Cheran, Siuínan, Hurúapa, Hacáuato, Zizupan, Chenengo, Vacapu, Taríyaran, Yuriri, H[o]pácutio, Condé[m]baro, Hurecho, Huríparao, Charáchutiro, Tupátaro, Varírosquaro, Xeroco, Cuiseo, Peuéndao, Zinzímeo, Araro, Xénguaru, Cherani, Cumachen, Tacánbaro, Hurapan, Parochu, Charu, Hetóquaro, Curupu hucazio, Carupu hucazio, Tiáchucuqua, Cháquaco, Zinguita, Tiuítani, Yzírímenga varicha, Tauáchacu, Acume, Varicha tereco, Hurapan, Guacanan, Paracho, Chupingo parápeo, Casinda⁵⁵⁹ angápeo, Purechu hoato, Cauingan, Tucúmeo, Marita angápeo, Hetúquaro, Hapérendan, Çacango, Cuseo, Xanóato angápeo, Quayámeo, Apánoato, Vámuquaro, Hacuízapeo, Papazio hoata, Tétengueo, Purúaran, Cuzian, Mazani, Pataçio, Camuqua hoato, Yuréquaro, Sirándaro, Copúan, Cuxaran, Caxúruyo, Sycuýtaro, Tarinbo házaquaran, Zicuýtaran, Púmuchacupeo, Yacoho, Ayáquenda, Zinagua, Churúmucu, Cuzaru, Paránzio, Zinapan, Zirápitio, Taziran, Turúquaran, Vrechu ambáquetio, Copúan, Euáquaran, Charápichu, Paráquaro, Paqués hoato, Euáquaran, Tirístaran, Puco hoato, Tanzítaro, Eruzio, Zirámaratiro, Visíndan, Hauíri hoato, Zinapan, Zirápetio, Hapánohato, Cuyucan, Hapázingani, Pungari hoato, Ambézio, Tauengo hoato, Tiríngueo, Charácharando, Çacapu hoato, Peránchequaro, Vasís hoato, Hucumu, Hacándiquao, Haroyo, Xungápeo, Chapato hoato, Haziro hauánio, Taximaroa, Pucuri equátacuyo, Maróatio, Hucario, Hirechu hoato, Acánbaro, Hirámucuyo, Tebéndaho, Mayao, Eménguaru, Cazáquaran, Yurírapúndaro, Cuypu hoato, Vangaho, Tánequaro, Purúandiro, Zirápequaro, Quaruno, Ynchazo, Hutáseo, Hacáuato, Zánzani, Verecan, Carapan, Tamaçula, Capotlan y los pueblos Dábalos y lo demás.⁵⁶⁰

En otro inventario de pueblos que obedecían al *cazonci* se enlistan los siguientes: Acauhtlan, Achihuili, Aguila, Ahuatlan, Alcozahuimitlanexo, Alima, Alimanxi, Almoloya, Amaqueca, Asuchitlan, Atechoncala, Atlan, Atliacapan,

⁵⁵⁹ Los nombres de Hetúquaro y de Copúan se repiten, sin embargo, del texto se infiere que son lugares diferentes que por alguna característica el nombre se adecuaba, tal es el caso de Hetúquaro, que significa, lugar de la sal.

⁵⁶⁰ Jerónimo de Alcalá, *RM*, pp. 517, 519, 522-525.

Atoyac, Auatla, Axalo, Axmique, Azutla, Cachan, Caxitlan, Cihuacatlan, Cihuitla, Cirándaro, Cocula, Cohuatlan, Comayahua, Contlan, Coquimatlan, Coscacuauhtlan, Coyre, Cuzcatlan, Chacala, Chapala, Chiapa, Chilchotla, Chipila, Ecatlan, Ecatlan, Ensaputlanexo, Epantlan, Escayamoca, Estopila, Guacatitlan, Guayameo, Gepantitlan, Huitlalotlan, Huitlan, Huixtlan, Ihuitlan, Ixtapa, Ixtlahuacan, Ixtlan, Lanava, Macuillitzaqualayan, Maronta, Mescalohuacan, Miquia, Mitlan, Motin, Nahualapa, Ocotlan, Orirapúndaro, Oztutla, Pantla, Papatlan, Pasmona, Petlazoneca, Pistran, Pochotla, Pomaro, Pungarabato, Pustlan, Quacomán, Quahquatla, Quetzalapan, Quixtlan, Taloacan, Tamatla, Tamazula, Tancítaro, Tazazalca, Tecociapan, Tecocitlan el Viejo, Tecoman, Tecomatlan, Tecohuatotla, Tecolalpa, Tecpan, Tecoxhuaca, Teoauztlatlan, Tepeque, Tepetina, Tepetitango, Tepolchico, Texoapan, Tezoacan, Tlaca-tipa, Tlacoabayan, Tlachinatla, Tohtotla, Toliman, Tuzantla, Tuzpa, Tzaculco, Tzapotlan, Umalacatlan, Ucareo, Xacona, Xecotlapa, Xicotlan, Xilotlan, Ximalcota, Xiquilpa, Xocotepec, Xolotlan, Xupuapa, Yaustepec, Yescatlan, Zacalpan, Zazola y Zozotlan.⁵⁶¹

Es de notar que del segundo grupo de pueblos unos cuantos nombres proceden de la lengua p'urhépecha, como son: Cirándaro, Guayámeo, Orirapúndaro, Pómaro, Pungárabato, Tancítaro, Ucareo, Xacona y Xucupa, mientras que la mayoría de ellos lleva nombre de origen náhuatl o de otra lengua. Es de considerar también que los pueblos de ascendencia náhuatl hacían uso de su propia lengua como lo hacían las otras etnias, según se desprende de los informes proporcionados por las *Relaciones Geográficas de la Provincia de Michoacán. 1579-1581*.⁵⁶²

⁵⁶¹ Delfina Esmeralda López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la Época Virreinal*, México, Universidad Autónoma de México, 1965, p. 29 nota 26, reproduce la lista transcrita de 129 pueblos tributarios del cazonci, tomada de "Información... Constantino Hitzimíngari (Documentos... familia de Caltzontzin... 1597. A.H.I.N.A.H. Col. Gómez de Orozco Ms. 171. f. 3 y 4) que reproduce Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua de la conquista de México*, México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, 1880, II, pp. 208-209.

⁵⁶² *Relaciones y Memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581*, Morelia, México, Álvaro Ochoa S. y Gerardo Sánchez D., Editores, 1985. En la jurisdicción ASUCHITLAN se hablaba la lengua tarasca y cuytateca, p. 35. En la jurisdicción de CUSEO, la lengua matalsinga y tarasca, p. 47. En la de CHILCHOTA, "la lengua de Mechuacan que se llama tarasca", p. 62. En la de XIQUILPA "hablan y entienden la lengua mexicana, tienen otra lengua que se dice zayulteca, que es la natural que ellos tienen y hablan, ay otros que hablan la lengua tarasca", p. 73. En la de MAQUILI, "Ay muchas lenguas en esta provincia. La general que usan los más es la lengua mexicana y esta se usa." p. 90. En la de MOTINES, "Hablan en tres o quatro maneras de lenguaxes, que es su natural, y entienden casi todos la lengua mexicana y generalmente, y muchos dellos la hablan aunque corrupta." p. 99. En la de NECOTLAN, "Estos naturales, demas de su lengua otomi, hablan, tratan y contratan en lengua tarasca y se confiesan en ella;" p. 113. En la de PÁTZCUARO, "La lengua que hablan los naturales desta dicha ciudad es la que llaman tarasca, comun a toda la provincia;" p. 116. En la de QUACOMAN, "Es gente de una lengua muy oscura, e generalmente todos hablan la lengua mexicana y la entienden;" p. 120. En la de SALAYA [Celaya], "Ay quatro generos de lenguas en toda ella, que son: chichimeca, otomi, mazagua, tarasca, y esta tarasca es la mas general." p. 129. En la de SINAGUA, no hay mención de la lengua que se hablaba, probablemente la tarasca porque "reconocian por Señor natural al Casonsi y a sus antecesores." p. 136. En la de SIRANDARO y GUAYAMEO, En Guayameo "yndios de otra lengua que se dicen *Apanecas*, que en tiempos pasados binieron de la provincia de *Sacatula*, y vn señor

La toponimia p'urépecha es abundante en los actuales estados de Guanajuato y Querétaro lo que comprueba la influencia de la lengua más allá de los límites actuales del Estado de Michoacán.⁵⁶³

La antigua *iréchequa* ha recibido diversos nombres por los estudiosos de las instituciones de los pueblos indígenas, inspirados en los modelos de las instituciones y entidades políticas europeas, encontrándole, por consiguiente, alguna similitud o identidad con ellas. No es extraño que mientras unos quieren verla como un reino,⁵⁶⁴ otros la asimilan a un señorío⁵⁶⁵ y no faltan quienes la reconocen como imperio p'urhépecha. Quizá el nombre más cercano para la entidad política: *iréchequa* p'urhépecha, sea la entidad europea denominada

de *Mechoacan* que se dezia *Tzitsispandaquare* aguelo del *Casonsi*, los recoxo a ellos, y a otros de otra nación y lengua, y los mando poblar y estar con este pueblo; asi an estado de tienpo ynmemorial, juntos, y a sido vna encomienda, y todos en general hablan la lengua de Mechoacan.” p. 139. En la de TAMAZULA ZAPOTLAN y TUXPA, en Tuspa “sus lenguas naturales se llaman *tiam* y otra *cochin* y todos hablan generalmente la lengua mexicana,” p. 145; en Zapotlán “tienen quatro lenguas de que antiguamente vsaban y vsan, que se llaman: mechoacan y zayulteca y zapoteca y naguas, ques mexicana, en el qual hablan todos en general.” p. 148; en Tamazula, “tienen tres lenguas que llaman tamazilteca, mechoacan, naguas ques la mexicana en que hablan todos en general;” p. 151. En la de TANCÍTARO, “La lengua que estos hablan es tarasca, y dicen que no se acuerdan haber tenido ellos ni sus antepasados otra, aunque hay entre ellos algunos que hablan la lengua mexicana,” p. 159. En la de TAYMEO, “Los naturales deste pueblo de *Taymeo* y sus sujetos es toda una lengua que se dize otomies:... saben su lengua materna y la tarasca, ques la general desta prouincia, y asi vsan la vna y la otra;” p. 172. En la de TINGUINDIN, “todos los desta provincia hablan su lengua, ques la tarasca, y muchos de ellos y avn las mugeres hablan la lengua castellana y mexicana y la yntienden, porque presumen de ello.” p. 175. En la de TIRIPITIO, “La lengua que hablan estos naturales se llama, en su bulgar, *tzitzuntzanave vandaua*, nosotros le llamamos lengua tarasca. Llamavanle los naturales *tzintzuntzanave vandaua* porque su rrey de *Mechoacan* tenia su asiento y cabecera en un pueblo de esta provincia que se dize *Tzintzontza*.” p. 180. En la de TUZANTLA, “hablan dos lenguas la tarasca que es su natural, y lengua mazagua de algunos advenedizos.” pp. 203-205. En la de ZACATULA, “ay en esta provincia muchas lenguas. Entiendese en toda ella por la lengua mexicana que hablan corruta, en especial los hombres.” p. 210.

⁵⁶³ Carlos Herrejón Peredo, “Michoacán un nombre para regiones distintas”, ponencia presentada en el XXV Coloquio de Antropología e Historia Regionales celebrada en El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2003. (Inédita).

⁵⁶⁴ Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 558. Al cazonci se le reconoce como rey: “Después del agüelo del *caçonçi* llamado *Zizispandáquare*, todo fue un señorío esta provincia de Mechuacan y así la mandó su padre y él mismo, hasta que vinieron los españoles, pues había un rey y tenía su gobernador y un capitán general en las guerras y componiase como el mismo *caçonçi*”. En otro texto refiere que con los pueblos conquistados se formó el reino. “Y entraron en su consejo *Hirípan* y *Tangáxoan* y *Hiquíngaje* y dijeron: ‘hagamos señores y caciques por los pueblos, que placera a los dioses que sosiegue la gente’, Y fueron por todos los pueblos y hicieron caciques,... Y se hizo un reino.” p. 523; Francisco Javier Clavijero, *op. cit.*, pp. 1, 61, Identifica a Michoacán como el reino más occidental de los cuatro reinos: México, Acolhuacán, Tlacopan y Michoacán; Delfina Esmeralda López Sarrelangue, *op. cit.*, pp. 25, 27, 29, 30, 32. A la entidad política de Michoacán gobernada por el cazonci le da el nombre de reino; al sistema de gobierno, monarquía y al gobernante, rey.

⁵⁶⁵ Jerónimo de Alcalá, *RM*, pp. 513 y 522, se refiere al jefe supremo con el nombre de señor. “Cómo *Taríacuri* mostró a sus sobrinos e hijo la manera que habían de tener en la guerra y como les señaló tres señoríos...” En otro pasaje dice: “*Zizispandáquare*... fue gran señor, y después dél su hijo *Zuangua* ensanchó mucho su señorío”. p. 543; También José Bravo Ugarte, *Historia sucinta de Michoacán*, México, Editorial Jus, 1962-1963, I, p. 55.

“imperio”, con sus debidas reservas. Por nuestra parte cada vez que nos referimos a la *iréchequa* la asimilamos analógicamente con el modelo del imperio europeo.

Los pueblos o las *irétecha*⁵⁶⁶ en la denominación p'urhépecha, gozaban de cierta autonomía, al menos administrativa, durante el período posterior a la conquista emprendida por el hijo y los sobrinos de Taríacuri: Hiquingaje, el primero, Tangáxoan y Pauácume los sobrinos. La relativa libertad de los pueblos incluía la facultad de hablar sus propias lenguas, la de rendir culto a sus “dioses” particulares y ocuparse en los cultivos agrícolas. La *Relación de Michoacán* informa sobre esa concesión pues los mencionados tres jefes vieron la necesidad de repoblar los lugares abandonados por sus habitantes. Ofrecieron la tranquilidad a la gente de los pueblos que había huido a los montes por temor de ser aniquilada. Se prometía a los fugitivos que retornaran a sus lugares de origen la libertad de rendir el culto a sus “dioses” locales o pueblerinos, en la forma acostumbrada por ellos.⁵⁶⁷ En ese entonces, tanto la religión como la lengua común constituían los medios principales para enlazar a los pueblos de la *iréchequa*. No por nada Gilberti denominó a la lengua común la “Lengua de Mechuacan o Michuacan”. Casi un siglo después, 1648, Franco Arnaldo Y Sassí confirmaba que “la lengua principal de los Indios es la Tarasca y es la nativa de toda la Prouincia de Mechoacán”.⁵⁶⁸

Nuestro fraile al conocer la lengua de Michoacán se dio cuenta que los particularismos y regionalismos hacían imperante crear y difundir un estilo que trascendiera a las localidades y regiones, que tomara en cuenta a todos los habitantes de la *iréchequa* para propiciar una franca comunicación entre ellos. Lograr una coiné, en otras palabras. Tarea nada fácil. Esta preocupación la vemos reflejada como intento serio de su proyecto, en el *Arte de la lengua de Michuacan*.

Esa obra se perfila, por otra parte, como el primer gran esfuerzo para el estudio de la lengua, a ella se sumarían posteriormente más estudios realizados por otros religiosos.⁵⁶⁹ Es obvio también que el *Arte* es el primer esfuerzo serio

⁵⁶⁶ *Irétecha*, es el plural de *ireta*: pueblo(s).

⁵⁶⁷ Jerónimo de Alcalá, *RM*, “Que se vengan los dioses a sus pueblos” p. 522. “Y ayuntáronse todos los que habían quedado de los pueblos y díjoles *Hirepan*: id, tomad vuestros pueblos, morá en ellos como de antes y torná a tomar vuestros árboles de fruta y vuestras tierras y sementeras. Basta. Y ya nuestro dios *Curícaueri* ha usado de liberalidad y os lo torna.” p. 523.

⁵⁶⁸ Franco Arnaldo Y Sassí, *op. cit.*, pp. 64-65.

⁵⁶⁹ Después de la de Gilberti se compusieron otras gramáticas. José Bravo Ugarte, “Nota Preliminar” en *Diccionario de la lengua Tarasca o de Michoacán*, por el R. P. Fr. Maturino Gilberti, México, Reimpreso bajo la dirección y cuidado del Dr. Ernesto Ramos Meza, nota preliminar de José Bravo Ugarte, Colección Siglo XVI, 1962. En la página II dice: “En la época virreinal, por los franciscanos Juan Bautista Bravo de Lagunas y Ángel Serra; por los agustinos Diego de Basalenque, Juan de Medina Plaza, Felipe de Figueroa, Diego Rodríguez y Miguel Gómez; y por el jesuita Tomás Chacón. Y en el siglo XIX. Por el carmelita Manuel de S. Juan Crisóstomo Nájera y por Raúl de la Grasserie y Nicolás León. A ellas pueden añadirse el estudio del idioma tarasco hecho por D. Francisco Pimentel en su ‘Cuadro Descriptivo y Comparativo de las Lenguas Indígenas de México’ (1862), el ‘Silabario Tarasco’ (1886) del Dr. León y la ‘Cartilla Tarasco-Español’ (1944) de Maxwell Lathrop. De las gramáticas propiamente tales, sólo se han impreso, además de la de Gilberti, cuatro: 1574 Lagunas: *Arte y Diccionario*. Reimpreso por el Dr. León en

para establecer la normatividad de la lengua, aunque para ello su autor probablemente hubiera seguido el modelo de las gramáticas europeas de esa época. Gilberti, sin embargo, parece dar menos importancia a la normatividad que a la urgencia de ponerla a la disposición para “que el vulgo christiano deste diocesis de vuestra Señoría, sea en alguna manera seruido. Cuyo fin pues es tan bueno, y la obra tan necesaria”.⁵⁷⁰

El *Arte* requería, sin duda, de un brazo derecho fuerte que Gilberti no dudó en proporcionárselo con el *Vocabulario en lengua de Mechuacan*. Este trabajo sería el segundo en importancia sobre el estudio de esta lengua. El autor hace acopio de un respetable número de vocablos, muchos de los cuales aún perviven en alguna de las regiones hoy en día identificadas como La Laguna, La Sierra, La Cañada de los Once pueblos y La Ciénega de Zacapu. La diversidad se puede constatar a partir de la forma como se habla la lengua en esos lugares.

Con la mancuerna, *Arte* y *Vocabulario*, se fortalecía sólidamente a la lengua de Michoacán que, por otra parte, posibilitaban su enriquecimiento con las aportaciones que dieran los usuarios radicados en las distintas *irétecha* (pueblos) anteriormente gobernados por los señores de Michoacán. La utilidad de estas obras se manifestaría a la hora de aprender y practicar la lengua con el método que Gilberti proponía en su *Cartilla para enseñar a leer*. Esta obra debió divulgarse inmediatamente después de publicados el *Arte* y el *Vocabulario*, como sería de esperarse, sin embargo, es hasta diecisiete años después de haberse publicado el *Arte* cuando se publica nuevamente incorporada en el *Tesoro Spiritual de pobres en lengua de Michuacan*, en el año de 1575. El autor confirma su utilización desde antes de esa fecha advirtiendo que ha hecho las correcciones debidas. Dice en efecto: “Pónese al principio de la pequeña Doctrina Cartilla emendada y corregida de los yerros que en las primeras impresiones tenía”.⁵⁷¹ No sabemos cuáles fueron los resultados de su aplicación.

Morelia, 1890. 1714 Basalenque: *Arte*. Reimpreso por el Dr. Peñafiel en México, 1886. 1870 Nájera: *Gramática*. Reimpresa en México por la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (1872) y por J. Fernández de Córdova (1944). 1895 Grasserie-León: *Lenguaje Tarasque. Grammaire, Textes*”.

A los anteriores estudios habría que agregar el de Paul de Wolf, *Curso Básico del Tarasco hablado*, México, El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán, 1991. De Cristina Monzón, *Introducción a la Lengua y Cultura Tarascas*, España, Universitat de València. Departamento de Teoria dels Llenguatges, 1997; *Los morfemas espaciales del púrhépecha*, México, El Colegio de Michoacán, 2004. Otros de menor extensión de María Guadalupe Hernández Dimas y de E. Fernando Nava L., *Jánhaskapani juchari anapu jimpo*, Morelia, 2000. De Mauricio Swadesh, *Elementos del tarasco antiguo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969. Eréndira Nansen Díaz, *Elementos de fonología y morfología del tarasco de San Jerónimo Purenchecuario, Michoacán*, México, INAH – SEP, 1985. Claudine Chamoreau, *Purépecha de Jaracuaro, Michoacán*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios lingüísticos y literarios, 2003.

⁵⁷⁰ Maturino Gilberti, *Arte*, edición de J. Benedict Warren, p. 4, el autor dedica el *Arte* al obispo Vasco de Quiroga y en la epístola dedicatoria expone las razones que tuvo para preparar la obra.

⁵⁷¹ José Bravo Ugarte, “Nota Preliminar”, *op. cit.*, p. II.

Como fruto del esfuerzo de escribir en la lengua de Michoacán, a las obras lingüísticas siguieron las doctrinales, entre las cuales destaca el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, donde esperamos encontrar el paradigma literario que pretendió llevar a todos los usuarios de esa lengua en su tiempo.

Enlace de conocimientos

Nuestro fraile practicaba varias lenguas europeas, abonémosle en primer término, la materna o la de su lugar de origen, y luego, la de Castilla. A éstas hay que agregar la lengua latina que por razón de su estado sacerdotal debía conocerla por ser la utilizada en la Iglesia Romana. Su conocimiento en este campo lo demuestra su Gramática latina compuesta estando ya en Nueva España. Como hipótesis se puede sugerir que también tendría conocimiento, en algún grado, de las lenguas griega y hebrea, adquirido con anterioridad a su arribo al Nuevo Mundo. Estando en las tierras de la Nueva España, acrecentó su inventario, pues según declaraciones propias, logró aprender siete lenguas nativas y de entre ellas, consiguió dominar la lengua que denominó: “lengua de Mechoacan o Michuacan”.

El conocimiento de las lenguas en cuanto tal, por mera erudición, no tendría más provecho que la complacencia, pero Gilberti perseguía un fin concreto, la evangelización y la conversión de los indios a la fe católica. Desde esta perspectiva la lengua de Michoacán era obviamente la herramienta imprescindible para la transmisión de la doctrina cristiana. No podía prescindir tampoco, aunque fuera de cuándo en cuándo, de ciertos vocablos tomados de las lenguas latina y castellana para llevar a cabo su cometido. Se serviría de la primera para citar textos bíblicos y patrísticos, y, finalmente, para transmitir también los conceptos teológicos y filosóficos acuñados en ella, que por alguna razón consideró inconveniente traducirlos a los vocablos de la lengua nativa.

La lengua de Michoacán considerada desde la perspectiva lingüística no tiene una lengua hermana a la vista –si es que existe alguna– con la cual pueda compararse, adecuarse o contrastarse.⁵⁷² Gilberti se dio cuenta de la particularidad de esta lengua y no dudó en reconocerla y calificarla como lengua hermosa.⁵⁷³ Sin

⁵⁷² Mauricio Swadesh, *Elementos del Tarasco Antiguo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, p. 25. “El tarasco o poré, lengua de uno de los más importantes imperios prehispánicos de México y todavía usada por unas 50,000 personas en el Estado de Michoacán, es una entidad lingüística aislada, en el sentido de que no tiene parientes cercanos. En los últimos años ha surgido la posibilidad de que tenga parentesco remoto con varias lenguas y familias lingüísticas; de ellas las más cercanas pueden ser el zuñi al norte, el quechua al sur, y, dentro de México, las familias maya, mixe y totonaca. Se estima que quedó rota la unidad con estas lenguas desde hace unos cuatro a cinco mil años.”

⁵⁷³ Maturino Gilberti, *Arte*, p. 13. En la parte introductoria destaca la necesidad de conocer la lengua a profundidad y dice al respecto: “y porque me parece que si basta agora a los Nauatlato no han salido con la lengua en tanta perfección como sería menester y que lo han alcanzado della ha sido con muy gran afan, todo ha sido por falta de no auer arte”. En la misma obra, dice también: “Aviso Primero. Muy gran peligro sería decir que esta lengua se puede escreuir y pronunciar como

embargo, la doctrina que pretendía enseñar estaba documentada en las lenguas europeas, muy distantes y diferentes de la nativa. La Biblia, por ejemplo, de la cual tomaría las bases fundamentales para sus obras religiosas, en ese momento estaba disponible en hebreo, arameo, griego y latín.⁵⁷⁴ Probablemente de la Vulgata Latina hizo las versiones parciales de ciertos pasajes a la lengua de Michoacán. En la aventura de la traducción se requería necesariamente de un buen tiempo para poder hacer los enlaces entre la lengua nativa y la castellana, y en proporción menor con alguna de las mencionadas también. Era pues indispensable el conocimiento de la lengua nativa para asegurar una interpretación y adaptación adecuada de la doctrina católica a la cultura de los pobladores de Michoacán.

Transliteración

Con el alfabeto latino Gilberti escribió los textos doctrinales con los cuales al mismo tiempo dio firmeza también a la lengua p'urhépecha. Como instrumento novedoso, el alfabeto se presentó como otra vía diferente de la tradición oral que se venía practicando y al lado de ésta se colocó como otra opción de registro y transmisión de la lengua. Los textos alfabéticos que nuestro autor produjera y publicara quedarían firmes, pues su contenido no podría alterarse aunque hubiera intentos de modificación por parte de los lectores o de quienes se sirvieran de ellos para adoctrinar a los nativos. En este aspecto la escritura como forma de transmisión trajo ventaja frente a la tradición oral, porque no es posible asegurar la fidelidad de un texto por vía de la transmisión de viva voz. Es sabido que de una transmisión a otra el narrador puede agregar, quitar o modificar el texto, no así sobre un texto escrito que permanece inalterable aunque lo lea un sin número de veces. A través de los años los lectores encontrarán el mismo texto y lo leerán tal como si escucharan la voz del propio autor a pesar de estar muerto.

El uso del alfabeto para el registro de los fonemas propios de la lengua p'urhépecha no fue problema insalvable para nuestro autor. A su modo resolvió las dificultades en su *Arte de la lengua de Michuacan*.⁵⁷⁵ En él señala como advertencia primera:

quiera, y que poco mas o menos se entiende quales quiera letras". p. 13.

⁵⁷⁴ *Sagrada Biblia*, Traducida de la Vulgata Latina por José Miguel Petisco, publicada por D. Félix Torres Amat, Madrid, Editorial Apostolado de la Prensa, 1956. En la parte introductoria se da una referencia sobre la obra de San Jerónimo en estos términos: "Antes de fines del siglo IV existían en la Iglesia occidental traducciones latinas de la Sagrada Escritura, hechas por personas particulares, pero no había ninguna reconocida oficialmente por la autoridad eclesiástica. El año 382 recibió San Jerónimo del Papa San Dámaso el encargo de confrontar los cuatro Evangelios con el texto griego: en los años 382-385 revisó y corrigió todo el Nuevo Testamento, y lo mismo hizo con el Salterio, que fue admitido en la liturgia romana (Salterio romano). Por los años 386 y siguientes, habiendo encontrado en Cesarea el original de la edición exaplar de Orígenes, revisó y corrigió conforme a ella el Antiguo Testamento... No se contentó San Jerónimo con estos trabajos, y estimulado por sus amigos, concibió el propósito de hacer una nueva traducción latina, conforme al texto hebreo del Antiguo Testamento. Retiróse, pues a Belén, y en el año 389 comenzaba, entre grandes dificultades, su inmortal obra, que terminó quince años más tarde." p. X.

⁵⁷⁵ Maturino Gilberti, *Arte*, p. 15 "En esta lengua ay muchos vocablos cuya pronunciación es muy mas rezia, que las comunes enel romance castellano..."

de *us*, *introitibus*, *gradualibus*.⁵⁸⁰ La combinación de unas letras con otras sirve para obtener fonemas que son propios de la lengua nativa.

En los textos del *Dialogo* además de las letras anteriores el autor usa también: *ç*, *ch*, *j*. Ya en conjunto, los signos son: a, b, c, ç, ch, d, e, f, g, h, i, j, k, l, m, n, o, p, q, r, s, t, u, v, x, y, z. Cinco representan vocales: a, e, i, o, u. Las palabras del léxico del *Dialogo* inician con cada una de ellas, de la A a la Z. Sin embargo, no todas son de origen p'urhépecha, como las que inician con las letras: B, D, F, G, J, K, L, R, y Z, que son palabras latinas y castellanas, y griegas en el caso de K y X (por ejemplo, *kirie* y *Χριστός*, ésta siempre va abreviada: *Χρο*). Encontré un solo vocablo p'urhépecha que inicia con Z, *zimandarequa*. Esta misma palabra, otras veces se escribe: *tzimandarequa*. Esta variante podría explicarse como error del editor o bien como expresión propia de algún pueblo o región de Michoacán que nuestro autor tomó en consideración para registrarla.

En la época cuando escribía Gilberti aún no se fijaba del todo ni la fonética ni la ortografía del idioma castellano⁵⁸¹ lo que repercutía indudablemente en la fijación del alfabeto en la lengua de Michoacán.

Gilberti cuando registra los vocablos de la lengua de Michoacán, excluye las que proceden de las lenguas europeas y sigue este orden en su *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, en la parte de las entradas relativas a esta lengua:⁵⁸²

A	P: p, ph
C: ca, ch	Q: q, qh, que,
ça, ce, ci, ço	qui
çu, co, cu	S
E	T: ta, tha, te,
H	the, ti, thi, to,
I [Y vocal]	tho, tu, thu, tz,
M	ts, ths
N	V, [U]
O	X

Manuale Sacramentorum secundum vsum almae Ecclesiae Mexicanae, nouissime impraessum, cum decretis sancti concilij Tridentini & Bullis a summis Pontificibus istis neophitis concessis, quae omnia in Indice reperies. Editado por Pedro Ocharte en 1568.

⁵⁸⁰, Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.* En la portada de la obra *Missale romanum ordinarium*, del año de 1561, aparece el signo en las palabras: *introitibus*, *gradualibus*, *missalibus* ac *tenus*, p. 184.

⁵⁸¹ Dice José Bravo Ugarte, *op. cit.*, pp. IV-V. "A esa fonética que se modificaba pertenecen el sonido de la *h*, que se aspiraba: los de la *c* y *z*, que eran respectivamente cuasi *ts* y *ds*: y los de la *x*, *j* (*i* consonante) y *g* (ante *e* é *i*), que eran fricativas prepalatales, sorda la *x* y parecida a la *ch* francesa, y sonoras las *j* y *g* (ésta, ante *e* é *i*) y parecidas a la *j* francesa. Y a la indecisión ortográfica corresponden el uso intercambiable de *b*, *u* y *v* con sonido, ya de *b*, ya de *u*; el uso casi arbitrario de *y* ó *i* cuando tienen sonido vocálico; la mutabilidad de la *c* en *q* delante de *ua*: y la supresión de la *h* muda".

⁵⁸² José Bravo Ugarte, "Nota preliminar" *op. cit.*, p. V; Maturino Gilberti, *Vocabulario*, (1997), la *y* se usa como la *i* vocal, y las palabras que inician con *v* con sonido de *u* se distinguen, siguiendo el texto original.

Respecto de los fonemas extraños para los europeos, Gilberti insiste en que debe cuidarse la recta pronunciación para que sea inteligible el mensaje a los oyentes y puedan convertirse a la fe católica.⁵⁸³

Es de suponer que nuestro autor antes de escribir las reglas gramaticales ya dominaba la lengua de Michoacán y con los conocimientos que tenía de ciertas lenguas europeas y de algunas indígenas, pudo armar su estructura en el *Arte* con una visión personal, subjetiva, desde luego y, presumimos también, objetiva. No sabemos hasta el momento –porque no se ha explorado– qué tan fiel fue a la normatividad que estableció en el *Arte*, cuando redactó sus escritos. De lo que no hay duda es que Gilberti fue un gramático y un escritor, ¿acaso también podemos decir que fue un poeta?

II.- El *Dialogo* y sus textos

Es nuestro objetivo en esta sección, analizar los textos que integran el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, con el propósito de acercarnos al conocimiento de su universo expresivo, y en lo posible señalar las particularidades que encierra. De su lectura saltan sin mayor problema varios grupos textuales entre los cuales destacan los que enunciaremos a continuación:

1.- El texto doctrinal. Se compone por un enunciado inicial seguido de explicaciones sobre dogmas o cuestiones teológicas. El más abundante por cierto.

2.- El ejemplo. Aunque es accesorio del texto doctrinal, adquiere individualidad e independencia cuando se le considera como unidad literaria.

3.- La similitud o parábola. Tiene paralelismo con el anterior, en cuanto que es accesorio pero a la vez es una entidad independiente.

4.- El sermón. Pieza didáctica de contenido moral y pastoral.

Son estos textos los que se insertan en la estructura tripodal de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, escogida por Gilberti para desarrollar su *Dialogo*.

En cuanto a la estructura y al título que Gilberti le dio al *Dialogo*, no parece ser original. Respecto al título, otros autores de la época también escribieron sus obras con semejante denominación, por ejemplo, fray Pedro de Córdoba publicó la *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios: por manera de hystoria*, en 1544;⁵⁸⁴ fray Alonso de Molina, la *Doctrina christiana breue traduzida en lengua mexicana*, en 1546;⁵⁸⁵ los dominicos produjeron la *Doctrina christiana*

⁵⁸³ Maturino Gilberti, *Arte*, "Prólogo", pp. 11-12.

⁵⁸⁴ J. García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 68 y ss. Fray Pedro de Córdoba, *Doctrina christiana para instrucción e información de los indios: por manera de hystoria*, México, Edición de Juan Cromberger, 1544. Se editó varias veces. Se ubica en los siguientes lugares: Biblioteca Hamsworth, Biblioteca John Carter Brown, Patrimonio Cultural del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, y en la Biblioteca Universitaria de Texas.

⁵⁸⁵ J. García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 71 y ss. Fray Alonso de Molina, *Doctrina christiana breue traduzida en lengua mexicana*, México, editada por Juan Cromberger, 1546. Se ubica en Hispanic

en lengua Española y Mexicana en 1548,⁵⁸⁶ y en el año de 1550⁵⁸⁷ la publicaron otra vez corregida y enmendada. En 1548 los agustinos publicaron: *Doctrina cristiana en Lengua Huasteca*, por Fr. Juan de Guevara, de la orden de S. Agustín.⁵⁸⁸ Fray Pedro de Gante publicó la *Doctrina christiana en lengua mexicana*, México, 1553⁵⁸⁹ y en el mismo año Gilberti publicó su *Doctrina cristiana* que no se conoce. Estas publicaciones antecedieron, aunque no por mucho tiempo, al año de 1559 cuando Gilberti publicó su *Dialogo de Doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*. Hubo otros catecismos en el siglo XVI que se publicaron con el fin de difundir la doctrina cristiana.

La originalidad de todas formas no está ausente, pero habrá que reconocerla en el trabajo de la selección y ordenación cuidadosa que nuestro fraile hizo de tales textos y sobre todo, en la forma de traducirlos en la lengua de Michoacán. Nuestro autor advierte en el frontispicio del *Dialogo* que está “Hecho y copilado de muchos libros de sana doctrina”. Probablemente fueron aquellos ya reconocidos por la tradición católica y aun aquellos que circulaban en la época como novedosos. Los abrevaderos fueron por consiguiente varios, de manera particular la Biblia, luego, la doctrina de los santos Padres y sabios, y finalmente, la literatura popular expresada en los “ejemplos”.

Los textos doctrinales tienen su fuerza y fuente en la Biblia y también en las cuestiones teológicas ya dirimidas. Desde esta perspectiva las ideas centrales no son creación del escritor. Sin embargo, éste las desarrolla con un sello personal y presumimos que en ellas desenvuelve los cánones literarios que los p'urhépecha aplicaban a sus textos orales. De éstos, desafortunadamente tenemos como testigo singular, solamente la *Relación de Michoacán*, para ofrecerla como ejemplo. Es cierto que en ella los textos orales están vertidos al español, pero aún así, es una muestra.

Society of America.

⁵⁸⁶ J. García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 80. *Doctrina christiana en lengua Española y Mexicana*: hecha por los religiosos de la orden de sancto Domingo, Mexico, publicada por Juan Pablos, 1548. Se encuentra en las bibliotecas: Biblioteca Nacional de España, Biblioteca Huntington, Biblioteca Pública de Nueva York, y en Patrimonio Cultural del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey.

⁵⁸⁷ *Doctrina christiana en lengua Española y Mexicana*, México, publicada por Juan Pablos, 1550. Se encuentra en las bibliotecas: British Library, Hispanic Society of America, Biblioteca Universitaria de Texas, y en Patrimonio Cultural del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey.

⁵⁸⁸ J. García Icazbalceta, *op. cit.*, pp. 85 y 248. *Doctrina cristiana en Lengua Huasteca*, por Fr. Juan de Guevara, de la orden de S. Agustín. J. García Icazbalceta remite a la edición de 1571 para señalar que se imprimió en México, en casa de Pedro Ocharte.

⁵⁸⁹ J. García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 90. Fray Pedro de Gante, *Doctrina christiana en lengua mexicana*, México, publicada por Juan Pablos, 1553. Se encuentra en las bibliotecas: Biblioteca Universitaria de Texas, y en Patrimonio Cultural del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey.

Los textos que Gilberti identifica como “similitudes” y “parábolas” también se originan de la Biblia, pero su traducción a la lengua de Michoacán adquiere visos de originalidad sin perder la fidelidad al texto de origen.

Particular importancia hay que dar a los “ejemplos”, muy abundantes por cierto, pues éstos constituyen el intento de transvase de la literatura europea a la indígena. Los “ejemplos” considerados en conjunto, como unidad independiente, alejados del contexto en el que cada cual es narrado, constituyen lo que podemos catalogar como el *Ejemplario recopilado por Gilberti*. Desde la perspectiva literaria el ejemplario es una fuente para estudiar la literatura p'urhépecha comparativamente. Es cierto que la narración de los sucesos acaecidos en algún lugar de Europa se traslada a la cultura indígena con el fin específico de inducir al recién converso a practicar el bien y evitar el mal. Pero también es cierto que los ejemplos en cuanto unidades literarias traducidas a la lengua de Michoacán, ofrecen la posibilidad de ser comparados con las narraciones autóctonas, como las que recoge la *Relación de Michoacán*, guardando desde luego las salvedades requeridas. El análisis puede ser sorprendente.

Los problemas de traducción

El conocimiento de la lengua nativa era indispensable para romper la barrera de la incomunicación entre frailes e indios. No sería posible la traducción de los textos doctrinales, morales, o de cualquiera otra índole que los religiosos intentaban transmitir a los indios sin el conocimiento de las lenguas de origen y de término. El contacto de las culturas de lenguas diferentes requería, pues, de traductores. Entre los pueblos mesoamericanos ya existía una tradición de traducción y los p'urhépecha no eran la excepción, quienes desde antes de la llegada de los europeos ya practicaban la traducción por diversos motivos. Las operaciones de intercambio comercial realizadas entre personas de habla diferente requerían de traductores. Por otra parte, las exigencias de comunicación surgidas a raíz de las conquistas militares hacían indispensables las intervenciones de los traductores para mantener el dominio por largo período entre dominadores y sojuzgados de habla diferente.⁵⁹⁰ Existen también referencias en los documentos coloniales sobre los “nauatlato”, cuyo nombre se aplicaba a las personas que ejercían el oficio de traductor entre los hablantes de distintas lenguas indígenas.⁵⁹¹ En Europa tampoco era ajena la práctica de la traducción.

⁵⁹⁰ Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 591, menciona que los vencedores mandaban un intérprete: “Y así los tornaba a inviar a sus pueblos y enviaba con los señores un valiente hombre y un intérpete, y llegando al pueblo, juntaban toda la gente y decíanles la liberalidad de que había usado el *cazonçi*, y cómo los había rescibido por hermanos y que tornasen a poblar sus pueblos.”

⁵⁹¹ Maturino Gilberti, *Arte*, p. 12, hace mención de los “nauatlato” como intérpretes que dejaban mucho que desear, por carecer de un “arte”. También Jerónimo de Alcalá, *RM*, hace referencia en varios pasajes sobre los intérpretes, dice por ejemplo: “De aquí fue, desta cibdad aquel intérpetre llamado Xanaqua”, p. 667. El intérprete es denominado navatlato, “Nosotros entenderemos en lo que nos manden los españoles y los navatlato”, p. 675. En otros pasajes dice: “Caycedo tenía un intérpetre buena lengua, español”, p. 681; Nuño de Guzmán para recoger el tesoro del *cazonçi* cuenta con un traductor, “Un intérpetre de Guzmán llamado Pilar... mostráronlo primero [el oro y la plata] al nabatlato susodicho.” p. 683.

En Toledo existía en el siglo XII una escuela de traductores,⁵⁹² para profesionales diríamos ahora, pero además como oficio, practicaban la traducción, los religiosos en los lugares de habla diferente donde evangelizaban, los traductores auxiliares de los gobernantes para sus relaciones con otros jefes de gobierno y los comerciantes en las transacciones mercantiles.

Episodios que exhiben la dificultad de comunicación entre invasores y vencidos en América, se guardan en la memoria de los pueblos. Tal es el fragmento de la pieza teatral en lengua quechua que guarda la memoria de la destrucción del Estado incaico.⁵⁹³

Sairi Túpac [Hijo del señor Inca] dice:

Hombre rojo que ardes como el fuego
y en la quijada llevas densa lana,
me resulta imposible
comprender tu extraño lenguaje.
Yo no sé qué me dices, no lo puedo
saber de ningún modo.
Antes de que mi solo señor, mi Inca
monte en cólera, vete, piérdete.

[Pizarro, sólo muerde los labios.]

Felipillo [intérprete]

Sairi Túpac, inca que manda,
este rubio señor te dice:
“¿Qué necesidades viene
a decirme, pobre salvaje?
me es imposible comprender
tu obscuro idioma
pero yo te pregunto
dónde se halla tu señor Inca.
Yo vengo en busca de él
y me propongo conducirlo;
si no, obtendré siquiera su cabeza
o bien su insignia real, para que vea
el poderoso señor, rey de España.”
Eso te dice este guerrero,
Sairi Túpac, inca que manda.

⁵⁹² Georges Mounin, *Los problemas teóricos de la Traducción*, Versión Española de Julio Lago Alonso, Segunda edición revisada, Madrid, Editorial Gredos, 1977, pp 25-26. Este autor dice: “Ciertamente, existían desde hacía mucho tiempo aprendizajes para intérpretes, cursos de intérpretes, cuya historia ha podido esbozar a grandes rasgos Cary, desde la Escuela de Traductores de Toledo (siglo XII) y el reclutamiento de truchimanes franceses ante la Sublime Puerta, hasta los cursos de la Escuela de Lenguas Orientales.”

⁵⁹³ Miguel León Portilla, *El Reverso de la conquista*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1984, pp. 171-172.

Es un hecho, pues, que los pueblos de lenguas diferentes siempre han requerido de traductores para sus relaciones. Y los pensadores se han encargado de justificar el oficio de los traductores, entre ellos, Martín Heidegger que dice: “una traducción viene a ser una tradición allí donde el hablar de los términos fundamentales pasa, es tra-ducido, de una lengua histórica a otra”.⁵⁹⁴ Por otra parte, la preocupación por traducir bien es histórica, recordemos que en el siglo XVI en Europa se está traduciendo, y en Francia, Étienne Dolet expresaba su inquietud por el problema de la traducción y proponía para traducir correctamente de una lengua a otra, cinco reglas, de las cuales expongo lo principal. Decía:

En primer lugar, es preciso que el traductor comprenda perfectamente el sentido y tema del autor que traduce, pues por esta comprensión nunca será oscuro en su traducción; [...] Al no proceder de este modo, no puede traducir con seguridad y fielmente.

Lo que se requiere en segundo lugar en traducción es que el traductor conozca perfectamente la lengua del autor al que traduce y que sea, igualmente, excelente en la lengua a la que traduce. De esta forma no violará ni disminuirá la grandiosidad de ninguna de las dos lenguas.

La tercera regla es que, al traducir, no hay que someterse al texto hasta el extremo de traducir palabra por palabra. Y si alguien lo hace, es por pobreza y falta de ingenio, porque si tiene las cualidades mencionadas anteriormente – que debe poseer imprescindiblemente un buen traductor-, se fijará en las frases sin tener en cuenta el orden de las palabras y procurará expresar la intención del autor, atendiendo cuidadosamente la propiedad de ambas lenguas.

La cuarta regla que quiero dar en este lugar debe observarse más en lenguas que no han alcanzado la categoría de artísticas que en otras. Denomino lenguas que no han alcanzado aún la categoría real de artísticas y reguladas a algunas como la francesa, la italiana, la española, la de Alemania, la de Inglaterra y otras vulgares. Al traducir, pues, algún libro latino a una de éstas –en concreto a la francesa- procura no emplear palabras demasiado próximas al latín y poco usadas en el pasado. Conténtate, sin embargo, con lo común, sin innovar neciamente nuevos términos por capricho censurable.

Vayamos ahora a la quinta regla que debe observar un buen traductor, que es de tan gran importancia, que sin ella toda composición resulta pesada y poco agradable. Pero, ¿qué contiene? Solo una cosa: la observación de la armonía del discurso, es decir, un enlace, una unión de las palabras con tal consonancia que no sólo sea placentera al alma, sino que también los oídos se sientan completamente fascinados y no se irriten jamás por tal armonía de lenguaje... Conclusión a este respecto: un autor no es nada sin un buen cuidado de la armonía; pero, si lo tiene, no puede renunciar a destacar en elocuencia, si a la vez cuida la expresión, es profundo en las frases y sutil en los argumentos. Estos son los requisitos de un orador perfecto y realmente colmado de toda gloria de elocuencia.⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ Martín Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimar, 1999, p. 222. Cap. 13. “L’être, le fond et le jeu”.

⁵⁹⁵ Rodrigo López Carrillo, Esperanza Martínez Denegra, Pedro San Ginés Aguilar, *Étienne Dolet y los cinco principios de la Traducción*, Granada, Editorial Comares, 1998, pp. 33-36.

Aunque Gilberti y Étienne Dolet son hombres del mismo siglo y de la misma nacionalidad francesa, ambos preocupados por traducir de buen modo, suponemos, sin embargo, que cada cual enfrentaba semejantes dificultades sin que existiera relación alguna entre ellos. De Gilberti no tenemos evidencia documental expresa que revele su preparación en Europa como traductor. Tampoco sabemos de lo ocurrido en la Nueva España, en este aspecto. Las referencias que tenemos del fraile estando en tierras americanas las proporciona él mismo y de manera indirecta, cuando dice que conoce varias lenguas indígenas. Es de suponer que el conocimiento de los textos religiosos en latín o en español, le sirviera de modelo para la elaboración de sus obras en la Lengua de Mechuacan. En este contexto, lo más probable es que fue un traductor práctico, forjado día a día, golpe a golpe, en el terreno de los hechos, como lo fueron sus contemporáneos en otras lenguas y en otras culturas indígenas. En algún momento Gilberti reconoce sus limitaciones.

Nuestro autor reconoce que encuentra dificultad para traducir ciertos textos, tal es caso de un pasaje de la epístola a los Hebreos de San Pablo que deja sin traducir, justificándose con la expresión latina *propter difficultatem*. En alguna forma esta expresión revela la preocupación, como en Dolet, por el cuidado de no inventar. Sin embargo, no se libró de conflictos al enfrentarse con otros clérigos como ya quedó expuesto en el enfrentamiento con el primer obispo de Michoacán.

Los problemas de traducción que envolvieron a Gilberti, a raíz de la publicación del *Dialogo*, pusieron a flote la tarea nada fácil que tuvieron que realizar los evangelizadores llegados del Viejo Continente dedicados a transmitir la doctrina cristiana entre los indígenas del Nuevo Mundo. Los enemigos del fraile hacían valer como causa principal para impedir la venta y circulación del *Dialogo*, la presunta mala traducción de algunos pasajes doctrinales. Ciertamente o no, la impugnación de la traducción llevó al fraile más allá del aspecto meramente religioso, cuyo resultado ya se expuso anteriormente en el tercer capítulo.

En el trabajo de la traducción, nuestro fraile revela su preocupación por guardar la fidelidad original a ciertos textos, pues su actitud es de no transformarlos. Tal es el caso del Credo y del Padre nuestro, que los preserva en latín. Sin embargo, no se reserva la traducción frente al original, y tampoco permite lagunas doctrinales que impidan abundar en el conocimiento de la fe a los indígenas, porque al lado del original vierte el texto en *yxu anapu hymbo*, es decir, en la lengua del lugar, o bien, como dice el propio Gilberti, en "indio". Ambos textos aparecen de esta manera:

El credo en latín	El credo en Indio
<p><i>Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem coeli/ et terrae. Et in Iesum Christum filium eius vni/cum dominum nostrum. Qui conceptus est de spi/ritu sancto, natus ex maria virgine. Passus sub pontio/ pylato, crucifixus, mortuus, et sepultus. Descen/dit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis. As/cendit ad celos, sedet ad dexteram Dei patris omni/potentis. Inde venturus est iudicare vivos et mor/tuos. Credo in spiritum sanctum, sanctam Eccle/siam catholicam. Sanctorum communionem. Remi/ssionem peccatorum. Carnis resurrectionem. Vi/tam aeternam Amen.</i>⁵⁹⁶</p>	<p>Hacahcuhaca dios tatan, hindequi yamento/ cezeca, paraquareri, vri auanda, ca echeri/ Ca vuahpan Jesu Christon, yndequih/tsini mahco achaecheca. Ca ynde thzi/ringuequarenopihti, spiritu sancto vqua him/ bo, cahtu peuaqueti: sancta Maria ma/netiro vehenan xarangarimoni. Vecatzen/ chamati poncio Pylato huramuqua him/ bo, cahtu pahchaparataquepihti cruziro/ ca hima variparacuti, hizquenspihtihtu./ Quetzepihti varichao hauanguetiro, ca/ ma hurianequaro tzitaquarensti, variriechan ha/ rarehuahenstan. Quenchequarensti hyni auan/ daro, ca vaxatayansti qhuanicuquaran, di/ os tataemban: hyndequi yamento cez./ Menthu hoyonguauati, vtacuhuyocan tzi/ pechan, ca variriechan. Hacahcuhaca yn/den <i>spiritum sancton</i>, cahtu ynde <i>sanctam yglesiam catho/ licam</i>: yndeeti <i>sanctam</i> yglesia: yamento hacahcu/ cha christianoecha. <i>Sanctorum communiol/ nem</i>./ Ys arasirahati, hacahcuhaca sanc/toecha eueri ambaquequa hymbo caran/ garihperamaqua: ca ysquihtu thauacu/rita vehpouatsperaquenstasirahaca, cah/ tuni hacahcuhaqui, ysqui cuiripehtsica/ta tziqueponguauaca. Cahtuni hacahcu/ haqui, ynden tzipequa: nomen catsirama/ qua nirahmapaqua. Yseuengua.⁵⁹⁷</p>

Comparando ambos textos, la traducción del latín al “indio” es fiel e íntegra. Aunque cabe señalar que el traductor en algún momento se permite ciertas licencias al introducir explicaciones, a manera de glosas, para abrir la comprensión de los conceptos latinos. El nativo inmerso en una cultura y religión propias, difícilmente entendería los vocablos latinos sin una explicación complementaria, por ello, su inclusión resulta justificada. Tal es el caso de las expresiones: *sanctam ecclesiam catholicam* y *sanctorum communionem* que encierran conceptos completamente ajenos a la cultura indígena. Y dice al respecto:

⁵⁹⁶ *Dialogo*, fol. 7v, 1.

⁵⁹⁷ *Ibidem*.

“yndeeti *sanctam yglesia*: yamento hacahcucha christianoecha”. Es decir, “la santa Iglesia es el conjunto de todos los creyentes cristianos”.

Asimismo explica: “*Sanctorum communionem*. Ys arasirahati, hacahcuhaca sanctoecha eueri ambaquequa hymbo carangarihperamaqua”. “La comunión de los santos quiere decir, creo en la participación de la bondad de los santos”.

De igual manera las expresiones que se refieren a Cristo con la denominación general: “el hijo del hombre”, Gilberti la concretiza al traducirla por: “hijo de santa María”, o bien, “hijo de la Virgen María”. Como ejemplos tenemos:

<i>Et potestatem de/dit ei iudicium facere, quia filius hominis est <loh.5:[27]></i> . ⁵⁹⁸	Yseti, Dios tataemba ynscuti vuahpan cezequa vtatspetarahpen, himboqui. <i>Santa Maria vuahpaesca</i> . ⁵⁹⁹	<i>Filius hominis est</i> [Es el hijo del hombre] se traduce por: <i>Santa Maria vuahpaesca</i> . [Es el hijo de Santa María]
<i>Amen dico vobis, quod vos qui reliquistis omnia et secuti estis me: in regene/ratione cum sederit filius hominis in se/de magestatis sue, sedebitis et vos super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel <Math. 16 [19:28]></i> . ⁶⁰⁰	Yseti, Thsirinxsini xariha/ca, tuhchaquihtsi vtaca am hurahcuqua/repon, cahtsini xas ahchumo, himahcan/gui yan tzingaponguauaca, himahcan/gui <i>virgen vuahpa vaxacauaca</i> : hyhche/uirembe teparamaqua vaxantsinqua hym/bo, tuhchahtsihtu hauaca vaxacani, tem/ben tziman vaxantsiqua himbo, vtacuh/uaparin temben tziman Israel siruquaem/baechan ⁶⁰¹	<i>filius hominis</i> [el hijo del hombre] <i>virgen vuahpa</i> [hijo de la virgen]

En otras expresiones, como en el caso de *fides catholica*, la fe católica, la traduce por *sancta hacahcuqua*, la santa fe.⁶⁰² Estos ejemplos demuestran, sin duda, la preocupación de Gilberti por traducir bien, ya que conocía la trascendencia de los efectos originados por problemas de traducción mal resueltos, que tarde o temprano, afectarían la verdad de las cosas. Una buena traducción, por otra parte, debe en lo posible acercarse al arte de la buena expresión.

⁵⁹⁸ *Op. cit.*, fol. 17r, 1, 32-34.

⁵⁹⁹ *Op. cit.*, fol. 17r, 1, 34-36.

⁶⁰⁰ *Op. cit.*, fol. 17r, 2, 80-85.

⁶⁰¹ *Op. cit.*, fol. 17r, 2, 85-93.

⁶⁰² *Op. cit.*, fol. 18r, 1, 34-36.

Los antecedentes de Gilberti en el bien hablar

Gilberti era heredero de la cultura medieval cristiana y de la renacentista, como lo eran sus correligionarios, utópicos sin lugar a dudas, que vieron la posibilidad de realizar sus sueños en las tierras del Nuevo Mundo. Pero en el terreno lingüístico, siendo nuestro autor, gramático, latinista y locuente p'urhépecha, no sabemos –por carecer de estudios actualmente– hasta qué punto influyeron los hilos de las otras lenguas para entretejerlos, como herramientas literarias, y con ellos construir sus textos, en el caso particular, los del *Dialogo*. Este es el reto al que nos enfrentamos, nada fácil por cierto. Sin embargo, consideramos razonable partir del supuesto de que Gilberti se movió más dentro del ámbito propio de la lengua de Michoacán que de las otras. Nuestro entusiasmo de ninguna manera implica que Gilberti se despojara de su acervo cultural europeo.

III.- Los recursos de la lengua y el *Dialogo*

Análisis de los textos

La obra en cuestión es muy generosa con la variedad de sus textos cuyo análisis se puede llevar por diversas vertientes, ya sea hacia la forma de expresión, ya por el rumbo de su contenido, o bien, atendiendo al mensaje que transmite. Es nuestro interés examinar algunos textos, por el momento nada más en cuanto a la forma que presentan, dejando al margen el contenido, el mensaje y otros aspectos igualmente importantes, que los propios textos pueden sugerir. Para nuestro propósito abordaremos sucesivamente, los elementos gramaticales sintácticos, y luego, las figuras que tradicionalmente se reconocen como “retóricas”, de las que nuestro autor echa mano para construir sus textos, pues con ellas explica y ahonda los contenidos de la doctrina católica vertida en el *Dialogo*.

1.- Elementos gramaticales

La palabra p'urhépecha

Dado que la palabra es el instrumento del lenguaje, oral o escrito, es imprescindible hablar de ella, y se define como: “Sonido o conjunto de sonidos articulados que expresan una idea. Representación gráfica de estos sonidos. Facultad de hablar.”⁶⁰³ También se define: “Llámase palabra, voz, vocablo, dicción o término la sílaba o conjunto de sílabas que tiene existencia independiente para expresar una idea.”⁶⁰⁴

⁶⁰³ Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua española*, Madrid, Vigésima primera edición, Tomos I y II, Espasa Calpe, 1992, p. 1503.

⁶⁰⁴ Colección G. M. Bruño, *Lecciones de Lengua Castellana*, México, Edición americana, Curso superior, Editorial Enseñanza, 1957, p. 19.

En la lengua p'urhépecha vamos a distinguir las palabras de la siguiente manera:

1.- **En cuanto a su origen.** Son primitivas y derivadas, simples y compuestas.

Primitiva, es la que no procede de otra del mismo idioma. Ej. *Paré*, nopal, tuna.

Derivada, la que procede de otra primitiva. Ej. *Paréeri*, (deriva de *paré*) del nopal, de la tuna.

Simple, es la que consta de una sola palabra. Ej. *K'ameri*, amargo. *Ak'umba*, apio.

Compuesta, la que consta de una simple y de otro elemento, o bien de dos simples. Ej. *K'amék'ameri*, (*k'amé* + *k'amé*) amargozón, muy amargo. *Ak'umbxakuá*, (*ak'umba* + *xakuá*) vegetal o verdura de apio comestible.

Reduplicada, es aquella que consta de una radical reduplicada. "La reduplicación de una radical es un subtipo de la aumentación, en el que la raíz (monosilábica o polisilábica) de una palabra se repite y la nueva unidad así formada viene a ser la base para la formación de otra palabra."⁶⁰⁵ Las funciones de la reduplicación son diversas.⁶⁰⁶

- a) Enfático. Ej. *Herá herá. Mirá mirá.*
- b) Superlativo. Ej. *Thzacá thzacás.* Cosa muy blanca.
- c) Diminutivo. Ej. *Turíh turihcás.* Cosa negrecilla.
- d) Indica multiplicidad. Ej. *Axan axanas.* Árbol de muchas ramas.
- e) Representación de sonidos del mundo exterior. Ej. *Thsin thsin áscani.* Reteñir como campana.
- f) Onomatopeya. Ej. *Cacá cacá arnai tzícata.* Cacarear la gallina. Ci cimeni. Cecear.
- g) Descriptor de forma. Ej. *Virí uirís.* Cosa redonda, círculo, esférico.
- h) Descriptor de modo. *Thzé thzémuni.* Hablar dudosamente.
- i) Descriptor de apariencia física. Ej. *Tepán tepás.* Persona gorda, cosa gruesa.
- j) Descriptor de carácter. *Pichó pichóhcuheni.* Criar a alguno en buenas costumbres.
- k) Descriptor de estados de ánimo. Ej. *Curú curús,* furioso de enojo.
- j) Descriptor de conjuntos caracterizados. *Queré queréndo,* lugar peñascoso.

2.- **En cuanto a su formación.** Son monolíteras y complejas.

Monolítera, es aquella que se expresa con una sola letra.⁶⁰⁷ Ej. *a*, (come); *e*, (¿qué cosa?); *i*, (recibe, toma); *y*, (esto); *u*, (has algo).

⁶⁰⁵ Agustín Jacinto Zavala, "Algunas funciones de la Reduplicación de la radical en la lengua p'urhépecha según el *Vocabulario* de Gilberti", ponencia inédita presentada en las *Jornadas Gilbertianas* celebradas en el Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1996, p. 4.

⁶⁰⁶ Agustín Jacinto Zavala, *op. cit.*, pp. 9-15.

⁶⁰⁷ Maturino Gilberti usa mucho la palabra "y" con el significado de "esto", en el *Dialogo*.

Compleja, es aquella que se forma con más de dos elementos hasta un número indeterminado.⁶⁰⁸ Ej. *Thazahtsitahenasirahacatsintsini*,⁶⁰⁹ construir (asentar, edificar) encima de algo con firmeza nos ha mandado alguien, o también, el que edifica sobre un muro de cierto material.

Thazahtsitahenahacatsintsinpiquaren,⁶¹⁰ Tiene significado similar a la anterior.

Es muy importante no confundirla con una palabra **yuxtapuesta**, que es aquella que se compone de dos o más palabras. Ej. *Jurhiétinchátiru*, de *jurhieta* e *inchátiru*, a la hora del ocaso; *ak'umbxakuá* de *ak'umba* y *xakuá*, verdura o vegetal de apio.

Características de la palabra monolítica.

- 1.- Con una letra se expresa una idea.
- 2.- No hay muchas.
- 3.- Da origen a otras palabras.

Por lo que respecta a la primera característica, Gilberti usa la *y* como vocal *i*, dentro de sus textos, para expresar los conceptos: *esto, aquí está*.

Era xanesti vuache, aringuinisca xanih/co, yquire vecahaca yancurangucuecan/ y tzinsqua hymbo:

Ve, hijo, eso es, ya te he explicado todo lo que querías conocer, respecto de esta resurrección.⁶¹¹

Hurendahperi. Vuache, y etitero huriatenchaqua/ sancta hacahcuqua himbo.⁶¹²

Maestro. Hijo, *esto* también es provecho de la santa fe.

Pero en el uso cotidiano los actuales p'urhéparlantes le dan más funciones, para ellos la *i* puede significar:

- a) Yo te estoy dando esta cosa. (Es una oración).
- b) Esto. (Se trata de un adjetivo demostrativo. Deíctico).
- c) ¡Toma!, ¡acepta!, ¡agarra! (Es un verbo en modo imperativo).

⁶⁰⁸ El nombre de "palabra compleja" lo propuso Agustín Jacinto Zavala en una ponencia presentada en las *Jornadas Gilbertianas* celebradas en El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México, en el año de 1996; Paul de Wolf, *Seis estudios lingüísticos sobre la lengua porhe*, México, el Colegio de Michoacán, 1989, p. 48, la denomina "palabra verbal". En cambio, Paul Friedrich, *The Tarascan Suffixes of Locative Space: Meaning and Morphotactics*, Bloomington, University of Indiana Press, 1971, p. 2 y ss, le llama "palabra larga".

⁶⁰⁹ Esta palabra está tomada del *Dialogo*, fol. 18r, 12. No está registrada en el *DG*, t. II, tal cual, y no podría estar, por ser una composición del locuente. Las más parecidas son estas: **Thazazcuheni**, **vaxaquatahpeni**, **vaxaquazcuheni**. Sentarlos en el suelo, p. 567. **Thazahcuqua cutuhcuraquan**o. Muñeca de la mano.

⁶¹⁰ *Dialogo*, fol. 18r, 17.

⁶¹¹ *Op. cit.*, fol. 14v, 1.

⁶¹² *Op. cit.*, fol. 18r, 1.

También Gilberti emplea la *v* como vocal *u* para expresar el modo imperativo del verbo hacer. En esos casos el imperativo sirve para ordenar al discípulo que debe cumplir con un determinado precepto.

En otras ocasiones la *v* (*u*) sirve para preguntar, como en estos textos:

Hurenguareri. Acha, ca hyma andarehua/yatin sanctoecha eueri anima ambe *v*?⁶¹³

Discípulo. Señor, ¿y que *hizo* [Cristo] cuando se acercó a las almas de los santos?

Hurenguareri. Acha, cayqui andaretahua/nonguaca sanctoecha eueri animan hy/ma limbo thandarequa, hymaxama men/ nah. *v*?⁶¹⁴

Discípulo. Señor, y cuando [Cristo] se acercó a las almas de los santos, allá en el cuarto limbo [el de los justos] qué *hizo* entonces?

La *a* tiene también las funciones señaladas anteriormente, sirve de ejemplo el consejo que el maestro da al discípulo cuando le explica los siete pecados capitales, a propósito de la envidia y le dice:

Has *a*/ thireni ypupen hynguni, carehtu has tzi/titspeua thirequa.⁶¹⁵
No comas con el envidioso y tampoco desees la comida.

Los p'urhéhablantes de hoy en día utilizan la *a* para expresar, ya un mandato, o bien, una invitación, dependiendo del contexto en el que se pronuncia. En español sería: ¡come!, ¡te ordeno que comas! o bien, a manera de invitación, dependiendo de la entonación: puedes comer si deseas.

De igual manera la *e* se emplea para expresar una pregunta: ¿qué cosa?, ¿qué quieres?

Entre la simplicidad de la palabra monolítera y la formación de la compleja, hay mucha diferencia.

Principales características de la palabra compleja:

1.- Es polisilábica. Ej. *vehpouatsperaquenstasirahaca*, que él los perdonará a ellos.⁶¹⁶ (*Veh+po+uats+pe+ra+quen+sta+si+ra+ha+ca*).

Indeeueristi (*inde+euer+isti*): es de él, le pertenece.

2.- Consta de varios elementos concatenados. Ejemplos: *Hindequihtsinihapinga* (*hindequi+htsini+hapinga*): el que nos detenta, el que nos

⁶¹³ *Op. cit.*, fol. 13r, 2.

⁶¹⁴ *Op. cit.*, fol. 13v, 1.

⁶¹⁵ *Op. cit.*, fol. [sic] 186v, 1.

⁶¹⁶ *Op. cit.*, fol. 6v, 1.

sostiene, el que nos tiene en cargo. La palabra anterior, *Vehpouatsperaquenstasirahaca* (*vehpoua+tspe+ra+quen+sta+sira+haca*).

3.- Los elementos se pueden aumentar o eliminar. Ejemplos: *iyarumendu* (aumenta de esta forma: *i+yaru+mendu+ru*): Toma otra vez, he aquí éste [persona o cosa] de nueva cuenta. Esta misma palabra se puede disminuir, *iyaru* (queda sin el otro elemento *mendu+ru*). *Vehpouatsperaquenstasirahaca*, se puede disminuir: *vehpoua+tspe+ra+haca*, si se le quita *quenstasira*; *vehpouatsperasirahaca*, si se le quita *quensta*; *vehpouatsperaquenstahaca*, si se le quita, *sira*.

4.- Tiene la posibilidad de crecer indefinidamente.⁶¹⁷ Es el caso de la anterior y de la siguiente:

Ca tyripetix thazahtsitahenasirahati/tsintsini sancta hacahcuqua himbo⁶¹⁸,
Thazahtsitahenasirahatitsintsini. Edificar (asentar, construir) encima de algo con firmeza nos ha mandado alguien, o también, el que edifica sobre un muro de cierto material. A esta palabra aún se le puede aumentar otro elemento más, *ca*. *Thazahtsitahenasirahacatitsintsini* o disminuir como lo hace nuestro autor:
thazahtsitahenahaca/tsintsini tiripeti, *ca* tayacata, *ca* maruua/ti.⁶¹⁹

La primera se puede desarticular de esta forma, aunque puede haber mayor fragmentación –sílabas por sílabas– que la que propongo:

Thazah: asentar, construir, edificar.

tsita: encima de algo, sobre algo,

hena: con firmeza,

sira: hasta donde es posible,

hacati: él, alguien

tsin: a nosotros

tsini: nos ha ordenado.

Estos dos últimos fragmentos si se unen cambian de significado ya que *tsintsini* como palabra independiente es un verbo que significa: edificar un muro. Éste puede ser de diverso material. En este supuesto la palabra completa cambiaría de significado y quedaría de la siguiente manera: el que edifica sobre un muro de (oro, plata u otro material).

5.- Aglutina varias ideas. En el ejemplo anterior las ideas expresan: Una persona tiene la obligación de construir con cimientos firmes una casa por mandato de alguien.

6.- Los elementos primitivos se contraen, si no todos, sí algunos. Es el caso del ejemplo propuesto en el número 4.

Thazáhcani queda *thazah*

Tsítani por *tsita*

Hénarani por *hena*

⁶¹⁷ Mauricio Swadesh, *op. cit.*, p. 36. Advierte que “Las formas verbales permiten extensas combinaciones de sufijos, y hay veces en que se cuentan seis o más distintos elementos subordinados a una sola raíz. Además, los complejos así formados pueden nominalizarse con un sufijo adecuado. Luego, el nombre puede verbalizarse, y así recibir otros sufijos propios de los verbos. **Si uno intentara hacerlo, podría construir una palabra casi infinita**, pero normalmente hay algún límite práctico a la extensibilidad formativa.” [La marca en negrita es nuestra].

⁶¹⁸ *Dialogo*, fol. 17v, 56-57.

⁶¹⁹ *Op. cit.*, fol. 17v, 54-55.

Siráni por *sira*

Títsini por *títsin*

7.- Los elementos contraídos derivan de infinitivos implícitos:

Thazani

Thazahcani

Thazahtsitani

Thazahtsitanihenarani

8.- La entonación de la palabra debe ser precisa y la cadencia adecuada para que sea agradable. Inicia, asciende, llega al clímax, y luego desciende. Para este efecto lleva más de un acento.

9.- La colocación dentro del discurso o en el texto escrito, debe ser oportuna y adecuada.

10.- En la lógica de la formación y transmisión, el autor la presenta como imagen al que escucha y éste la recibe, pero la transforma en una propia imagen, y de ella hace la abstracción, finalmente. En el ejemplo del número 4, la imagen es la edificación construida sobre un cimiento firme que perdure porque así lo ha ordenado una persona. La abstracción sería: **la solidez da seguridad.**

11.- Requiere por parte de la persona que la construye, amplio entrenamiento del uso del sentido común. Se da por sabido que conoce la lengua. “[...] el hablante tiene siempre la posibilidad de situarse en el momento de la creación del lenguaje: construir una palabra compleja es ante todo un ejercicio de creatividad”⁶²⁰.

12.- El receptor de la palabra, activa su intuición para entenderla y asimilarla.

13.- Con la palabra compleja se puede expresar una metáfora. Ej. *huriatenchaquaesti* (el atardecer) con el significado de *provechoso*.

14.- La palabra compleja sería por sí misma una bella forma de expresión.⁶²¹ *Thazahtsitahenasirahatitsintsini* es un ejemplo, y como ésta se pueden señalar también las siguientes: *pouachenahtsirahatihtsini*, que significa: en este momento nos está perdonando, y *thantziratsperangahaqui*, unos a otros se están señalando una cosa determinada.

15.- La palabra compleja es un alto grado de actividad expresiva. (Lo racional conlleva el sentimiento).⁶²²

⁶²⁰ Agustín Jacinto Z., *op. cit.*, p. 4.

⁶²¹ *Ibidem*. “En p’urhépecha la palabra compleja tiene por lo menos tres características: riqueza de contenido, forma social y elegancia. Tiene riqueza de contenido porque puede transmitir en un micro-todo un estado del mundo. Es una forma social porque representa, al igual que la palabra simple, una forma de organización social de la realidad en el lenguaje. Y es elegante porque busca creativamente la múltiple referencia (corporal, sensorial, fonética, imaginativa, etc.) que pueda comunicar el sentido estético positivo o negativo, del cosmos o del caos, que confronta el hombre en su vivencia histórico-social”.

⁶²² Sobre el pensamiento y la palabra dice Charles Taylor, *Hegel y La Sociedad Moderna*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, Primera edición en español, 1983. p. 43. “No debe sorprendernos que Herder desarrollara una teoría expresiva del lenguaje junto con la teoría expresiva del hombre, en realidad, como parte esencial de ella. En esta teoría, las palabras tienen significado no simplemente porque llegan a ser utilizadas para señalar o referir ciertas cosas en el mundo o en el espíritu sino, más fundamentalmente, porque expresan o encarnan cierto tipo de conciencia de nosotros mismos y de las cosas, peculiar al hombre como

16.- Con la palabra compleja se logra una descripción.

Estudios sobre la palabra

Desde Gilberti y Lagunas, hasta hoy en día, la lengua p'urhépecha ha sido estudiada por connotados investigadores. A ese respecto, cabe traer a colación el estudio de Mauricio Swadesh preparado a mediados del siglo pasado y publicado póstumamente con el título: *Elementos del Tarasco Antiguo*. A propósito de la palabra dice:

El tarasco no tiene prefijos, pero sí muchos sufijos, ya que éstos, sin contar combinaciones, son más de 150. La sufijación es el procedimiento principal en la formación de las palabras, pero además se halla un uso extenso de la reduplicación, unos procesos de infijación, la alternancia vocálica; el movimiento de la posición del acento parece ser un fenómeno fósil, útil, a veces, para distinguir significados esenciales pero sin valor propio. Existen dos normas para la unión de los elementos de la palabra, que podemos llamar aglutinante y fusional, o bien simple e íntima. Según la primera, los elementos se siguen uno al otro sin ninguna modificación; por la segunda desaparece en primer término una vocal final del elemento anterior y, en consecuencia de esto, la modificación del grupo de consonantes que así se forma. La diferencia parece tener importancia puramente estilística, pero no semántica; en algunas combinaciones, el tipo de la formación es convencional.⁶²³

Los sufijos representan una parte considerable del aparato expresivo del poré.⁶²⁴

Por la misma línea, años después, Paul de Wolf dirá sobre la palabra en general que

La palabra en el TT [tarasco de Tarecuato] es una forma mínima aislable que consiste en varios constituyentes gramaticales. Tiene orden interno fijo, puede

usuario de un lenguaje, para lo cual Herder empleó la palabra “reflexividad” (*Besonnenheit*). El lenguaje no sólo es considerado como conjunto de signos, sino como medio de expresión de cierta manera de ver y de experimentar; en tal papel, es continuo como el arte. Por tanto, no puede haber pensamiento sin lenguaje, y, en realidad, los lenguajes de los diversos pueblos reflejan sus distintas visiones de las cosas.”

Dice también, Ana Ma. Martínez de la Escalera, “La Retórica o el privilegio de la Palabra” (consideraciones sobre filosofía y retórica) en *Filosofía, Retórica e Interpretación*, Helena Beristáin – Mauricio Beuchot, compiladores, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 31-32. “Me refiero a la inquietud, perfectamente documentada en el corpus de la filosofía, por conocer los límites entre el pensamiento y la lengua. Esta inquietud expresa una bien fundada sospecha respecto a la naturaleza del lenguaje y a su insuficiencia o exceso con relación a el pensamiento; no debemos entenderla como un obstáculo del que hubiera que deshacerse; por el contrario, en ocasiones ha permitido medir el error de una argumentación, o cuando menos su candidez. Una preocupación, y por si fuera poco, paradójica, anima estas páginas. Preocupación por ver denunciado y revocado un acto de fuerza, un rechazo, una disyunción en la voluntad de verdad occidental, que ha transmitido su autoridad y poder de convencimiento durante 25 siglos de historia intelectual. [...] Uno observa algo paradójico en una decisión [escisión entre la filosofía y retórica] que afecta al pensamiento de manera tan tajante y que, sin embargo, pretende hacerse desde la argumentación y no desde la fuerza de las palabras.”

⁶²³ Mauricio Swadesh, *op. cit.*, pp. 33-34.

⁶²⁴ *Op. cit.*, p. 35.

conmutar su posición con otras formas aislables y no puede ser interrumpida por otras formas aislables.⁶²⁵

Wolf por otra parte, confirma de alguna manera lo que ya había señalado antes Swadesh sobre las formas verbales⁶²⁶ y al abordar el estudio de “El verbo tarasco” dice:

El verbo phorépecha –como construcción a nivel de palabra- evidencia formas de muy alta complejidad. Entre los varios subtipos de palabras verbales, hay uno que puede contener hasta más de diez sufijos después del tema verbal (el cual puede ser complejo también, ya que puede contener hasta dos sufijos temáticos después de la raíz).⁶²⁷

Entre los distintos tipos de lexemas de la lengua phorhé, el verbo es el que tiene mayor cantidad de posibilidades de sufijación. Entre las categorías gramaticales que pueden señalarse mediante sufijos verbales, hay tres que presentan una gran complejidad por las múltiples interrelaciones que se manifiestan, tanto entre sí como con otras categorías gramaticales existentes en tarasco. Se trata del causativo, del transitivo y del locativo.⁶²⁸

Foster,⁶²⁹ Friedrich,⁶³⁰ Monzón,⁶³¹ F. Nava y otros más, se han ocupado también del estudio de la lengua.

2. Elementos sintácticos

La congruencia y la concordancia⁶³²

La lengua de Michoacán tiene sus propias características, entre ellas la manera de usar la concordancia. Quizá, desde este aspecto, habría que hablar más bien de la congruencia, o si se quiere otra denominación, de la concordancia lógica, más que de la gramatical. A simple vista estaríamos pues, ante una discordancia formal, como elemento de la sintaxis y no tanto de la concordancia gramatical. Cabe entonces plantear varias preguntas: ¿en esta lengua tiene más relevancia la congruencia como concordancia?, ¿ocupa la congruencia el lugar de la concordancia?, ¿es, por consiguiente, la norma de la expresión?

⁶²⁵ Paul de Wolf, *Seis Estudios lingüísticos sobre la lengua phorhé*, México, El Colegio de Michoacán - Gobierno del Estado de Michoacán, 1989, pp. 13-14.

⁶²⁶ Paul de Wolf coincide con lo que dice Swadesh, *op. cit.*, pp. 33-34.

⁶²⁷ Paul de Wolf, *op. cit.*, p. 48.

⁶²⁸ *Op. cit.*, p. 111.

⁶²⁹ Mary LeCron Foster, *The Tarascan Language*, University of California Publications in Linguistics 56, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, U.S.A., 1969.

⁶³⁰ Paul Friedrich, *The tarascan Suffixes of Locative Space: meaning and Morfotactics*, Indiana University, Bloomington Mouton & Co., The Hague, The Netherlands, 1971.

⁶³¹ Cristina Monzón, *Introducción a la lengua y cultura tarascas*, Universitat de València. Departamento de Teoria dels Llenguatges, 1997.

⁶³² Helena Beristáin, *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Editorial Porrúa, 1997, p. 105, define la concordancia como la “Relación sintáctica marcada por desinencias correspondiente a la misma categoría. Tal correspondencia se da entre palabras variables como: sujeto y predicado, núcleo y modificadores. Hay concordancia de modo, tiempo, número, persona, género y caso”.

En este contexto, si quisiéramos utilizar los conceptos de “concordancia” y “discordancia”, diríamos que la discordancia en la formación de las oraciones y expresiones sería la norma general y no una excepción. Por consiguiente, no sería optativo el uso, a manera de una licencia gramatical que pudiera usar el escritor o locuente para lograr una expresión impactante ante el lector o escucha, sino una obligación. En este contexto la congruencia ocupa el lugar de la concordancia y ésta quedaría, si no eliminada completamente, sí, en lugar secundario.

Gilberti estaba cierto de esta característica y cuando habla del plural y singular de los pronombres –activos y pasivos– y a propósito de la concordancia entre ellos, hace una amplia explicación. Advierte muy claramente que hay que evitar absurdos entre plurales y singulares, particularmente cuando el agente es plural, no así el paciente, pues en estos casos, a pesar del singular se debe usar el plural, lo que viene a ser formalmente una discordancia. Dice al respecto:

Nota secundamente para saber gouernar estas personas de plural a singular, que no se an de tomar para juntarse indiferentemente como estan en la primera, regla porque **en esta lengua ay vna notable exception particular que no la ay en latina, ni romance castellano, ni aun en la Mexicana que si la obra va de plural a singular, no toman el singular paciente para juntar al plural agente.** Exemplo. Nosotros a ti, nosotros, agente somos *Hucha*. ¶ Tu que eres paciente, eres *quini*; pues para decir nosotros te enseñamos, no dicen. *Huchaquini*, porque **en esta lengua sería absurdo.** Pero por virtud del plural agente vsan tambien del plural pacienet [sic] en lugar de singular paciente, y dicen. *Huchaxsini hurendahaca thunxsini*: porque el plural paciente de segundas personas es, *xsini*: como parece en la regla. Y así. *Thsimixsini pampzchati thunxsini*. Etc.⁶³³

Gilberti analiza también en el *Arte* el cambio que ocurre en los pronombres –sujetos– si se anteponen o posponen al verbo.

Segunda regla. Nota que para declaracion destos pronombres agentes y pacientes, son necessarias dos reglas generales. La vna de los pacientes. La otra de los agentes y con sus exemplos para mas declaración dellos. ¶ Quanto alo primero nota, que los pronombres agentes que alli estan duplicados se vsan en esta manera. En el primero no ay dificultad, sino que se puede anteponer y posponer al verbo como diciendo. *Hipampzpehaca*, o *pampzpehaca hi*, que es, yo amo. ¶ El segundo pronombre *thure*, se puede diuidir, porque si antecede al verbo, dicen. *Thure pampzpehaca*. Pero si se pospone, no diran mas de *pampzpehacare*, y no ay necesidad del, *thu*, tampoco ay dificultad en el. 3. pronombre Yma, vel, ynde.⁶³⁴

Asimismo, nos ofrece en el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, este texto:

Ca maroxtu tzimandarequa *am/baquecha* cez *amengauati*, *hichaquix* amiriras *varica*, no thauacurita huca/rin, ca *nocaxyandero vpi* thauacurita, *caxyaru hihcom vtí* penitencia: arucuri/qua yxu echerendo, ca arucuriqua hini

⁶³³ Maturino Gilberti, *Arte*, pp. 147-148.

⁶³⁴ *Op. cit.*, p. 139 y ss.

Purgatorio, *himboquixtu niyataka*, yun/tziman vehcondehperata vqua, *himbox/chuhtu cezmento amengaua*.⁶³⁵

Y como segunda cuestión [te diré que]: los buenos serán bien tratados, aquellos que murieron en paz sin estar en pecado, y que no cometieron pecado, o bien, porque hicieron penitencia, algunos aquí en la tierra y otros allá en el Purgatorio, y porque también practicaron los siete sacramentos, por eso serán bien tratados.

Comparando los sujetos con los verbos correspondientes que el autor utiliza en el texto, los primeros son plurales mientras que los segundos contrastan por ser singulares, según se aprecia en el siguiente cuadro.

Sujetos (nombres y pronombres) en plural	Verbos en tercera persona de singular
Ambaquecha [los buenos]	Amengauati [serán tratados bien]
Hihchaquix [los que]	varica [murió]
Nocaxyandero [quienes no]	vpi [hizo]
caxyaru hihcom [y ellos]	vti [ha hecho]
himboquixtu	niyataka [ha practicado]
himboxchuhtu [porque ellos]	amengaua [serán tratados bien]

De la comparación se advierte que no existe concordancia gramatical entre el sujeto y el verbo, dado que el sujeto es plural y el verbo singular, sin embargo, el singular da sentido al plural por el contexto y la oración se entiende correctamente. Hay congruencia lógica puesto que se obtiene el resultado que se pretende. Es muy probable que la falta de correspondencia entre el verbo y el sujeto en cuanto al número, se prefiera por razones de buena sonoridad ya que resulta molesto al oído la presencia de dos plurales –sujeto y verbo– que producen cacofonía al juntarse. El autor con la fórmula –plural-singular– logra una buena expresión como si se tratara de una melodía con la sucesión de las oraciones que componen finalmente una unidad, según se percibe en el texto anterior que se ha tomado como ejemplo. Se produciría cacofonía si el autor dijera: *hichchaquix varicax*, sujeto y verbo plurales, pero Gilberti dice: *hichchaquix* (sujeto en plural) *varica* (verbo en singular), pero también usa *ambaquecha* (sujeto colectivo) con el verbo *amengauati* (tercera persona del singular), posiblemente por las razones expresadas, o porque toma la experiencia de los hablantes, como la última regla del bien decir. Advierte desde la introducción al *Arte* “de ciertos modos de hablar: los cuales no tienen cierta regla, mas de ser el phrasis de hablar entre ellos.”⁶³⁶

Habrá que advertir también sobre este texto su particularidad, aparentemente es sencillo, claro, contrastante y breve, sin embargo, de eso nada tiene. De aquí inferimos que el estilo de Gilberti es complejo y que requiere de

⁶³⁵ *Dialogo*, fol. 17r, 2, 94-102.

⁶³⁶ Maturino Gilberti, *Arte*, p. 10.

mucha atención porque constantemente está induciendo al discípulo al uso de su intuición. Lo cual deviene en que buena parte de las expresiones requieren de una buena dosis de intuición para seguir el texto y adentrarse en la expresión, más que atender, por consiguiente, al aspecto formal de las reglas gramaticales. “Cualquier regla general sólo puede tener una validez relativa”, ha dicho Swadesh,⁶³⁷ refiriéndose a las raíces generales de las palabras, que también tiene alcance en nuestro caso.

Nuestro autor, por otra parte, arma su texto con una oración que hace las veces de introducción para las otras oraciones que siguen, y dice: *ambaquecha cez amengauati*, los buenos serán bien habidos.

En las restantes oraciones el autor hace una calificación de conductas por contraste u oposición utilizando dos elementos. En los mismos elementos también los verbos se contrastan:

Primer elemento	Segundo elemento
1.- hihchaquix amiriras <i>varica</i> , [los que <i>murieron</i> en paz].	1.- no thauacurita <i>hucarin</i> , [sin <i>tener</i> pecado].
2.- ca nocaxyandero <i>vpi</i> thauacurita [¿y si <i>cometieron</i> algún pecado?]	2.- caxyaru hihcom <i>vti</i> penitencia yxu echerendo, ca hini Purgatorio, [ellos <i>hicieron</i> penitencia tanto aquí en la tierra como allá en el purgatorio].
3.- himboquixtu <i>niyataca</i> , yuntziman vehcondehperata vqua [y porque <i>practicaron</i> los siete sacramentos].	3.- himboxchuhtu cezmento <i>amengaua</i> , [por eso <i>serán</i> bien habidos].
Varica [murieron]	No hucarin [sin tener]
Vpi [forma interrogativa, hicieron]	Vti [forma afirmativa, hicieron]
Niyataca [practicaron]	Amengaua [serán recompensados]

Los verbos se contrastan pero llama la atención particularmente el uso del *vpi* y *vti*, ambos en tiempo pasado, colocados en forma paralela y simultáneamente. Cabe preguntar: ¿es para lograr un doble contraste? Por otra parte, ¿por qué usar una forma interrogativa en el caso de *vpi* cuando al parecer no habría necesidad de ello, y a continuación una afirmación con el *uti*, como respuesta?

⁶³⁷ Mauricio Swadesh, *op. cit.* p. 35

Una posible explicación sería que, por una parte, el escritor –emisor– hace uso de su plena libertad para construir discrecionalmente las expresiones, y, por otra parte, los interlocutores –maestro y discípulo– tienen pleno dominio de la lengua, de tal manera que ambos se enlazan por una activa operación de la intuición, con la que particularmente el oyente –receptor– logra ubicar cualquier giro que pareciera no encajar en el discurso o expresión del locutor. La intención del emisor y la capacidad del receptor eliminan por la intuición cualquier distanciamiento en la comprensión que pudiera presentarse en el desarrollo del discurso por el uso de modelos textuales que parecieran apartarse de la forma común de hablar.

Quizá el valor de la expresión estriba en el impacto que el emisor provoca en el receptor creando una fórmula que resulta bella y agradable. Entre lo subjetivo y lo objetivo habría que hacer un estudio, pero esto sería otro problema.

Otra probable explicación sería que se trata de un caso en el cual el escritor aplica aquella cualidad de la lengua que permite hacer una afirmación mediante una interrogación, como veremos más adelante.

Del texto anterior se infiere pues, que si el sujeto plural se antepone al verbo hace que éste sea singular, mientras que en caso contrario, sería plural.⁶³⁸ Hay sin embargo, con esta fórmula, una congruencia en el sentido, aunque no una concordancia gramatical, como ya se ha expresado, por el carácter de la lengua.

Otro ejemplo tomado del *Dialogo* es el siguiente:

Hiniqui haca tuhcheueti/ chuperi maruuati: hynichuhtu haua tuh/ cheueti mintzita.⁶³⁹ Donde está tu tesoro ahí estará también tu corazón

El verbo *haua*, primera persona que hace la función de tercera persona de singular, enfatiza la sentencia pero modifica la concordancia, pues debería ser *hauati* gramaticalmente.

Cuando Gilberti aborda en el *Arte*, como sutilezas de la lengua, los nombres sustantivos de los seres vivos irracionales, advierte cómo se ha de usar el número (singular o plural). Se puede inferir de su advertencia que la concordancia en cuanto al número no es aplicable en esos casos. Dice en efecto:

Puquiechax ansti ma cauallo, los leones comieron, o han comido vn cauallo. Mas para dezir que los leones comieron dos o tres cauallos señalando el numero delos cauallos o de otras cosas no se dira. **Ahanstix** tzimani **caualloechani** tanimu **caualloechani**, mas dira assi. **Ahpenschax ahuansti** tziman **cauallo**, tanumu, thamu, temben, macatari **cauallo**. Ni tampoco diran. Hi **xuratengariecha** eranguhuaxaca, para dezir, estoy guardando las ouejas o

⁶³⁸ Maturino Gilberti, *Arte*, p. 141. “El .3. pronombre agente plural es *Thsimix* si se antepone al verbo dicen, *Thsimix pampzpehati*, pero si se posponen dicen. *Pamprzehatix*, aquellos aman, porque la .x. solamente es el plural. Y esto quanto a los pronombres agentes.”

⁶³⁹ *Dialogo*, fol. 16v, 2, 68-69.

cosas semejantes. Mas dezir se ha. *Hixuratengari* eranguhua xaca, vel. Eranguhuaxamahaca.⁶⁴⁰

La estructura del primer ejemplo es: *Ahpenschax* [los felinos], plural. *Ahuansti* [comieron] *Tziman cauallo* [dos caballo], singular

Segundo ejemplo: *Xuratengari* [la oveja], singular. *Eranguhuaxaca* [las estoy cuidando] plural. Parece que el singular se toma como colectivo y el verbo se pluraliza.

Advertimos, desde luego, que el presente trabajo no tiene la finalidad de elaborar una teoría de la congruencia en la lengua de Michoacán que mucha falta hace, ni tampoco agotar todos los ejemplos relativos a la congruencia que puedan existir en el *Dialogo*. Solamente se ha querido señalar la particularidad de la lengua en este aspecto, que Gilberti ya había advertido cuando dice:

en esta lengua ay vna notable exception particular que no la ay en latina, ni romance castellano, ni aun en la Mexicana que si la obra va de plural a singular, no toman el singular paciente para juntar al plural agente.⁶⁴¹

Morfología sintáctica. El verbo

Quizá entre lo sobresaliente de la sintaxis de la lengua de Michoacán sea la colocación del verbo en la oración que generalmente va hasta el final, a nuestro parecer muy bien aprovechado por Gilberti para dar viveza a la expresión. Tal como se puede apreciar en el texto que a continuación ofrecemos. En él, los verbos colocados al final de cada oración se aprecian fácilmente porque los hemos marcado con letra cursiva y a la vez hemos separado las oraciones, dando otro formato distinto al del original que es corrido, sin alterar el sentido, desde luego. El autor altera la forma, de cuando en cuando, cambiando de lugar al verbo. El hipérbaton es quizá el recurso utilizado para romper la monotonía y para dar contraste a la expresión.

Ejemplo [Los falsos profetas]

[1] CA menthu vuache, hapihtix maro *va/pavapas yrecan*,
maro terupeti ha/cachucha xristianoecha, ca maro no hacah/cucha,
hihchaquix am *hurendahpen pi/quarehanga*,
hihchaquix sancto Euange/lio himbo aringahanga cuaremecha pro/phetaecha
aringan.

[2] Ca hihcha no çan *han/domucurahquarehandi*,
yquix hihcha xristi/anoecha *hurendahpehanga* sancta hacah/cuqua. [hipérbaton]
Ysingua ma tata Clerico: *exeparin*
ysquix no vingaretahpehaca *am arihpen*,
ysqui che vandaqua *hapingaca*,

⁶⁴⁰ Maturino Gilberti, *Arte*, pp. 83-84.

⁶⁴¹ *Op. cit.*, pp. 147-148.

himbo vndati arihuan yamento purepechan ys *arihuan*.

[3] Hengua himboqui cuhche no vingaretahpesirahaca am *arihpen*:
hymboqui che vandaqua *hapingasca*,
himbo no *ve/cahaca*
vandaqua himbo *arihuacuecan*,
mimtzin no cez *mayocutspenstauaca*,
ca ha/rasti ysquini vqua hymbo *xaratauaca*,
huuahē chuhcari *ahlanan*,
cahtsi menih/co ys *yorutaua*,
cahtsi xas *tixaretaua*,
ca cuhche hima *ynchahpetsperaua* mario,
ymaqui nomento çan handomucurahquare/haca *vandan*,
ca nexama hindequi no *cu/riuaca*,
hindechuhca *pandamengamaua*
hingui *hurendahpen xamahaca*: hacahcu/qua thsirimequa. [hipérbaton]

[4] Ca himahcanx purepecha ys curahchati nahxan *tzipequareti*,
ca ca/uquanihco *ahtangati* chuhcari, [hipérbaton]
ca vnda/ti *tixaretangan*.

[5] Ca himahcan hinde ta/ta Clerico *erahpatin*
ysqui hecahtsiqua/ren nururarahaca *curin*,
cauquan *xachah/cuhtzipihti*
hyndequi tziherahpehanga am *hurendahpen piquaren*,
ca *vndati a/rin*,
ahu yxu *ynchahpetsperan*,
nexama hin/dequi no *curiuaca*:
hindechuhca *hacah/cumengaua*
hingui hurendahpen *xama/haca*.

[6] Himahcan hinde carape, *vndati thu/runurin*
no *heyā niran*,
ariparin hin tata clerigon, [hipérbaton]
nichundetihquithu,
himboquire thu vndasca himin *nicuecan*.

[7] Himahcan hinde tata clerico *hurahcuti*,
ca vndati huntzingerin terupeti *hacahcuparin*:
no *thzeuazquareparin*,
ysqui sancta hacah/cuqua himbo no *curiuaca*,
ysqui *ayauats/peca* hindequihtsin hapinga, [hipérbaton]
ys cauquan *pumbapemati*,
ca vanacurinihco chuh/piri *arurecuriti*,
ca hima *angaquahpeya/ti*:
ca nonani çan curirin *vensti*,
ca himah/canx yamento purepecha *tzipequareti*:
hih/chaqui christianoepihca: nahxan *xupan/garipanrinx*.

[8] Ca hinde tata clerico *vens/tin*
vndati aran hin cuuarehperin, [hipérbaton]
 ca hin/de vndati no heyaquaren *yquiretzen*:
 ys vingapetaro *pacarehpangati*,
 ca cauquan chuhipiri *pamaremati*:
 ca *vtati curucuru/aquaren*,
 ca xas curuhcuruhpas *yerora/monguati*,
 ca *vndati yhuarequaren*,
 ca ca/uquan tzacapu himbo *yeroxangapati ah/chungan*:
 ca himahcanx nahxan *curatze/ti*
 hingui hinde *hurendahuahanga* no ha/cahcuchan. [hipérbaton]
 Era yseti vuache, hinguire *curahquarexarahaca*,
 ys tepari *huriaten/chaquaesti* sancta hacahcuqua, [hipérbaton]
 himboqui vapore tziriraxequan has *vngahaca yn/den himbo*, [hipérbaton]
 hihchaqui terupeti *hacahcu/haca no thzenariparin*.⁶⁴²

[1] Hace tiempo, hijo, en un lugar vivían personas de diversas nacionalidades, unos, creyentes, verdaderos cristianos. Otros, no creyentes, quienes enseñaban la falsa doctrina a los que el Santo Evangelio llama falsos profetas.

[2] Ellos no dejaban de molestar a los cristianos cuando éstos enseñaban la santa fe.

Un sacerdote secular viendo que no convenía reñir porque apreciaban mucho la doctrina convocó a la gente y le dijo:

[3] ¡Bien, señores! porque no nos atrevemos a reñir, porque apreciamos mucho la palabra no reñiremos con la palabra para no responder mal, pero mostraré la verdad con una obra.

Traigan y amontonen leña, hagan una pila muy alta y luego le prenden fuego, entonces, yo, y el que tanto molesta, nos introduciremos en la hoguera, uno por uno, y tendrá razón quien no se queme, pues él enseña la verdadera fe.

[4] La multitud escuchando aquello, se alegró sobremanera, e inmediatamente juntó mucha leña y le prendió fuego.

⁶⁴² *Dialogo*, fol. 19r. Hemos separado las oraciones con el fin de mostrar la colocación de los verbos al final de cada una de ellas. La puntuación fijada por el autor se respeta, en cambio, en la traducción al español se adapta la puntuación.

[5] Cuando el sacerdote vio
que el fuego estaba en su plenitud,
el otro que se sentía fuerte enseñando
se echó al suelo,
y el sacerdote le decía:
ven aquí, introduzcámonos,
y quien no se queme,
a él le creerán lo que enseña.

[6] Entonces el falsario se arrancó
no queriendo introducirse
diciéndole al sacerdote:
Vé, tú, solo, porque tu has querido meterte.

[7] El sacerdote lo dejó
y se persigó, sin dudar, creyendo de verdad
que por la santa fe no arderá,
porque Nuestro Señor así lo ha prometido.
De inmediato se introdujo.
Y por servirle, en las llamas se envolvió.
En medio de ellas paróse.
Y sin ninguna quemadura se salió.
Entonces, toda la multitud se alegró.
Los que eran cristianos más se congratularon.

[8] El sacerdote una vez fuera
dijo al falso profeta que se introdujera,
y él no queriendo, se acuclilló.
No obstante, por la fuerza lo lanzaron,
e inmediatamente el fuego lo abrazó,
y comenzó a chamuscarse,
y así chamuscado se salió,
lanzándose a la fuga,
aún así, a pedradas lo ahuyentaron.
Después de aquello, ¡Cuánto se avergonzaron
los no creyentes a quienes enseñaba!
Comprende, hijo, lo que estás pidiendo.
Que la santa fe es muy provechosa,
porque con ella harán cosas maravillosas
los que de verdad, sin dudar, crean.

3.- Particularidades léxicas

a) ¿Expresiones poéticas o paradigmáticas?

En el *Dialogo* encontramos vocablos que expresan con amplitud las ideas, como las que señalamos, a guisa de ejemplos.

Juriatenchaqua. Según los diccionarios antiguos significa: provecho, provechoso. En cambio, los actuales p'urhéhablantes utilizan este vocablo para expresar el tiempo, refiriéndose a una fracción del día: "a la hora del ocaso", "el ocaso". Por el contexto se puede inferir que Gilberti utiliza esta palabra como una figura metafórica para dar a entender que al final del día, cuando se meditan los acontecimientos ocurridos durante su transcurso, se llega a la conclusión de que el día, en cuanto tal, ya fue de provecho. Pero también cabe otra hipótesis, el vocablo se usa con su sentido real. Es decir, el sol penetra con su calor. En este sentido el calor es un beneficio para los seres vivos, porque les da fortaleza.

Igual como el sol, la fe cristiana también es provechosa porque es sostén y fortaleza de los creyentes. Si un ser vivo no obtiene el beneficio del sol, es frágil y endeble, de igual manera la persona que no tiene fe será frágil e indefensa.

Hatitero sancta hacahcuquae/ueri *huriatenchaqua*, ca hindeesti anima/eueri tzihuerahperaqua [...] ⁶⁴³

Con mayor razón, el provecho de la santa fe es la fortaleza del alma.

Hyndequihtsin hapinga: Gilberti utiliza esta otra expresión para nombrar, unas veces, a Jesucristo, otras, para invocar a Dios, y también como sinónimo de Nuestro Señor. Su significado literal sería: el que nos sostiene. Podría ser una antigua expresión religiosa reconocida entre los p'urhépecha para designar a un ser supremo protector o a su representante. ⁶⁴⁴ La *Relación de Michoacán* usa la expresión: "el que nos tiene en cargo", dando a entender que es el sostén y el que da todo. Jesucristo en el contexto católico es el Hijo de Dios, Ser supremo, sostén del cristiano, el que protege y salva. "El que nos tiene en cargo".

b) Expresiones ceremoniales y de cortesía

En el *Dialogo* encontramos también vocablos y expresiones que pudiéramos calificar como ceremoniales, que además, denotan niveles de grado. Entre el maestro y su discípulo hay una diferencia de superior a inferior, reflejada en el habla.

El discípulo cuando dialoga con su maestro utiliza expresiones que muestran una forma particular de conducirse con él. Suplicante, humilde y reverente le pide muchas veces que profundice sobre el conocimiento de la doctrina que le ha explicado anteriormente, para lo cual unas veces usa el vocablo *hynguingateni*, otras, *arirechundeni*, y también la expresión *çanden cuiripen*, u otra semejante. A modo de ejemplo exponemos unos pequeños textos donde van insertados:

Acha arindenisca, *hynguingateni* curahquarexarahanga. Señor, me has enseñado lo que humildemente te pedía.

Ca *çanden cuiripen* hurendan acha. Por favor, señor, enséñame.

En correspondencia con el modo reverencial, el maestro también usa fórmulas semejantes, como la siguiente:

⁶⁴³ *Dialogo*, fol. 19r, 2, 94-102.

⁶⁴⁴ El *DG* registra la palabra: **Vingacuririecha** y la traduce por: los ocultos y protectores dioses.

Ariuacaquini *hinguirengate* hurencuecan xarahaca. Te enseñaré lo que humildemente deseas aprender.

Vuache, nahquinangua cez arihniua *hinguirengate* curahquarexarahaca. Hijo, te diré bien lo que pides suplicante.⁶⁴⁵

Estos ejemplos y otros semejantes se multiplican en la obra que estamos analizando. *Hynguigateni* aparece en el siguiente texto:

HUrenguareri. A hengua acha arin/denisca, *hynguigateni* curahqua/rexarahanga, ca thsiris yseti ysquire arasirahaca, caxama xa/nihco himbo *huriatenchaqua/esqui* sancta hacahcuqua?

Hurendahperi. No/amu vuache, hatitero sancta hacahcuquae/ueri *huriatenchaqua*, ca hindeesti anima/eueri tzihuerahperaqua [...]⁶⁴⁶

Discípulo. Bien, señor, me has dicho lo que yo preguntaba [humildemente] y es verdad lo que has expresado, pero, ¿acaso es todo el provecho que da la santa fe?

Maestro. No, hijo, la santa fe da otro provecho, como es la fortaleza del alma...

El discípulo también usa la expresión *çanden cuiripen* como se aprecia a continuación.

Hurenguareri... ca *çanden cuiripen* hurendan acha, hini vandatzequareta hingui himbo curahquarengahaca.

Hurendahperi. Vuache, ariuacaquini *hinguirengate* huren/cuecan xarahaca vandatzequarequa,⁶⁴⁷

Discípulo. Señor, por favor enséñame la oración con la que se ha de pedir.

Maestro. Hijo, te diré la oración que [humildemente] quieres aprender.

En otra petición el discípulo dice:

Çanden cuiripen ambongastan acha, mandan cutumuqua,⁶⁴⁸
Por favor, señor, hónrame, enséñame cada palabra.

c) Afirmaciones en forma negativa

Vuache, *no nengui/ni* cez acheuati, *yqui* no handiyohco acha dios.⁶⁴⁹
Hijo, *nadie* más te escuchará bien, *sino* solo Dios. /

⁶⁴⁵ *Dialogo*, fol. 137v.

⁶⁴⁶ *Op. cit.*, fol. 19r, 2, 94-102.

⁶⁴⁷ *Op. cit.*, fol. 22r, 2, 64-75.

⁶⁴⁸ *Op. cit.*, fol. 22v 1, 1-2.

⁶⁴⁹ *Op. cit.*, fol. 22r, 1, 43-45.

La forma negativa en una oración tiene mayor impacto expresivo en p'urhépecha que si fuera afirmativa. Si vertimos de negativa a afirmativa la oración quedará: *Vuache, handiyhohco acha dios cez acheuati*. Hijo, sólo Dios te escuchará bien. Este cambio no da el mismo vigor expresivo como tiene la negativa en aquella lengua.

Hace cincuenta años aproximadamente, en *Urínguitiro*, pueblo perteneciente a la comunidad indígena de Pamatácuaro, municipio de Los Reyes, Michoacán, aún era común el uso de la negación como afirmación. Cuando una persona pedía permiso para entrar a una casa, lo hacía mediante esta fórmula: *ch'ari sésiku jimbó*, es decir, con su permiso. La respuesta era la siguiente: *ch'ari no kaxúmbikua jimbó inchá*. Literalmente se traduce: pasa, por tu mal comportamiento. Si se tomara tal cual es el significado real, la respuesta sería una insolencia. En cambio, dentro del contexto del uso normal de la lengua, la fórmula representa una cortesía: pasa, eres aceptado, o bien, pasen ustedes, son bienvenidos.⁶⁵⁰ Se da a entender lo contrario de lo que se dice, una ironía.

d) Afirmaciones en forma negativa interrogativa

Ca hendi vuache, *ca no ambando ychaxuri* hingui cuhche him/bo arisrahaca tata arin.⁶⁵¹

Y bien, hijo, ¿*acaso no es correcto* por lo que le decimos Padre? [Es correcto decirle padre]

Ca aquatero dios, andi cuhche *no ariua* tata arin, hindequi tepari sancto/equa himbo cez hucahpehaca.⁶⁵²

Con mayor razón a Dios, ¿por qué no le diremos Padre, quien nos gobierna con gran santidad? [Con mayor razón habremos de decirle Padre a Dios porque nos gobierna con gran santidad]

Ca hendi vuache, *ca cuhche no yn hymbo xari/haqui* diosen tata arini, hymboquihtsini tepari sanctoequa hymbo hucaca.⁶⁵³

Y bien, hijo, ¿*no por esto le decimos Padre* a Dios, porque nos gobierna con gran santidad? [Con justa razón le decimos Padre a Dios porque nos gobierna con gran santidad]

e) Negaciones en forma interrogativa

Fray Jerónimo de Alcalá advierte en el Prólogo de la *Relación de Michoacán* que en el discurso p'urhépecha una negación se puede expresar a través de una de interrogación. Dice al respecto:

⁶⁵⁰ Información verbal proporcionada en el año 2004 por el señor Luis Márquez Ramírez, de Pamatácuaro, Mich.

⁶⁵¹ *Dialogo*, fol. 22v, 2, 76-78.

⁶⁵² *Op. cit.*, fol. 22v, 2, 99-101.

⁶⁵³ *Op. cit.*, fol. 23r, 1, 7-10.

Lo que aviso más a los lectores, que usen los interrogantes que lleva en esta escritura y relación y se hagan a la manera de hablar desta gente si quieren entender su manera de decir, porque la mayor parte hablan por interrogantes en lo que hablan por negación.⁶⁵⁴

f) Interrogaciones que denotan afirmaciones

El *Dialogo* describe los sucesos que ocurrirán en el tiempo cuando se aproxime el fin del mundo. Entonces, vendrá el Anticristo y se hará pasar como el verdadero Cristo a cuya falsedad se enfrentarán los profetas Elías y Enoc, quienes lo increparán una y otra vez, hasta avergonzarlo. El texto ofrece un contenido que permite dividirlo en tres partes. Corresponde a la primera, lo que a nuestro parecer viene a ser la introducción, que es un pequeño párrafo. La segunda, es la parte medular y está integrada por una serie de oraciones afirmativas construidas en forma interrogativa que se concatenan por un conjunto de increpaciones. La tercera parte viene a ser el epílogo porque cierra el texto. Hemos enumerado cada oración marcando con negrita los números que corresponden a las oraciones afirmativas formalmente, las restantes interrogativas, en su sentido también son afirmativas.

Ca honorinx Jerusalen prophe/taecha, vndauatix xucani antixriston cama/pequaromiento, yamento hangarin yre/checha: ca achaecha: ca purepecha ys ari/parinx.

Y llegando a Jerusalén los profetas [Elías y Enoc], increparán al Anticristo en la plaza pública en presencia de reyes y señores y también del pueblo, diciéndole de esta manera:

[Afirmación en forma interrogativa y simple afirmación]	[Traducción: en forma afirmativa e <i>interrogativa</i>]
[1] Thu yquimenga anticristo, andire christo eraquarehaqui? [2] dios vuahpa ari/rahquareparini,	Tu, malvado Anticristo, aparentas ser el Cristo, haciéndote llamar hijo de Dios, <i>¿Por qué, tú, malvado Anticristo, finges ser Cristo, haciéndote llamar hijo de Dios?</i>
[3] care no am exengati vuah/pae?	Hijo del malvado, <i>¿Acaso no eres hijo del malvado?</i>
[4] care no çangan vcatae?	Eres criatura, <i>¿Acaso no has sido creado?</i>
[5] care no thsi/ris Babilonia peuanga?	Eres nacido de Babilonia, <i>¿Acaso no has sido parido en Babilonia?</i>
[6] thure diablo v/uahpaeca?	Eres hijo del diablo. <i>¿Eres hijo del diablo?</i> [ironía]
[7] caxsinthu diabloecha cuiripe/rati,	te han alimentado los diablos
[8] andire esquaretspenstahaqui thu sanc/to eraquareparini?	Aún así te presentas como si fueras santo,

⁶⁵⁴ Jerónimo de Alcalá, *RM*, p. 330.

	<i>¿Por qué a la vista te haces pasar por santo?</i>
[9] care no sipatin hecah/tsiquaren an camangarinstahaqui?	En lo oculto has ofendido demasiado, <i>¿Acaso no has ofendido demasiado en secreto?</i>
[10] thure cuecetyeca, carehtu tzimoro ahpehaca	Eres homosexual y contra natura pecas,
[11] care men himahcan sancto eraquareha/qui?	Aún así te haces pasar por santo, <i>¿Acaso aún así te consideras santo?</i>
[12] thuquire no miucata an camangarins/tahaca sipatin,	tú que sin medida has ofendido en silencio,
[13] thure sipatin thares vandatzequa/rehaca diablon casireparini,	tu en lo oculto has adorado a los ídolos honrando al diablo,
[14] ca andire men hurenguangariqua himbo hamahaqui pu/repechan andangaricuhuarini?	Con engaños te acercas a la gente. <i>¿Por qué procuras con engaños acercarte a la gente?</i>
[15] thure va/poro hizcahaca tuhcheueti camangarinsqua.	En todas partes ocultas tu pecado.
[16] Ca yquire thsiris dios vuahpaeca: arih/tsinchunde hingui cuhche vandangueua/haca: hinguixtu thsimi vandangueuaha/ca,	Y si en verdad eres hijo de Dios, dinos lo que pensaremos y dinos lo que otros pensarán.
[17] ca yquirehtu thsiris dios vuahpaeca, achundehtu hurimbeti vandani,	De igual manera, si en verdad eres hijo de Dios, habla con la verdad,
[18] nanire/xama haua pauan xahcanequa.	Mañana habrás desaparecido <i>¿Dónde estarás mañana sin hacer nada?</i>

Las oraciones interrogativas las hemos traducido al español en doble forma: afirmativa, para mostrar la particularidad del texto, e interrogativa, para mostrar la morfología de la oración en la construcción propia de la lengua p'urhépecha.

Es de reconocer el mérito del escritor en la construcción peculiar del texto al cual le dota un ritmo que marca la sucesión de las oraciones. Se combinan las interrogativas con las afirmativas, pero éstas interrumpen la secuencia de las interrogativas porque se intercalan periódicamente, logrando con ella un efecto de contraste. Con el conjunto de todas las oraciones se obtiene una buena armonía.

Morfológica y formalmente unas oraciones son interrogativas y otras afirmativas. En cuanto al sentido, todas son afirmativas. De la combinación resulta la estructura siguiente:

Interrogativas	Afirmativas
1	2
3, 4, 5 y 6	7
8 y 9	10
11	12 y 13
14	15
	16 y 17
18	
Total 10	Total 8

No podemos afirmar, viendo los resultados numéricos, que la combinación fue premeditada, tampoco lo contrario, que fue producto de la casualidad. Sea lo que sea, el texto es interesante, en el cual podemos constatar también de nueva cuenta que el uso de los verbos al final de la oración es una característica sintáctica de la lengua, como ya quedó señalado anteriormente.

La inclusión de las oraciones afirmativas no formuladas en forma interrogativa nos permite llegar –con esta base– a la conclusión de que todas las oraciones son afirmativas en su sentido.

El tema del enfrentamiento de los profetas con el Anticristo continúa en el texto pero con la tonalidad de mera narración, ya que si se compara con lo anterior, dista mucho de ser emotiva. Esta parte sería el epílogo que concluye en estos términos:

Ys ari/parinx vapore curatzeta tzinangascaha/uati, ca vndauatix men vandahtsicuhuaní purepechani ys arihuaparini, ysqui no thsi/rimesca hingui hinde hacahcutahpen pi/quarerahaca, ysquiru hinde thsirimesca hin/guihtsin acha Jesu Xristo hurendaca: ysqui hinde handiyohco thsirís dios vuahpae/ca, ysqui hinde antixristo vanambetahpen/xamahaca, ysx arihpeuati vuache, hingunx hecahtsiquaren ambongastahpeuati sanc/ta caracata.⁶⁵⁵

[Los profetas] habiéndole increpado de esa manera, se difundirá la vergüenza por todas partes, y entonces, comenzarán a predicar a la multitud diciéndole: no es verdad lo que ha pretendido hacer creer [el Anticristo], en cambio, sí es verdad lo que el Señor Jesucristo nos ha enseñado, y Él es el único Hijo de Dios. El Anticristo solamente anda trastornando. Hijo, de esa manera han de predicar y con la sagrada escritura han de iluminar ampliamente el entendimiento.

IV.- Ambómandarakua. Figuras literarias en el *Dialogo*

Mójtatandarakuá. Tropos.

Tzándajtsitáarakua. Figuras de pensamiento.

Ambándamóndarakua. Figuras de dicción.

Kéritamándarakua. Figuras patéticas.

⁶⁵⁵ *Dialogo*, fol. 206v, 1, 1-38.

En el *Dialogo* descubrimos algunas *ambómandárakua*, es decir, bellas formas de expresión. Consideramos que este vocablo sería de algún modo equivalente para expresar el concepto de las figuras literarias de la retórica tradicional europea. De manera enunciativa señalamos algunas, proponiendo los nombres que a nuestro parecer les corresponden en la lengua p'urhépecha. El orden de la presentación no corresponde a ninguna jerarquía ni a preferencia particular. Hablaremos en primer término de los tropos, luego propondremos algunas muestras de *tzándajtsitárakua*, (figuras de pensamiento), otras de *ambándamóndarakua* (figuras de dicción) y finalmente una de *k'uirípuújperakua* (prosopopeya o personificación).

1.- Entre las **mójtatándarakua** (tropos), tenemos la metáfora.

a) K'uaniéntsikua (nocatero [o] erapángárikua) La metáfora

De los tropos literarios la metáfora, *k'uaniéntsikua*, o *erapángárikua*, es la más socorrida por Gilberti. La usa constantemente en el *Dialogo* como medio de abstracción y también como recurso de comparación, aclaración o explicación de una idea. La imaginación del discípulo se aviva constantemente porque el maestro le va proporcionando imágenes por la vía metafórica y el ritmo de la explicación se desarrolla entre figuras que se suceden una a una, según el modo natural que los nativos acostumbraban conversar en el siglo XVI, y que aún hoy en día mantienen. Mediante esta figura y a la par con la similitud y el paralelo, el conocimiento de los conceptos doctrinales, tanto teológicos, morales y pastorales, como de cualquiera otra naturaleza, son transmitidos al educando para que los comprenda en el contexto de su propia lengua. La presencia de la metáfora en la lengua de Michoacán, muestra la universalidad de esta figura, presente también en lenguas indígenas, no sólo en aquellas que se han hablado en el continente europeo.

La metáfora pues, ha sido utilizada por diferentes culturas desde la antigüedad hasta nuestros días y la han descrito y definido con características que aún hoy en día se le atribuyen. Eva Samaniego Fernández⁶⁵⁶ hace un amplio estudio de esta figura analizándola desde diversas perspectivas y disciplinas. Busca las definiciones a partir de los diccionarios y enciclopedias, pasa luego por el campo de la retórica, desde Aristóteles hasta los recientes estudios realizados en la última década del siglo recién concluido; analiza las definiciones que proporcionan las disciplinas, tales como la lingüística, los estudios de traducción, la semántica y lo que se dice en las investigaciones más recientes. A pesar de que la autora hace un amplio estudio, sin embargo, no se aventura a dar una definición y concluye diciendo que:

Las definiciones más frecuentes se han basado en los conceptos de *similitud*, *anomalía*, *transferencia*, *identificación* y *cambio*, pero no son suficientes para abarcar todas las formas bajo las que se presenta la metáfora.⁶⁵⁷

⁶⁵⁶ Eva Samaniego Fernández, *La traducción de la metáfora*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e intercambio científico, Universidad de Valladolid, 1996.

⁶⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 46-47.

Los griegos: Sócrates, Aristóteles y Platón la ubicaban en el terreno de la Retórica y servía para ganar discusiones, razonar y convencer. Venía a ser un poderoso método de argumentación cuyo uso decoroso no representaba riesgo de alterar la verdad. Más tarde los escritores latinos: Cicerón, Horacio, Longino y Quintiliano mantuvieron la preocupación por el decoro en el uso. A lo largo de la Edad Media se le da un giro religioso a la figura y se privilegian aquellas metáforas que tienen carácter didáctico. Más tarde el racionalismo y el empirismo consideraron a la metáfora como un ornamento superfluo susceptible de sustitución. En el siglo XIX se reivindica el poder creador de esta figura y en el siglo XX se le ubica en los procesos cognitivos, de “cómo el oyente/lector/receptor es capaz de interpretar esta figura”.⁶⁵⁸

Si en América pretendiéramos ubicar a Gilberti entre los estudiosos de la metáfora, podría colocársele entre aquellos escritores que se pronunciaron por considerar la metáfora como parte de la Retórica pero al mismo tiempo como elemento didáctico y medio de conocimiento, útil a su propósito de dar a conocer la doctrina cristiana a los nativos de Michoacán. No sería casual que hiciera la distinción entre las figuras que denomina “similitud” y “figura” que intercala en el desarrollo de los temas para hacer comparaciones y paralelismos.

La figura metafórica es muy socorrida por nuestro autor en el *Dialogo* para ilustrar los conceptos doctrinales. Los casos se multiplican a lo largo de los tratados, ya la emplea desde las primeras explicaciones, como en el caso de la explicación del significado de *per signum crucis*. El ritual de *la señal de la cruz* se lleva con movimientos y palabras, cuya significación debe conocer bien el cristiano. Por eso el discípulo pregunta ¿por qué se inicia la invocación con el movimiento de la mano señalando la cabeza, y por qué se pronuncian las palabras: “en el nombre del Padre”? El maestro responde haciendo la comparación de la particular función que la cabeza tiene sobre el cuerpo humano. La cabeza está sobre el cuerpo y dirige sus movimientos, de igual manera Dios que encabeza a todo lo creado también lo dirige.

Cahtu men hymbos ehpuo/ vndangahati aringaparin. *In nomine patris*: minda hymbo, ysqui ehpu tahtsi/ cusca: ca yyanan hapoti manosquarequa,/ hynguicuhche hymbo manosquarepo/haca: hyhconchuhtum ys Dios tataem/ba tahtsicuriesti, ca hynde eueri cezequa/ hymbohco, vquareposti yamento cuera/uacata. Cahtu hynde eueri cezequa him/bohco haposti, qaningarins vuache, y/quire caruhchacungapiringa, nore cez/ manosquarepiringa. Ca yyare ehpu hu/ carin cez manosquarehaca, hymboqui/ ehpu hupitzeraca yamento axosquare/qua, hynguirehco vecahaca anchequare/cuecan vhacare?
Hyhconchuhtum ys, y/ qui no Dios tataemba eueri cezequae/piringa: nohtu ambeepirindi yamento ys/ quixan ambe cuerauacata, ca yyachuh/ tu ys dios tataemba eueri cezequa hym/ bohco haposti, yamento hyngui paraqua/reca: hymboqui dios tataembaeueri ce/ zequa ehpuecuahuahaca, yamento cuera/ uacataechan.⁶⁵⁹

⁶⁵⁸ *Op. cit.*, pp. 47-51.

⁶⁵⁹ *Dialogo*, fol. 6r, 1, 2-24.

Por la cabeza se comienza con la señal diciendo: *en el nombre del Padre*, porque la cabeza está por encima del cuerpo y por él viene la movilidad de nuestros movimientos. De modo semejante Dios Padre está por encima, y por su voluntad se creó todo. Y por su licencia existe todo. Compara, hijo, si te decapitaran no podrías moverte. En cambio, con la cabeza puesta te mueves, porque la cabeza dirige bien todos los movimientos y puedes trabajar si quieres. Así, de igual manera, si no fuera por la voluntad de Dios Padre no existiría nada de lo que ha sido creado, todo lo creado se conserva por la permisión de Dios Padre, y porque la voluntad de Dios Padre encabeza a todas las criaturas.

Probablemente en estas comparaciones subyace la idea evangélica de que ni una hoja se mueve sin la voluntad de Dios. De modo semejante no se puede mover ningún miembro del cuerpo humano ordenada y coordinadamente si no existe la cabeza. Gilberti sigue exponiendo sus temas auxiliándose con otras metáforas.

La plenitud divina de Dios Hijo se expresa también con la metáfora de estar sentado a la derecha del Padre, es decir, el Hijo está al mismo nivel del Padre.

Hurenguareri. Acha, ca nahandi curanguqua/re hyngui cuhche xarahaca, vaxatayati quanicuquaran dios tataemban aran? ca nangingua terupeti hayari hinandiqui Dios haranguencheca auandaro, ca haran/guehpe: caxama hyhcheuiremba quani/cuquaran no haranguenche? cahtu no ha/ranguehpe? cahtu hyhcheuiremba vi/quixahcan? Ca nanguae qhuanicuqua/ran ca nanihtu viquixahcan?

Hurendah/peri. Vuache, thsirimesti hynguire xara/haca hyhcoreteroh marasirahaca: ca [Fol.15] dioseueri quanicuquaran, ca viquixah/can, no hymangueonneti, ysqui huchae/ueri hahqui, ca huchaeueri quanicuquaran, no am hati himaqui viquixahcaneca, cahtu viqui/sacan hahqui, no am hati hamaqui qua/nicuquaraneca, ca hyniqui cuhche atzca/haca, no cuhche am hucaca ehpu. Ca y/niqui cuhchehtu hucaca ehpu, nocuhcheh/tu am hucaca hantziri.

Caru dios hinde/quihtsin hapinga, hymindango hapoti, ca nocuhche hymboeca vandangueuani, ysqui dios nani hatzica hantziri, ca eh/pu, no amu, caru hymangueonihco ehpu/esti yamento andandicuzquaren, cahtu hi/mangueonihco hantziriesqui, cahtu hy/mangueonihco quanicuquaranesqui, cah/tu hymangueonihco viquixahcannesqui hymboqui dios spiritueca.

Ca hyngui cuhche xarahaca vaxatati quanicuqua/ran arani, hymboqui hymangueon casi/rengatareca, cahtu hymangueon cuiiri/pehchangatare, cahtu himangueon ya/mento ceze, cahtu himangueon mimije, cahtu himangueon ambaque, cahtu hy/mangueon nirahmapaque,

Ca ychuh/caesqui Dios tataembaeueri quanicuqua/ran /himaqui dios vuahpa vaxataca, ys/qui has himbo dioseeca / cahtu dios tata/embaeueri quanicuquaranesti / tepari thi/piquareta nirahmapaque, hingui cama/quangaritaca Jesu christon, ysqui has him/bo cuirpuca, tahtsicucuhuarayaparin yamento cuerauacataechan avandaro, ca echerendo, ca varichao.⁶⁶⁰

⁶⁶⁰ *Op. cit.*, fol. 14v, 2, 101-112; 15r, 1, 1-34.

Discípulo. Señor, ¿cómo se ha de entender cuando decimos que está sentado a la diestra de Dios Padre?, ¿y dónde está su lugar si Dios llena el cielo y da plenitud, acaso su diestra no está llena?, ¿no da plenitud?, ¿cómo es su siniestra?, ¿dónde es su derecha y donde su izquierda?

Maestro. Hijo, es verdad lo que dices. Yo digo con toda razón que la derecha y la izquierda de Dios no son igual como en nuestras manos. Nuestra mano derecha no está en donde está la izquierda, y nuestra mano izquierda no está tampoco donde le corresponde a la derecha, y no tenemos la cabeza donde corresponde a nuestro pie, y donde tenemos la cabeza tampoco tenemos ahí los pies.

En efecto, Dios que nos sustenta, está en todas partes, y no por eso vamos a preocuparnos ¿dónde tendrá Dios los pies y la cabeza? Nada de eso. Él es cabeza única de todo el orbe, de igual manera es pie, es mano derecha y mano izquierda, porque Dios es espíritu.

Y cuando decimos que lo ha sentado a su derecha, es porque es de igual naturaleza, engendrado por [el Padre], igual en todo bien, igual en sabiduría, en bondad y en eternidad.

Y Dios Hijo es Dios porque está sentado a la derecha del Padre, y la derecha del Padre es la gran riqueza eterna que le ha entregado a Jesucristo y por eso es otra persona a quien ha puesto por encima de todo lo creado en el cielo, en la tierra y en el infierno.

La *Relación de Michoacán* hace referencia de los “dioses” de la mano derecha y de la mano izquierda, pero no sabemos si para los michoacanos tenía el mismo valor que para los europeos hablar de la postura en la derecha, como forma de mostrar la igualdad entre dos personas. Aun en el caso de que para los nativos no hubiera la equivalencia, Gilberti desde su cultura usa la metáfora y la introduce en el ambiente de la cultura p’urhépecha para explicar ese concepto.

b) *Minda*, similitud

Aunque no toda comparación es metáfora, sin embargo, nuestro autor utiliza como instrumento de explicación, a la par con la metáfora, lo que él llama *Minda* o similitud. Ambas figuras le son útiles para enseñar y dar a comprender la fe católica.

Con una *minda* explica la plenitud de la paternidad divina, que no mengua por la filiación, así como el sol no deja de resplandecer porque emite sus destellos, ni tampoco el agua del río cambia su naturaleza porque fluye y se aleja de su origen que es el agua del lago.

Similitud, *minda*⁶⁶¹

Hurendahperi. Hyquini ariuaca vuache, hin/ guire vecaxarahaca. Huriataquinihco/ himbo minda ynscuuaca.

⁶⁶¹ *Op. cit.*, fol. 3v, 53 y ss.

¶ Exe vuache/ huriata, nah huuasirahaqui vahtzoriqna,/ ymangui piritauaen harati tharopoz/cahaca? Ca naquihtu hapindamahaqui?/ huriata: notero vahtzoriqna piritaua/en has? No ma hapindamahati, hynde/qui çan vretiepiringa. Hymangueonih/coesti, nahquiaru huriata parangaricu/tin hurahcuhaca vahtzoriqna, no hym/boetaqua huriata vretiehati.

Camaroh/ tu vuache, exehtu yurequa, nanixamah/tu vehenahaqui? ca thure exehaca, ysqui/ caheri hapunda hymbo vehenahaca? Ca/ yquiquini curamariuaca ysqui naqui y/tsi vretiehaca: notero hapunda: nocate/ro yurequa, ca thureni aripirina, ysqui/ hymangueonihco esca, nahquiaru cahe/ ri hapunda nanaecuhaxaca yamento/yurequa, no aru hymboetaqua vretie/hati, ca yurequa can harangutahaqui, caru/ hymangueonihcoesti, hymboqui mahco/ ytsiesca.

Ca yschuhtuhco vuache, dios/ vuahpa: ysqui huriata yamento paraquah/ pen vahtzahcazchaca, vtas vahtzoriqna/ huriata hucarin hatini, ysquihtu caheri/ hapunda himbo venahaca yurequa, vtas/ yurequa caheri hapunda hingun hatini,/ yschuhtuhco dios tataemba ys tataecu/ sirahaqui vuahpan, vtas vuahpa tataem/ban hyngun hatin: cahtu tataemba vtas/ vuahpan hingun hatin. Ca yndehco himbo/ esca vuache, hurimbeti hacahcuni nah/ quireru hasmento hangascauaca.⁶⁶²

Maestro. Te diré hijo lo que preguntas. Te voy a hacer una comparación con el sol.

Observa al sol, hijo, cómo despide resplandores que brillan como un rayo. ¿Y cuál sobrepaja al sol? ¿Acaso el resplandor no es como el rayo? Ninguno es más que el otro aunque uno sea primero, hay igualdad. Aunque el sol resplandece en el firmamento no por eso es más viejo que los resplandores.

También observa al río, hijo, ¿de dónde se origina? Y verás que nace del gran lago. Y si te pregunto ¿cuál agua es primogénita, acaso la del lago o la del río?, tu me dirías que idénticas, aunque el gran lago es como la madre de todos los ríos no por eso su agua es más antigua, y aunque el río se aparta, sin embargo, existe al mismo tiempo porque es de la misma agua.

Hijo, de modo semejante, el Hijo de Dios es como el sol que ilumina a todo el mundo, pues el sol siempre está revestido de resplandor, y así como el gran lago que origina al río siempre le da coexistencia con ella; de modo semejante Dios Padre engendra al Hijo, y Éste coexiste con Él, y el Padre siempre está con el Hijo. Esto es verdad, hijo, cree firmemente aunque no lo comprendas.

Explicación de la filiación divina.

Ca ambongasquihco,/ ysqui dios vuahpa hymangeon nirah/mapaquaesca ysqui tataemba: ca no vca/ taesti, cahtu no cueruacataesqui, Ca ys/ qui huriata hymbo vehenasirahaca vah/ tzoriqna, vtas huriata parangaricutin a/uandaro, yschuhtuhco dios vuahpa vehe/ nasirahaqui tataemban hyngun vtas ha/ tini: ca ysquituhco tataemba spiritueca,/ no hucariquaretin cuiripeta, haranguen/ cheparin, ca haranguehpeparini, yschuh/ tuhco vuahpa spiritue, haranguenchepa/rin, ca haranguehpeparin.

⁶⁶² *Op. cit.*, fol. 7v, 2, 58-93.

Ca ysquihtu ez/ quaro vehenasirahaca amexequa, cacuh/ cheru vtas ezqua hucaca: yschuhtu hco/ dios vuahpa vehenasirahaqui tataemban/ hymbo, vtas tataemban hyngun haty/ni.

Ca ysquihtu apareta vehenasirahaca/ chuhipiri hymbo, vtas chuhipiri hyngun/ hatin, yschuhtuhcoesqui Dios vuahpa./ Ca yquine yn ambongastahperaqua thzun/ gam eratahaca, ysqui nah vuahpaesca,/ harastihco hurimbeti hacahcuni: ysquih/ co dios vuahpaesca, ysqui macuqueca ca/ raqueni sancta caracata hymbo, ysquih/tuhco hurendahpehaca sancta yglesia.⁶⁶³

Y entiende que Dios Hijo es eterno como su Padre, que no ha sido hecho ni creado. Así como el sol destella los rayos y siempre brilla en el cielo, de modo semejante Dios Hijo es engendrado por el Padre y desde siempre está con Él. También el Padre es espíritu, no tiene cuerpo, es toda plenitud y llena todo, también el Hijo es espíritu, es toda plenitud y llena todo.

Así como del ojo viene toda visión, para nosotros que tenemos ojos, así Dios Hijo viene del Padre, desde siempre está con su Padre.

Así como el calor viene del fuego, siempre está con el fuego, de modo semejante Dios Hijo [está con el Padre.]

Aunque esta explicación la encuentres difícil, del modo como es Hijo, hay que creer firmemente que es Hijo de Dios, así como dice la Sagrada Escritura y como enseña la Santa Iglesia.

Gilberti parte del principio de que los misterios de la fe católica no son cuestionables aunque sí explicables, de lo cual resulta natural que una vez explicado el sentido de la paternidad y la filiación divina, le ordene al discípulo hacer un acto de fe: “*vuache, hurimbeti hacahcuni nahquireru hasmento hangascauaca*”, hijo, cree firmemente aunque nunca puedas comprender.

Consideramos suficiente para nuestro propósito la muestra del principal tropo, la metáfora, que Gilberti utiliza para exponer su doctrina. A continuación proponemos otros recursos que igualmente emplea, cuya denominación en la tradición europea corresponde a las figuras literarias de pensamiento, dicción y patéticas.

2.- Tzándajtsitárakua. Figuras de pensamiento

En el *Dialogo* hemos encontrado varios recursos que consideramos de interés y los proponemos como muestras. Serían en primer término, los recursos o figuras de pensamiento.

⁶⁶³ *Op. cit.*, fol. 8r, 1, 9-34.

a) *Ekuáekuátakata*. Paralelo

El recurso constructivo que los p'urhéhablantes denominan *ekuáekuátaqua*, equivalente al paralelismo, es imprescindible para lograr en el receptor un conocimiento completo de aquello que se pretende explicar. En el *Dialogo* tenemos una descripción comparativa de dos entidades.

Hurendahperi: No/ amu vuache // caru himbohcos curangu/ quareti // ysquihtsini dios sitsiraquarens/ca, himboqui dios tataemba, ca vuah/pa, ca spiritu sancto // mahco diosesca: hih/ conchuhtu ys anima himbo, hatzitetihtsini ta/ niporo: miuansqua // ca curandiqua, ca/heyagua, ca yanthu mahco animaesti // ca/ ys hintsin himbohco sitsiraquarenstasti an/ [Fol. 4r,1] geleechan hinguni.⁶⁶⁴

Maestro. No [te confundas] hijo, se debe entender como tal, que Dios nos ha hecho a su imagen, pues Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo es un solo Dios, de igual manera nuestra alma está dotada con tres facultades: la memoria, el entendimiento y la voluntad, no obstante, es una sola alma. También nos ha hecho a la semejanza de los ángeles.

En el texto encontramos un paralelismo entre la entidad divina y la del alma humana con dos elementos.

Primer sujeto, Dios. En la entidad divina existen tres personas y sin embargo es una sola entidad, es decir. Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo es un solo Dios.

Segundo sujeto, el alma humana. En la entidad del alma humana existen tres facultades: el entendimiento, la memoria y la voluntad, sin embargo es una sola alma.

Los elementos del paralelo sirven para expresar que el ser humano es semejante a Dios, sin embargo es diferente de Él porque fue creado por Él.

b) *Terókutanskua*. Comparación o *Erángakua* Imagen

Gilberti usa la comparación para hacer distinciones entre lo que parece igual pero que realmente no lo es.

Tres textos sirven de modelo. El primero se refiere a la diferencia existente entre un rey vivo y su retrato, entre su persona y su pintura como objeto.

Ca yqui ma yrecha cara/ ratahpe**piringa** //
himangueon hangaritatah/ pen ysqui yrecha hangarica,
cezaru hy/mangueon hangaritanga**pirindi** //
caru hin/ guiru nomento himangueon vandahamb**bi/ringa** ysqui yrecha //
cahtu nomento hi/mangueon vanaquareham**birini**,
cahtu no/ mento himangueon xaxahamb**birini** //
cahtu/ nomento himangueon manaquareham**birin**/ ysquimento yrecha.⁶⁶⁵

⁶⁶⁴ *Op. cit.*, fol. 3v, 2, 94-102 y fol. 4r, 1, 1.

⁶⁶⁵ *Dialogo*, fol. 4r, 1, 17-26. Este texto se mencionó en el capítulo primero.

Si un rey ordenara que un retrato le hicieran
tal cual es su rostro, y tan fiel fuera,
no por eso, sin embargo, como rey hablaría,
tampoco deambularía como él,
ni igual a él sería,
mucho menos se ocuparía como el rey.

Hemos separado las oraciones del texto p'urhépecha con el fin de mostrar la morfología sintáctica que usa el autor para mostrar, por un lado, la similitud y por el otro, la imposibilidad de la igualdad vivencial entre el rey y su retrato. La comparación lleva un ritmo y una resonancia con las terminaciones de los verbos en *píringa*, *pírindi*, *bíringa* y *bírini* con las cuales logra, no sólo un efecto sonoro sino de contraste a la vez.

La oración que fundamenta la comparación inicia con la partícula *cezaru* y termina con el verbo *hángarítangapírindi*. Las demás oraciones de la comparación inician con las partículas *caru* y *cahtu* y terminan con sus respectivos verbos: *vandáhambíringa*, *vanáquarehambírini*, *xáxahámbirini* y *manáquarehámbirin*. El uso de este recurso es frecuente en nuestro autor.

Otro texto similar al anterior que viene a colación se refiere a la resurrección de Cristo, hecho que ocurre justamente al término señalado, al tercer día de su muerte. Lo hemos propuesto más adelante como ejemplo de bella expresión, *tzitzímuqua*⁶⁶⁶ y nos remitimos a ella.

El segundo ejemplo se refiere a la semejanza de las necesidades del cuerpo humano con las de los animales irracionales.

Hurendahperi. Vuache. Dioseueri cueruacataesti cui/ripu. Ca tzimoro himbo cuiripuerati ha/ tzicuparin anima ca cuiripeta: ca cuiripe/ ta hymbo hymangueon yseti ysqui axu/niecha: himboquix axuniecha carimaha/ca // caxtu carichahaqui, cax vetsiquare/haqui yquix am hymbo angahaca, cax/tu pamangarata querequarehaqui: cax/ himangueon pyngurihaqui, caxtu vari/haqui ysqui cuiripu: ca himbo cuiripeta him/ bo himangueon haxeti ysqui axuni: ca ani/ma himbo himangueon yseti ysquix An/gelecha, hucaparin cezequa, hingui him/bo mitequarehaca ambaquequa // ca ca/singurita.⁶⁶⁷

Maestro: hijo, el hombre es criatura de Dios. Lo ha hecho humano formándolo de dos partes: de alma y de cuerpo. Con el cuerpo es semejante a los animales, pues los animales tienen hambre y sed, y gritan cuando los sacrifican, también se contagian de enfermedad y se protegen de ella, y asimismo mueren como los hombres. Por eso con su cuerpo es semejante a los animales. En cambio, con su alma es semejante a los ángeles, pues tiene entendimiento, con el cual conoce el bien y el mal.

Los humanos y los animales poseen cinco sentidos. Otra comparación.

⁶⁶⁶ Véase más adelante: *Tzitzímuqua*.

⁶⁶⁷ *Dialogo*, fol. 4r, 1, 28-42.

Ca/ tzimandarequahtu Dios nahueerati hu/chaeueri cuiripeta, hatzicuparini yupo/ro piquareriquarequa. Ezraparini, cacu/ randitaraparini: ca sipirutaparini, ca thze/ mutaparini, ca ampaatarparini. Ca nahquia/ ru axuni hucaca xaporo, ezcahati ysqui/ hucha, cahtu sipiruhaqui, cahtu curandira/ haqui // cahtu thzemuhaqui, ca paaraahaqui. Ca/ no aru ys piquareraparini hucati ysqui/hucha. Ca yn yuporo piquareriquarequa,/ himbohtsinis hatzitzeti dios, himboquicuhche/ yn hucarin manaracuuaca.⁶⁶⁸

Como segunda razón, Dios ha ennoblecido nuestro cuerpo dotándolo de cinco sentidos. Dándole la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Y aunque el animal tiene lo mismo, pues ve, olfatea, escucha, saborea y toca como nosotros, sin embargo, no tiene uso de razón como nosotros. En cambio, Dios a nosotros nos ha dotado con los cinco sentidos para que con ellos le sirvamos [concientemente].

Finalmente, con otro texto más, redondeamos la comparación. Se refiere a la utilidad e inutilidad de un instrumento, dependiendo si se usa o no. Es el caso de la cruz que tomada con alegría ahuyenta a los demonios, tal cual si fuera un leño que se usa para golpear y repeler a los perros.

Ca ymento ambaqueti cru/ ciesti, xas tachan has vecatzenchamaqua/ vequa himbo vingatsquarequa. Ynxchuh/ ca Diabloechamento himbo nah xan tzi/ ruuaha qui, ysqui vichuchehaca, himah/ cangui machuhcari tahratamenga haca him/ [Fol. 5r, 2] bo angacuecan.

Ca vichu no çan nah pi/ quarerahati cheni, yqui exehaca machuh/cari, hyndequi ychaxurihaca, nahqui yan/ thu çan ychahczquarehaca hymaqui vi/ chu harahaca: nocatero nani ambo an/gahtacuhaqui: nomento çan chehati, hi/ ma hameriqui tahratamengahaca asin/damengan: nocatero angacuecan, hymah/ canan vauacumahati yhuarequaren cheni./

Hyhconchuhtu ys diablo no çan nah pi/ quarerahati cheni, execuhuaparin cuiri/puechan cruz micuriqua, nahquixtu chuh/ cari vcata angahcupahaca, ca ambenx/co xuhcamahati caxtu ambenihcos hun/ tzingarihaqui, hynandiquix nomaro viggati/ quarehaca tachan has vecatzencha/maqua hymbo.

Ca cruz hucati nahmin/ tzin huriatenchaqua: hymboqui acha Je/ su Christo vequa hymbo hyma varipa/racuca, ca hymbocuhches huntzingari/ haca, hymboqui cuhche vequa hymbo/ vingatsquareuaca, vapore tachanhas vecatzenchamaqua. Ca hymahcanan/thu cheztangahati diablo, ynde cruz mi/ curiqua hymbo: hynguicuhche huntzin/ garihaca, yqui vapore vingatsquarenga/ parin huntzingaringahaca.⁶⁶⁹

Y en verdad la cruz es buena, es tal que permite soportar los diversos acontecimientos dolorosos. Con ella también los diablos se ahuyentan enormemente, huyen cual si fueran perros cuando se les alza un leño para golpearlos con él.

⁶⁶⁸ *Op. cit.*, fol. 4r, 2, 83-94.

⁶⁶⁹ *Op. cit.*, fol. 4v, 1, 51-56 y fol. 5r, 2, 57-83.

El perro no sentirá ningún miedo cuando vea un leño que está en el suelo, aunque esté a un lado de él. Mientras que alguien no lo tome, de ninguna manera le tendrá miedo, sino hasta que alguien lo levante amenazándolo. Entonces huirá ladrando con temor, pues no querrá ser golpeado.

De igual manera, el diablo no tendrá ningún temor viendo en las personas la señal de la cruz, aunque porten en la mano una cruz de madera. ¿Y para qué la han de traer? ¿Y por qué se han de persignar si ellos no padecen ninguna tribulación?

La cruz da mucho provecho porque el señor Jesucristo murió en ella por su voluntad, y por eso nos persignamos, y porque también por nuestra voluntad soportamos toda clase de sufrimientos.

Y por eso también el diablo se ahuyentará con la señal de la cruz cuando nos persignemos, y cuando en todas partes se persignen aceptando los padecimientos.

c) *Equapakuni*. Doblamiento del verbo

Es pertinente destacar que Gilberti forma oraciones en las que repite un verbo dos veces para expresar una misma idea. Tenemos, por ejemplo, para designar el nombre de Dios Padre y Dios Hijo, respectivamente, el uso del verbo *aringan* [decir, nombrar], dos veces:

Hurendahperi. A vuache, menguin/chuhca ari, ysqui dios tataemba himbo *xarin/gahaca* tata *aringani*.

Maestro. Oh, hijo, ya te he explicado que a Dios Padre se le *dice* Padre. [Se le ha de *nombrar diciendo* Padre].

Cahtu vuahpa him/ bo *xaringahati* vuahpa *aringan*...
Y al Hijo se le *dice* Hijo. [Se le ha de *nombrar diciendo* Hijo].⁶⁷⁰

En cambio, en el texto anterior –referente a la cruz– que dice: “Ca ymento ambaqueti cru/ ciesti, xas tachan has vecatzenchamaqua/ vequa himbo vingatsquarequa”, el verbo *esti* no se dobla en la segunda oración sino que se sobreentiende. En la primera: *ca ymento ambaqueti cru/ ciesti*, el verbo se expresa en *cruciesti* pero en la segunda no aparece. El lector esperaría la inclusión del mismo verbo, *esti*, en la oración: *xas tachan has vecatzenchamaqua/ vequa himbo vingatsquarequa*, pero se omite. El verbo pudo estar como enclítico de los términos: *xas*⁶⁷¹ o *vingatsquarequa*⁶⁷² y quedaría *xasesti* (es de tal naturaleza) o *vingatsquarequaesti* (es el soporte del sufrimiento) o bien, repetir el vocablo *cruciesti* (es la cruz). No sabemos si esta forma inusual de sobrentender el sujeto y verbo sea una manera

⁶⁷⁰ *Dialogo*, fol. 8r, 1, 39-41.

⁶⁷¹ El *DG*, registra el término *xas* que significa “assi, de esta traça, a este modo”. t. II, p. 782.

⁶⁷² *Op. cit.*, incluye el vocablo *vingatsquareni* y lo traduce: “tener sufrimiento”; *vingatsquarequa* sería: el sufrimiento, el pesar, t. II. p. 721.

elegante de hablar en el contexto p'urhépecha, o posiblemente fue un error involuntario del escritor. El texto traducido queda:

Ca ymento ambaqueti cru/ *ciesti*, xas tachan has vecatzenchamaqua/ vequa himbo vingatsquarequa.

Y en verdad la cruz es buena, es *ta/* que permite soportar los diversos acontecimientos dolorosos.

d) **P'irhíp'irhítakua. Muestra polifacética, ampliación**

P'irhíp'irhítani, mostrar todas las facetas, o bien, *uirhíuirhítani*, redondear un objeto o una idea, mostrando todos sus aspectos, es el efecto que se logra con la ampliación aunque parezca repetición.

Hemos escogido un texto que alude al pasaje bíblico del Génesis en el cual se narra la creación. Dios creó cuanto existe, lo visible y lo invisible, lo animado y lo inanimado, a los ángeles y a los hombres. Dios ama a las criaturas pero de diversa manera a unos y a otros.

¶ Ca dios paraquahpen/ vecatzehenguaru cuerauati auanda: <Genesis. 1> ca/ echeri // ca *hindequi haranguencheca III ca hindequihtu haranguehpeca*, hingui/cuhche exehaca ca hinguicuhche no exe/ haca, ca hini auandaro thuuin cuerauah/ uati Angeleechan hingui nahxan tzitzi/ratahuaca chen nahue erahuaparin, cah/ tu **sitsiraquarehuansparin**, ca nah min/ tzin *pampzhuahati hin*. Ca yyananangua thu/ uin cuerauahuarin angeleechan // ca ya/mento *hindequi hanchepoca, ca hinde/ qui hahcarapoca* // men yyanan cueraua/huati cuiripuechan, himangueonthu **han/ garitahuaparin** ysqui Dios, cahtu *hih/com pampzhuahati // no himangueon pam/pzparin hindequi hanchepoca auanda/ro, huriata // ca cutsi // ca hozquaecha, ca/ hindequihtu hahcarapoca paraquahpen*⁶⁷³

Dios creó el universo, el cielo y la tierra de la nada, *lo que está en el firmamento y lo que está en la tierra*, lo que vemos y lo que no vemos. Pero antes, en el cielo creó a los ángeles, con cuánta belleza y nobleza, haciéndolos semejantes a Él, y *cuánto los ha amado*. Y cuando ya ha creado a los ángeles y *todo lo que camina y lo que vuela*, entonces crea a los humanos dándoles un rostro semejante al suyo y *también los ha amado, pero no los ama como a los astros: el sol, la luna, las estrellas y todo lo que vuela sobre la tierra*.

El texto presenta varios aspectos de análisis, de los cuales examinaremos tres. Dos versan sobre las formas de reiteración y el tercero sobre el uso del juego de palabras con el que se logra un efecto sonoro.

En lo que toca a la reiteración, ésta se manifiesta a través de las expresiones que se refieren al universo y a la naturaleza. Los enunciados se encadenan de manera gradual y en forma reiterativa, con la particularidad de que tres veces se enuncia lo que existe en el universo. En los dos primeros enunciados se hace de

⁶⁷³ *Dialogo*, fol. 3v, 2, 65-83. Lo resaltado con cursiva es nuestro.

manera general, mientras que en el tercero se ejemplifica para completar la idea que se pretende expresar. Se dice en el último: en el firmamento está el sol, la luna y las estrellas, y sobre la tierra vuelan las aves.

Ca hindequi haranguencheca ca hindequihtu haranguehpeca.

Lo que está en el firmamento y lo que está en la tierra.

Hindequi hanchepoca, ca hindequi hahcarapoca.

Lo que camina y lo que vuela.

Hindequi hanchepoca auandaro, huriata ca cutsi ca hozquaecha, ca hindequihtu hahcarapoca paraquahpen.

Lo que está en el firmamento: el sol, la luna y las estrellas, y lo que vuela sobre la superficie terrestre.

En el mismo texto tenemos el segundo caso de reiteración que sigue un procedimiento similar al primero, es decir, mediante tres expresiones se explica el amor de Dios hacia lo creado. En las dos primeras, el amor de Dios se indica de modo afirmativo y uniforme, con el mismo tiempo verbal *pámpzhuahati*, en cambio, en la tercera ya no, porque se usa la forma negativa y diverso tiempo verbal *pámpzparin*, por consiguiente, mediante el contraste se logra evitar cualquier confusión, pues la diferencia evita cualquier equívoco.

Pámpzhuahati hin, ama a los ángeles.

Hihcom pámpzhuahati, también ama a las personas humanas.

No himangueon pámpzparin, no ha de amar o no ama con idéntico amor al sol, a la luna y a las estrellas como a los ángeles y a los humanos.

En el tercer aspecto del texto hay que tomar en cuenta el recurso del juego de palabras que utiliza su autor, aprovechando el carácter de la lengua para dar sonoridad y cadencia a su expresión. Quizá el mérito mayor de Gilberti es haber logrado crear, para fortuna del lector pero más para el oyente, el efecto de la sonoridad de dos palabras, con el fin de llamar la atención sobre la sutileza de la buena dicción que facilita la significación de la expresión. Aparentemente las palabras guardan semejanza en la escritura y cierta similitud en la pronunciación, lo que de ninguna manera acerca a los significados. Es el caso de los vocablos: *tzitzíratahuaca* y *sitsíraquarehuansparin* que se insertan en el texto. *Tzitzíratani* (infinitivo) significa: hermohear,⁶⁷⁴ y en cambio, *sitsíraquareni* (infinitivo) significa: hacer algo semejante a sí mismo.⁶⁷⁵ Ambos verbos dan origen al juego de palabras

⁶⁷⁴ El *DG*, t. II p. 836, registra los vocablos que expresan hermosura o belleza: **Tzitzis**. Cosa hermosa.

Tzitzuarani. Tener galano pecho.

Tzitzixeni. Ser galano, hermos[o], gentil, lindo, y agraciado.

Tzitzixurani. Tener lindas alas.

Tzitzixequa. Hermosura, lindeza, gracia.

Tzitzir^axequa himbohco nah piquarerani. Presumir de su hermosura, y gallardía.

Tzitzis piquarerani, **viuingas piquarerani**. Verse o sentirse hermoso.

Tzitzis xararani. Parecer hermoso.

⁶⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 506-507, registra las siguientes palabras con el significado de semejanza:

Sitsihpen^tstani. Ser retrato y parecido a los otros.

con los tiempos verbales *tzitzirátahuaca* y *sitsiraquarehuansparin*. En español no se lograría el mismo efecto pues no hay semejanza de sonidos –como ocurre en la lengua p'urhépecha con *tzitzíra* y *sitsíra*– en los verbos equivalentes. Las voces p'urhépecha toman su lugar en el texto cuando se establece la relación entre la hermosura de los ángeles y su autor que es Dios, quien los ha creado a semejanza suya.

ca hini auandaro thuuin cuerauahuati Angeleechan hingui nahxan *tzitzirátahuaca* chen nahue erahuaparin, cahtu *sitsiraquarehuansparin*, ca nah mintzin pampzhuahati hin.

Pero antes, en el cielo creó a los ángeles, con cuánta *belleza* y nobleza, haciéndolos semejantes a Él, y *cuánto los ha amado*.

Finalmente, rompe la forma de comparar la semejanza de los ángeles con Dios para lo cual usa el vocablo *sitsiraquarehuansparin*, empleando la voz *hangaritahuaparin* para expresar el mismo concepto referido a los humanos. Dice en efecto: *Cueraua/huati cuiripuechan, himangueonthu han/ garitahuaparin ysqui Dios*, creó a los seres humanos dándoles un rostro semejante al suyo.

En el *Arte* Gilberti hace énfasis sobre el cuidado que se debe tener en la buena dicción y en la ortografía correcta para lograr una buena comunicación. En nuestro caso son los sonidos que se desprenden de *tzitzí* y *sitsí*.

Que en no escreuir ni pronunciar los con las letras que conuienen se diran otras cosas muy al reues delas que se pensauan dezir. Y a ssi en lugar de dezir verdades, dezirse an falsedades: con muy gran peligro de las animas.⁶⁷⁶

El autor del *Dialogo* logra con la reiteración redondear una idea, ya sea por similitud o bien, por contraste.

e) *Kurhámarhikua*. Interrogación

En el *Dialogo*, el discípulo y el maestro intercambian preguntas, normalmente aquél toma la iniciativa de interrogar, dando ocasión al maestro de responder a cuanta cuestión le formula. Sin embargo, el maestro también plantea preguntas al discípulo, no sólo para atraer su atención sino para darle respuestas satisfactorias. Es el caso de la explicación sobre la resurrección de Cristo.

Sitsiqua eponi, sitsiqua hemboni eponi, siruqua emboni emba eni, himbo eponi. Traerlo de casta.

Sitsí'irahpen[†]stani. Hazerlos parecidos a otros.

Sitsiraquarehpen[†]stani. Hazerlo a su ymagen.

Sitsiraquaretspen[†]stani. — Las cosas de otros.

⁶⁷⁶ Maturino Gilberti, *Arte*, p. 213.

Similitud del grano de trigo comparado a la resurrección general.

Hurendahperi. Era vuache, has vanam/ betaquare, ca andires thzungam erataha/ qui?

Ca andire no thzungam eratahaqui,/ hindequi ahtziri huczcingapohaca, no/chuhca hinde no hicingapohaca? ca yan/ tereparin men tapio verahaqui: hindequi/ hucaparahaca xanini, himangueon ysqui/ vreta xaniniepihca: hyndequi huczcinga/ pihca, hindequi echeriensca.

Himangue/ onchuhtu ys hucha, nahquicuhcheyaru/ varihaca, cacuhche hicinganstahaqui, ca/cuhchehtu vtahaqui echerienstan, cezcuh/ chearu tzinstauaca dios eueri cezequa him/ bo.

Caxama nomento vahnandamasqui/ thzungapeni, hinguhtsini acha dios no/ mento ambo nah vhcambarin vca?

yzqui/ no yndeeueri vandaqua himbohco?

Ca/andiremento hin chen thzungam erata/haqui tzinsqua?

Ca Dios no ambe ma/ro thzungam eratahati vni, andimento/ himahcan no cezeraua acha Dios tzitah/ penstani? ⁶⁷⁷

Maestro. Pon atención, hijo, no te obnubiles, ¿por qué consideras difícil [la resurrección]?

En cambio, ¿por qué no consideras difícil el acto de enterrar el maíz para sembrarlo, que de otra forma no nacería? Muriendo sale otra vez y dará mazorca, similar a la mazorca de donde antes salió; no obstante que cuando fue enterrado se convirtió en polvo.

De modo semejante nosotros, aunque muramos, resucitaremos, aunque nos convirtamos en tierra, resucitaremos bien con el poder de Dios.

¿Acaso no es bastante difícil que Dios nos haya hecho de la nada?

¿Con solo su palabra?

¿Por qué consideras muy difícil la resurrección?

Para Dios nada es difícil hacer.

¿Por qué entonces no podrá resucitarnos?

f) Kurhámarhimókurhikua. Sujeción

En otros casos hay un juego de interrogación y respuesta, que formula y contesta el propio locuente, como en el texto parcial que se refiere a la encarnación de Cristo.

Hurenguareri. Acha, hi çan ys piquareua/haca curangun, ca nah cez vnda onguen/ sancta Maria, no ma tzihuereti hingun/ pinguririn, ca menthu nah macu peuani/ no ambetaquerin?

Hurendahperi. Vuache, has vanambetaquare, andire cacongas/ chapan arahaqui?

hiquini arica, ysqui di/ os no ambe thzungaperahaca vni, hin/de eueri cezequa himbohco,

⁶⁷⁷ *Dialogo*, fol. 10r, 2, 59-80.

canahandix/ vquarehaqui vauapu: cuiipu hatzicucha/ no querehperaparin, ca no dios eueri ce/ zequa hymbohcoesqui?
ca nahandihtu/ v. dios Adanini, hinde andino pihpe/raqua himbo peuanga?
cahtu Euan, hingui/ tembupihca // caxama no dios cezequa him/ bohcos vhua,
caxama hihcha mite tata-/ [Fol. 11r, 2] emban: ca nanaemban, hihchaqui pihpe/peraparin yurutzehuanspiringa, ca dios/ co cezequa himbo vhuasti.

Ca andimen/ to hinihco cez ys vhua dios: cezequa him/ bo, camen hin no cez ys vua, hinguire xa/ rihaca?

caxama dios paraquahpen veca/ tzhenguarohco cezequa hucarin hapi?/
ca no vtas yscoe cezerarieni: hingui him/ bo santa Marian onguetaraca?
cahtu men/ no ambetaquerin cuerauataranhsi?/

Hurenguareri. Acha, amandinga hecahtsiqua/ reni vapore tziriraxequan has vecatze/ma, yqui peuangaca hindequihtsini hapinga./

Hurendahperi. Caho vuache, thsirinderos ys veca/ tzemati: nanguin ahndanguareua arini: hin/ dequi vecatzemaca?

hecahtsiquaren vapore ve/ catzemati Exeyandihqui hiniqui vanda/mengastahaca hindequihtsin hapinga, ys/ qui nah vecatzemaca: himahcangui pe/uangaca erahtsicu miuquaxan folio./

Hurenguareri. Ca y acha, caxama vtas mi/ miuangaua.

Hurendahperi. Ca ho vuache/ andino, vtas mimiuangauati./

Hurenguareri. Acha, ca andis mimiuanga/ ua am pingastaua yqui ys mimiuanga/uaca?

Hurendahperi. Vuache andino am pin/ gaua, himboqui chen huriatenchaqua/esca.

Hurenguareri. Ca nah huriatengahaqui a/ cha?

Hurendahperi. Vuache, ys huriatenchan,/ gahati. Uretatihqui sancta hacahcuqua/ himbo tetecahcuheranganstahati,⁶⁷⁸

–**Discípulo.** Señor, deseo escuchar ¿cómo concibió Santa María, sin tener contacto con un varón, y cómo dio a luz sin corromperse?

–**Maestro.** Hijo, no te ofusques, ¿por qué preguntas escandalizado? Te he dicho que para Dios nada es difícil hacer con su poder.

¿Cómo se engendran las abejas –las que hacen panales– sin contacto, no es sólo por el poder de Dios?

⁶⁷⁸ *Op. cit.*, fol. 11r, 1, 41-56; 11r, 2, 56-88.

¿Cómo creó a Adán, por qué no nació de contacto carnal?

¿A Eva, su esposa, acaso no los hizo sólo con su poder?

¿Acaso ellos conocieron a sus padres y madres quienes los engendraron, no fue sólo por el poder de Dios?

¿Y por qué Dios solamente hizo bien aquellas cosas con su poder, y en cambio, no pueda hacer lo que preguntas?

¿Acaso Dios no creó con su poder, de la nada, al mundo?

¿Qué no podrá de esa manera en todo tiempo hacer bien las cosas, como hacer concebir a Santa María?

Y también ¿hacer dar a luz sin corromperse?

–**Discípulo.** Señor, pues acontecieron muchas cosas maravillosas cuando nació Nuestro Señor.

–**Maestro.** Si, hijo, es verdad lo que aconteció, tal vez alcance a contarte lo que aconteció.

–Abundantes cosas acontecieron. Ve lo que se dijo de Nuestro Señor, aquello que aconteció cuando nació, repasa el folio... [no da el número del folio]

–**Discípulo.** Y eso señor, ¿acaso aún se recuerda?

–**Maestro.** Claro, hijo, ¿por qué no? Siempre se recordará.

–**Discípulo.** Señor, y ¿por qué se recordará todo lo que se ha de recordar?

–**Maestro.** ¿Por qué no ha de recordarse? Pues es muy provechoso.

–**Discípulo.** ¿Y cómo se ha de sacar provecho, señor?

–**Maestro.** Hijo, de esta manera se ha de aprovechar. En primer lugar, porque se fortalecerán con la santa fe.

Algunas respuestas dadas a las preguntas tienen también la forma de preguntas, aunque en el fondo sean afirmaciones.

Con lo anterior damos por terminada la muestra de los recursos de pensamiento y a continuación proponemos también otros modelos de los recursos de la lengua que corresponderían a algunas figuras de dicción.

3.- *Ambándamondárakua.* Figuras de dicción

a) *Arhíndamakua.* Epítome

Las figuras del epítome⁶⁷⁹ y de la elipsis las encontramos en el texto que más adelante se transcribe. Advertimos en primer término, que la figura del epítome aparece con la repetición de la palabra ***vmutacuecan***. El significado del vocablo equivale a la expresión: en la orilla o término de un lugar se edificará algo para alguien. Varias veces es reiterada esa voz, cuya insistencia fortalece, sin duda, la importancia de edificar un templo en un lugar escogido para ese fin. Sin embargo, el escritor advierte que no es posible levantarlo en ese lugar –entre las márgenes de un lago y un cerro– porque el espacio es muy reducido. El cerro está ocupando el lugar e impide la edificación y sólo con la fe es posible ampliar aquel sitio recorriendo la montaña para lograr la construcción.

b) *Kach'úndumakua*. Elipsis

También se descubre sin mayor problema en el texto de referencia la figura de la elipsis. El escritor va sobreentendiendo un elemento de la oración en varias oraciones sucesivas, para mantener la atención del lector u oyente, lo cual consigue, pues es hasta en la última de ellas donde el elemento ausente, *diosen*, (a Dios) se expresa de manera explícita, por única vez.

HApihti ma obispo, hindequi hacan/guringahanga Gregorio nazanzeno, ca hinde maro hapundaro hamucutin chen vecahandi Yglesia ma *vmutacuecan* ca no çan comucurapihti himaquis xarahanga yglesia *vmutacuecan*, himboqui huata ma an/damucuyapihca haran, ca himboqui chemento [Fol. 19r] veuanstahanga hima *vmutacuecan*, himbo vndati vehcouehcomarin *diosen*, terupe/ti hacahcuparin no thzenariparin, ysqui hinde huata çan thanahcamauaca, hin/dequi haranguemucupihca, ysqui hima *vmu/tauaca* yglesia hingui vecaxarahaca, ys hinde huata vanacurinihco xanan niyati ha/uaman, ca ys xan comucuransti himaqui vcuecaxarahanga yglesia, *ca ys vti hin/gui vecahanga*.⁶⁸⁰

Había un obispo que se llamaba Gregorio Nazanceno y deseaba mucho *edificarle* una iglesia en la orilla del lago, pero en el lugar donde deseaba *edificarle* la iglesia había tan poco espacio, porque se levantaba un cerro desde la ribera. No obstante, era tan grande su anhelo de *edificarle* en aquel lugar, que motivado por aquella ansia, suplicó a *Dios* creyendo firmemente, no dudado, que aquella montaña se levantara del lugar donde estaba asentada, ya que en ese lugar quería *edificar[le]* la iglesia. Aquel cerro se movió, se levantó y liberó sobremanera el sitio donde quería *edificar* la iglesia. *El obispo logró lo que deseaba*.

En el texto se repite por tres veces el deseo del obispo Gregorio Nazanceno de edificar una iglesia en la ribera del lago. Sin embargo, para el lector no queda claro y se pregunta ¿a quién habría que edificarle la iglesia? El narrador deliberadamente elude el complemento en tres ocasiones y es hasta el final del

⁶⁷⁹ Real Academia Española, *op. cit.*, t. I, dice sobre el Epítome: “2. *Ret.* Figura que consiste, después de dichas muchas palabras, en repetir las primeras para mayor claridad.” p. 861.

⁶⁸⁰ *Dialogo*, fol. 18v, 2, 106-112; 19r, 1, 1-10.

ciclo de los silencios cuando se entiende que es a *Dios*, porque a Él le pide que proporcione el espacio, ya que es muy reducido el que existe entre la ribera y el cerro donde desea levantar el edificio.

c) *Kutúkutúkata*. Conjunción

¶ **Hurenguareri**. Acha, ca nahxan penitencia/ thantzitsperangahaqui curantzperacqua/ ro?

Hurendahperi. Vuache, nahquinangua cez/ arihniua hinguirengate curahquarexara/haca:

ca noamu himangueonihco peniten/cia vratahperangahati hindequi çanih/co camangaricunsca diosen,
ca hindequi/ camendo camangaricunsca, no amu.

Ca hin/dequi çanyhco camangaricunsca diosen/ çanduhco penitencia yntsingauati,

ca hin/dequi hecahtsiquareni camangaricunsca di/osen: hihconthum camento penitencia yn/ tsingauati.

Ca hindequi noniyatauaca pe/ nitencia yxu echerendo: hyngui ambery/ thantziracuua, hingui dios mayopah/tsitacusca vehpouacunsparini varichao/napu

pameri, no ySCO nimanchauati, hih/ con niyatauati purgatorio,

notero ma ve/ xurini,

nocatero tzima vexurini,

nocatero/ tanimu,

nocatero thamu,

nocatero temben/ vexurini,

nocatero ma equatze vexurini,/

nocatero ma yrepeta,

nocatero tziman y/ repeta,

nocatero namumentoyrepeta ve/xurini.⁶⁸¹

Discípulo. ¿Y cuánta penitencia se impone en el confesionario?

Maestro. Hijo, te voy a explicar bien lo que preguntas, (y) no se le dará la misma penitencia al que ha ofendido a Dios en poco, como al que ha ofendido en mucho.

Y el que ha ofendido a Dios en poco, poca penitencia se le dará, **y** en cambio, al que ha ofendido en mucho a Dios, se le dará mucha penitencia.

Y aquél que no cumpla con la penitencia aquí en la tierra, que el sacerdote le ha señalado para que Dios le otorgue el perdón del tormento del infierno, no desaparecerá sin más, pues purgará en el purgatorio, tal vez un año, quizá dos años,

⁶⁸¹ *Op. cit.*, fol. 137v, 1, 28 ss. Hemos separado las oraciones y frases con el fin de mostrar las conjunciones, respetando el orden de las palabras.

posiblemente tres,
 acaso cuatro,
 probablemente diez años,
 a lo mejor veinte años,
 quizá cuatrocientos,
 posiblemente ochocientos,
 o bien, siglos.

El uso de las conjunciones es frecuente en los textos del *Dialogo*, particularmente de la *ca* cuyo significado es *y*. En el texto precedente lo que llama la atención es la reiterada repetición de la conjunción *nocatero*, después de introducir la primera con *notero*. Una variante de *notero* es *nocatero*, pero en esta enumeración no cambia ni se alterna con otra. En otros pasajes el autor va alternando diversos vocablos dando variedad a la expresión sin cambiar sustancialmente el significado, unas veces usa *notero*, en otras *nocatero*, también *nohtundero* y *nocahtundero*. En la traducción hemos preferido romper la monotonía del término *nocatero* utilizando diversos vocablos sin alterar, desde luego, ni el significado ni su contenido. Gilberti usa la palabra *nocatero* [quizá, o], una y otra vez para dar a entender que el cristiano debe satisfacer la penitencia, ya sea en vida o aún después de la muerte. Y sólo Dios conoce la duración de la penitencia en el purgatorio pues ésta puede ser breve, mediana, larga o larguísima.

A continuación ofrecemos, para concluir el apartado de las figuras literarias, un ejemplo que corresponde a una de las figuras patéticas: la prosopopeya o personificación.

4.- *Kéritamándarakua*. Figuras patéticas

K'uirípújperata. *Prosopopeya o personificación*. El escritor atribuye a seres inanimados e irracionales, vida, habla y propiedades humanas. Es el caso de un anciano hermitaño que en el lecho de muerte intenta explicar a otro joven ermitaño, mediante esta figura, la necesidad de ser diligente, constante y piadoso en su vida.

[Consejos para evitar la pereza]

<p>¶ Hapihti ma sancto hermitaño, ca yqui/ vndaca hynde varycuecani, hymahcan/ ma tumpscati hermitaño vndati vehco/ vehcomarini, ma ambaqueti vandaqua/ curacuni hingui hucaquarerin hamaua/ca ys ariparini.</p> <p>Tata, ca yyare arasinga/ cueracuarenstani: ca çandeni cuiripen ma/ cutumuqua vandanuhenani hynguinga/ teni hucaquarerini hamauaca acha Diosen/ manaracnui [sic-<i>manaracun</i>],</p>	<p>Existía un santo hermitaño que estando a punto de morir, y en esa circunstancia, un joven hermitaño le pidió suplicándole, un buen consejo para llevarlo a cabo, y le habló de esta manera:</p> <p>Padre, ahora que estás a punto de morir hónrame con una buena palabra, a modo de encargo, para llevarlo a cabo en el servicio de Dios.</p>
--	--

<p>Ca hinde sancto hermitaño/ vndati ysarini. Caho vuache thsirimesti/ hinguire xarahaca, thsiringuini xariuaca./</p>	<p>Entonces aquel santo hermitaño comenzó a decirle: es cierto lo que dices, hijo, te diré una verdad.</p>
<p><i>similitudo</i> Exe huriata: ca echeri: ca siruqui ca tzica/ ta tharechu, care hin erangaqua picuhua/ nomen cumacurini diosen manaracuni./</p> <p>Ca huriata ys arahati, hy vtas vanan/guequarehaca: nomenihco yxatsiquare/heca diosen manaracun hynguiren himbo/ cuerauaca.</p> <p>Ca thuhtu ys. v. vuache: has/ menihco ys ha diosen manaracuni: miua/ quareparini ysquiquini dios xaporo veh/ condeca.</p> <p>Cahtu echeri ys arahati, hino/ nahcan men ys harahaca, mandan vexuri/ ni nomen quataparatahaca am pucura/cuhuani cuiripuechani: ysquiren has him/ bo cuerauaca dios, nahquiaruni vtas tha/ uazmarungahaca, nahquihtuni hecahtsi/ quaren vehcom hahcunganstahaca hara/ hara angani, no himboetaqua quataraua/renstahaca: vtas ysco niyatahaca ysqui/ vecahaca dios ambaquechani: cayqui/mengaechani thirerahuani, ca hyhtuquini/ vtas ysco am pucuparahaca.</p> <p>Ca ystu .v./ vuache thu, has quatarauarens diosen ma/ naracuni, nahquirearu am hamery mis/quarerangauaca: has himbo nitaxataqua/re, nahquirehtu himindango am aringa-/ [Fol.sic180r, 2] uaca, care himangueonihco pampzhuaua/ ambaquechani: ca yquimengaechani, nah/ quixniru curuhnaquateecha noçan exen/ guehchahauaca, care himahcan yncho/ruquaremaua cez vandahpahpeni.</p> <p>Cah/ tu siruqui ysarahati, hy vtas handaqua/rehaca thirequa quehtataquareni. nahqui/ ru tsimarandehaca, hinandiquiruni hoz/ta curempiquarerauaca hinihco thireni,/</p>	<p><i>Similitud</i> Mira al sol y a la tierra, y a la hormiga y al gallo, para que aprendas de ellos, nunca dolerte de servir a Dios.</p> <p>Pues dice el sol: “yo siempre recorro mi camino, nunca me detengo, porque le sirvo a Dios, ya que para eso me crió”.</p> <p>También tú, hijo, haz lo mismo. Nunca dejes de servir a Dios, ten presente que Dios todo te ha concedido.</p> <p>Y la tierra dice también: “yo nunca estoy ociosa, no me canso la espalda produciendo cada año para las personas, ya que para eso me crió Dios, aunque me pisoteen, aunque mucho me horaden y me pulvericen, no por eso me doy por cansada, así me comporto siempre porque Dios quiere alimentar a los buenos y a los malos y yo siempre doy fruto para todos”.</p> <p>También tú, hijo, obra de la misma manera, no te canses de servir a Dios aunque por eso tengas que soportar sufrimientos, tampoco te desesperes, a pesar de que te riñan en todas partes por esa razón, pues ama por igual a los buenos y a los malos, y aunque los enemigos te persigan, también entonces, una y otra vez, guárdate de saludar bien.</p> <p>Y también la hormiga dice: “yo siempre procuro proveerme el alimento, no importa que se duplique, porque en el invierno me huelgo comiéndolo.”</p>

<p>ca thuhtu ys. v. vuache, yyaquiretero ys/ yondi vanaquarehaca, manaracu diosen/ vecauacuparini hingui vecahaca, has men/ myrindiquarens, vtas handaquare am/baqueti vni: himboquire yyanan amiriras/ myntziquarenstauaca yquire variuaca./</p>	<p>También tú, hijo, haz otro tanto, tal vez vivas mucho tiempo, sirve a Dios en todo lo que es su voluntad, nunca lo olvides, siempre procura obrar bien, para cuando mueras, entonces descansas en paz.</p>
<p>Cahtu tzicata tharechu ysarahati, hi man/ dan ahchuri nomen cuuitzehaca, vtas hi/ nihco mimiuahaca quitero na hatin yo/neuaca: ca ysquihco yonehaca, himahcan/ vndahaca cez haxenstan pirecucani.</p>	<p>A su vez, el gallo dice: “yo no me pierdo en el sueño cada noche, siempre estoy al pendiente a qué hora sea media noche. Y cuando llega la media noche, entonces me preparo bien para cantar.”</p>
<p>Cah/ tu thu ys. v. vuache, has men cumano va/ naquare: vtas mimiuva variqua ysquire/ nahcan variuaca, ca hinde myuaparyni/ cheraquarehauaca, ca ysre chequareparin no/ men diosen am himbo teruhcan virihcaricu/mauaca, ca yquire hononchauaca variqua, no/re cheuaca: amirirasrehco variqua eroquare/uaca yengoquareparini ysquiquini dios veh/condeuaca, ca ysre cez hantzquaretini va/ riuaca, ca himahcande chen curendero e/ uaca.</p>	<p>También tú, hijo, has lo mismo, no andes vagando, ten presente la muerte, cómo has de morir, y recordando esto, tendrás temor, y con temor nunca ofenderás a Dios en nada, y cuando llegue la hora de la muerte, no tendrás temor, con tranquilidad esperarás la muerte, con la esperanza de que Dios tendrá piedad de ti, y de esa manera morirás estando bien, y entonces estarás feliz.</p>
<p>Ysariti vuache, hinde sancto hermi/ taño hin tumpscati hermitaño, cahinde xas/ yeuehpahperata chemento huriatencha/ quaesti than cuerauacata erangaqua pi/mengani, ysquix hihcha nomen ys haraha/ ca diosen manaracuni hingui himbo dios/ cuerauahuaca, ca hinhimbo ymihtauan/ gaparin yacarequarengahati xepengani.⁶⁸²</p>	<p>Así le dijo, hijo, aquel santo ermitaño al joven ermitaño. Esa forma de amonestación es muy provechosa. Imitar el comportamiento de las cuatro criaturas, pues ellas nunca irán contra el fin que fueron creadas. Por esta razón [las personas] recordando estas cosas, evitarán la pereza.</p>

Conviene advertir que el autor usa en este texto dos palabras monosilábicas, la *v* como fonema (u) y la *y* (i). La primera, cuando dice: *ys. v. vuache*, es decir, *actúa de esta manera*. La segunda, cuando expresa: *y mihtauan/gaparin*, es decir, *ésto o estas cosas*. Sobre esta particularidad ya se trató lo suficiente cuando abordamos la palabra monosilábica *p'urhépecha*.

También usa la expresión: *hihcha nomen ys harahaca... hingui himbo dios cuerauahuaca*, que es una negación formal, pero en el sentido, resulta una afirmación. La negación se formula de esta manera: *nunca* actuarán para lo que Dios

⁶⁸² *Op. cit.*, fol.190r [sic 180r], 1, 20-94.

las creó. En cambio en el sentido es: las criaturas *siempre* actuarán para lo que Dios las creó.

Con la figura de la prosopopeya o personificación damos por concluida la muestra de los recursos literarios que encontramos en el *Dialogo*. No se agotaron, por cierto, pues quedan muchos por descubrir. Las figuras perviven y se utilizan constantemente en la actualidad por personas que gozan de cualidades para el buen manejo de la lengua de Michoacán, ya sea en actos formales públicos o ceremoniales, ya también en conversaciones cotidianas y familiares.

V.- El *Dialogo* y los géneros literarios

La retórica tradicional señala tres géneros literarios: el dramático, el épico y el lírico. El *Dialogo* se ubicaría en el primero de ellos, quedando por consiguiente fuera de los otros dos, aunque hay pasajes que revisten de cierto carácter lírico. Estos géneros literarios pueden desarrollarse en la lengua de Michoacán y en el caso del *Dialogo* la expresión literaria se vierte de diferentes maneras y los cauces por donde fluye son variados también. Al conjunto de las formas literarias en la lengua de Michoacán lo llamaríamos *uandákua arhíkua*, es decir, la palabra y sus expresiones⁶⁸³. En ellas cabrían también los géneros literarios como el oratorio, el didáctico, el filosófico, el teológico, el satírico y otros.

El autor del *Dialogo* se sirve de varios géneros literarios que le dan un carácter mixto a la obra, cuya peculiaridad nos permite denominar en la lengua de Michoacán como *tip'ékata uandakua*, es decir, entramado de varios géneros. A primera vista sobresale el género didáctico, *jurhéndpikua*, que enseña la *erátsintsikua*, la reflexión religiosa profunda, que se desenvuelve en teología dogmática, moral y pastoral. Es fácil reconocer también el género oratorio, *arhíjtsipikua*, que se manifiesta en el conjunto de los sermones dominicales y fiestas del año litúrgico que Gilberti expone en una parte del *Dialogo*.

La estrategia discursiva también es plural. El escritor usa en la mayor parte de la obra la *uandóntskurhikua*, el diálogo; y uno de sus personajes –el maestro– introduce constantemente la *uandántsikua*, la narración, alternándola con la *eráerátaqua*, la descripción. Este juego se repite, una y otra vez, en los distintos tratados doctrinales conforme los va desarrollando a través del esquema ya señalado de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

⁶⁸³ Maturino Gilberti utilizó el alfabeto latino en las obras que escribió en la Lengua de Michoacán. En la actualidad, los estudiosos de esa lengua han propuesto otros alfabetos, tomados básicamente del latín, que en algunas letras difieren del usado por Gilberti, por ejemplo, la aspiración en lugar de marcarla con la *h* se señala con apóstrofe ('), la *c* y *q* se suplen por *k*, etc. En el presente estudio respetaremos la grafía del *Dialogo* cuando se trate de citas o palabras tomadas de él. En cambio, para proponer el nombre que a nuestro parecer corresponde a los "géneros y estilos literarios" en la lengua p'urhépecha, usaremos algunos grafemas actualmente utilizados.

Es obvio que la obra literaria de Gilberti amerita un estudio serio sobre el género o los géneros literarios utilizados por él. Aunque cabe decir que aún no contamos con estudios que en este aspecto nos permitan señalar cuántos y cuáles son los géneros literarios y las figuras literarias que posee la lengua de Michoacán – lo cual deviene en una seria limitación– sin embargo, podemos obtener de su obra, aquellos que nuestro escritor nos va mostrando en sus textos.

Por las circunstancias particulares de Gilberti –poseedor de un bagaje cultural variado y amplio– se le puede valorar como políglota tanto en el ámbito de las lenguas europeas como en el terreno de las lenguas nativas, pues al llegar a las tierras del Nuevo Mundo enriqueció su inventario. Entre los evangelizadores se ganó un lugar peculiar como lingüista. Podemos señalar pues, sin temor, que dominó la lengua que él denominó *la lengua de Michoacán*. Ante esta realidad, habrá que cuidarnos, por tanto, de no incurrir en la fe ciega de que nuestro autor se desprendió de las estructuras de las lenguas europeas para no contaminar la lengua de Michoacán durante el trabajo de elaboración de sus textos, y sin más, considerar que nuestro escritor se ciñó sólo a la lengua de Michoacán.

Dada la singularidad de la lengua en cuestión, que al parecer no tiene hermanas entre las lenguas mesoamericanas, menos aún con las lenguas europeas, habrá que estar en guardia para no caer en la postura de que Gilberti se condujo en el manejo de la lengua tal como lo hacían los *petámutchi* (sacerdotes oradores prehispánicos) en su momento. Tampoco tomar el rumbo contrario sosteniendo que hizo un transvase irreflexivo de los moldes de las lenguas europeas para aplicarlos a la lengua de Michoacán.

En esta parte de nuestro estudio tomaremos como método para el análisis de los géneros literarios y del estilo literario que utiliza Gilberti en el *Dialogo*, la cuidadosa lectura de sus textos. Servirá de guía para este análisis lo que la retórica tradicional europea ha señalado sobre los géneros y estilos literarios.

Previo al examen de cada uno de los géneros conviene recapitular lo que decíamos al respecto. Del *Dialogo* se desprenden: el género dramático en primer término, y una chispa de cuándo en cuándo, como muestra, el lírico, *pikuárhijikua*, como prosa poética. Resaltan también los siguientes: *Erátsintsikua*, reflexión profunda. *Jurhéndpikua*, didáctico. *Arhíjtsipikua*, oratoria sagrada. Si éstos se combinan entre sí, dan lugar al *Tip'ékata*, denominación que significa mixto o géneros entrelazados. Mencionábamos también que las estrategias discursivas que el escritor utiliza son: *Eráerátakua*, descripción. *Uandántsikua*, narración. *Uandóntskurhikua*, diálogo. De cada denominación intentaremos dar una pequeña muestra a partir y a través de los textos que tomaremos del *Dialogo*.

1.- *Erátsintsikua*. Reflexión profunda

Corresponde a la ciencia y a sus modos de expresión, este género. En el mismo rango ubicamos a la teología dogmática, a la teología moral y a la filosofía. El caso del *Dialogo*, por ser una obra religiosa cuyo objeto es la exposición profunda de

la doctrina cristiana católica, toca aspectos teológicos y morales, por consiguiente, muchos de sus textos se pueden clasificar dentro del ámbito de la reflexión profunda. A guisa de ejemplo, son aquellos que versan sobre la Santísima Trinidad, la eternidad, la inmortalidad del alma, las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

El texto que proponemos a continuación muestra la explicación teológica de la naturaleza del Espíritu Santo.

HUrenguareri. Ca thapetan articulo/ acha, nah ambongasqui haqui hinguih/ tu himbo dioseesca, hingui himbo a/ ringahaca *spiritum* sancton aringan?

Hu/ rendahperi. A vuache, menguin/chuhca ari, ysqui dios tataemba himbo xarin/gahaca tata aringani, hymboqui hancha/ haca vuahpan, ca vuahpa ariratahpesira/ hati tata ariratahpen, cahtu vuahpa him/ bo xaringahati vuahpa aringan: himboqui/ hanchahaca tataemban, ca tataembahtu ary/rahpesirahati vuahpa arirahpen. Ca hinden/ gua dios tataemba, ca vuahpa, chenx pampz/perahati: ca hinde pampzperata hinguih him/ bo pampzperahaca, hindeesti *spiritum* sancton.

Ca y/ singua ambongasquihati, ysqui dios tanim hacan/ guriqua hucaca, hindequi ys aquahaca, tata, ca/ vuahpa, ca spiritu sancto, mahco Dios./ Ca hinde *spiritum* sancton, hinguire curahquaxara/haca, *achaeti*: himangueon ysqui dios tataem/ ba ca vuahpa, cahtu hyhcom *yamendo/ ceze*, ysquihtu Dios tataemba, ca vuahpa/[Fol. 8r,2] cahtu hyhcom *mimije* ysquihtu Dios ta/ taemba, ca vuahpa, cahtu hihcom *ambaque* ys/ quihtu dios tataemba, ca vuahpa, himboqui/ mahco achaequasca, cahtu mahco yamen/ to cezequa: cahtu mahco mimijequa, cahtu/ mahco ambaquequa.

Ca ysinguanthu mahco di/ oseesti, ca nox tanicheti dioseecha: ca ysqui/ tata diosesca, yschuhtu vuahpa diosee./ cahtu *spiritum* sancto Diosee: caxru no an tani/ chesti Dioseecha: caru mahco Dioseesti./

Ca ysquihtu Dios tataemba *achaeca*: ys/ chuhtu vuahpa: ca *spiritum* santo, caxru no an/ tanichesti achaecha: caru mahco achae/sti. Hymangueonchuhtu ysquihtu dios tata/ emba yamento *cezesca*, yschuhtu vuahpa/ ca spiritu sancton: caxru no an tanichesti ya/mento cezeracha, caru mahco yamendo/ cezerariesti handiyohco dios. Ca hinguih/tu dios tataemba *mimijesca*: hihcontum mi/ mijeti vuahpa, ca *spiritum* santo: ca noxsiaru/ tanichesti mimiracha: caru mahco mimi/ jetiesti, ca hinguihtu dios tataemba *ambaqueca*,/ vuahpahtu hihcom ambaqueti: cahtu *spiritum* san/ cto, caxru no an tanichesti ambaquecha, ca/ ru mahco ambaquetiesti

Ca ysingua vuache/ has cacongastquare: terupeti hacahcu, ca/ no amuamuhcoesti sancta hacahcuqua.⁶⁸⁴

Discípulo. Señor, y según el cuarto artículo, ¿cómo he de entender que también es Dios, por lo cual se le nombra Espíritu Santo?

⁶⁸⁴ *Dialogo*, fol. 8r, 1, 35-56, 8r, 2, 57-83.

Maestro. ¡Oh!, hijo, te digo que Dios Padre es llamado Padre porque posee al Hijo y el Hijo le nombra Padre, y por eso al Hijo se le llama Hijo porque posee al Padre, y el Padre le llama Hijo. Y entre Dios Padre y Dios Hijo, se aman mucho, y el amor con el que se aman, es el Espíritu Santo.

Entiende bien, que Dios tiene el nombre de tres, aunque se diga: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es un solo Dios. Y el Espíritu Santo del cual me has preguntado, es Dios, igual que Dios Padre y el Hijo, y [el Espíritu Santo] es todo Bien como Dios Padre y el Hijo, y es Sabio como Dios Padre y el Hijo, y es toda Bondad como Dios Padre y el Hijo, porque es una sola Divinidad señorial, un solo Bien, una sola Sabiduría y una sola Bondad.

Y así, es un solo Dios, no son tres dioses, y es verdad que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios y que el Espíritu Santo es Dios, que no son tres dioses porque es un solo Dios.

Y que Dios Padre es Señor, como el Hijo y como el Espíritu Santo, y que no son tres señores, porque es una sola Divinidad señorial. De igual manera Dios Padre es todo bien, como el Hijo y como el Espíritu Santo, y que no son tres bienes, porque es una sola Voluntad, un solo Dios. Asimismo Dios Padre es sabio como sabio es el Hijo y el Espíritu Santo y no son tres sabios, es una sola sabiduría. Dios Padre es bueno como es bueno el Hijo y el Espíritu Santo, pero no son tres bondades, es una sola bondad.

Y así, hijo, no te escandalices, cree firmemente porque la santa fe no es una banalidad.

Las explicaciones teológicas van orientadas a la enseñanza, no cabe duda, y esto hace que el escritor tome en cuenta las circunstancias culturales de los p'urhépecha de aquel entonces. Los atributos divinos señalados en el texto son: el señorío, la sabiduría, la bondad y el supremo bien. Éstos corresponden por igual a las tres personas divinas: al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

No parece casual el orden que establece el escritor enumerando los atributos divinos de la siguiente manera: *acháequa* (señorío), *yámendo cézequa* (todo bien), *mimíjequa* (sabiduría), *ambáquequa* (bondad).

Cada persona divina de la Trinidad: *acháeti* (es señor), *yámendo cézeti* (es todo bien), *mimíjeti* (es sabio), *ambáqueti* (es bondadoso).

Para expresar cada uno de estos atributos, Gilberti usa dentro del texto los términos: *acháeti* y *acháeca* (es señor), *yámendo ceze* y *cézesca* (es todo bien), *mimíje* y *mimíjesca* (es sabiduría), *ambaque* y *ambáqueca* (es bondad), con estas variables explica la esencia divina de las tres personas.

Sobre el orden de los atributos divinos establecido por el escritor llama la atención el lugar que ocupa el señorío, el primero por cierto. Posiblemente obedece a un acomodo, al modo de pensar de los p'urhépecha, recién conquistados, pues el señorío de sus "dioses" y el de su representante en la tierra —el *cazonci* o *yrecha*— era reconocido y aceptado por el pueblo, según lo refiere la *Relación de Michoacán*. En ese contexto sería más fácil entender que el señorío único lo tenía el Dios de los cristianos. Y a pesar de ser tres personas divinas era una sola divinidad, en contraste

con los muchos “dioses” que –según los evangelizadores– tenían los p’urhépecha de entonces.

Respecto del vocablo *achá*, de donde deriva *acháequa*, señorío, el *Diccionario Grande de la lengua de Michoacán* lo registra y le da el significado de señor. A su vez, la *Relación de Michoacán* usa el mismo término *achá* para designar a una persona que posee determinado atributo. Es pues, el reconocimiento de una dignidad, una peculiaridad que no todas las personas la poseen. En la mentalidad indígena el significado de *achá* no queda restringido al de señor, en cuanto el *dominus*, el propietario o el que tiene el dominio de o sobre algo, sino que va más allá, puesto que *acha*⁶⁸⁵ referido a Dios, es el único digno Señor de todo. En este sentido el señorío divino sería fácilmente comprendido por los p’urhépecha. El señorío como atributo divino, es al parecer, una adecuación a la cultura nativa.

2.- *Jurhéndpikua. Didáctico* (Las exhortaciones y los ejemplos)

El carácter didáctico se descubre en varios textos, a guisa de ejemplo viene a colación aquel texto que resume el contenido de una explicación a manera de una sentencia o principio moral-religioso que dice: “El hombre debe comportarse como animal racional por ser imagen del Creador”. En el contexto, el maestro explica al discípulo que Dios ha creado a los ángeles, a los astros, a los animales y al hombre, pero a éste, a Su imagen, lo cual le obliga a actuar con racionalidad.

Ca yquire thsiris curipuecuecahaca, no/ re himboesca xacuxani ysqui axuni, ca/ himboescare hangascani quitero nah a/cuecaxarahaca cuiripu, himboquire cui/ ripuen hamahauaca.⁶⁸⁶

Y porque eres humano no debes comportarte como animal bruto, y por eso debes entender lo que significa ser humano, para que actúes como racional.

En la misma línea de racionalidad apela al razonamiento lógico para argumentar que no puede haber muchos “dioses” sino uno solo, puesto que en la actuación se interferirían entre sí trastornándose mutuamente, y dice al respecto:

¶ Ytihqui ma, hacah/ cuhaca handiyohco diosen, yamento cez/ angani, canoam angahati, hacahcuhua/ haca dioseechan angani, himboquix *no na/ mucheca dioseecha*: ca mahco dioseesti./

¶ Ca vanambesirahatix, hihchaquix ma/ma tucupacha arihaca, mengui huriata,/ mengui cutsi, mengui hozquaecha, men/ [Fol.7r,1] gui thares, hindequi tzacapu vcataeca:/ nocatero chuhcari vcata, *canox cez na/mun diose euati*, ca mahco harasti Dios,/ hindequi haranguencheca: cahtu haranguehpe/ hindequi no miucata cezerarieca: cahtu no/ thantziqua ambaqua, cahtu hecahtsiquareni/ no andanguquan has hureni:

ca yquix *va/ chepiringa dioseecha*, nahxmento menih/ co hymangueon vepapirin am uni? Nox/tero vandamento yquimucuhperahan/ biringa, himboquix

⁶⁸⁵ En la comunidad de Pamatácuaro, Michoacán, la palabra *acha* (acentuada en la primera sílaba) se usa para nombrar exclusivamente a Dios, se le llama *Acha Diosí*.

⁶⁸⁶ *Op. cit.*, fol. 3v, 2, 84-88.

mendehchan piqua/ reuahambiringa am vcuecan: cax himahcan/ arucuri dioseecha me vezcuhambirini./ Yxsinguahco noma corotsperahambirin/ di, vndapirindix tachan teparaquaren am/ vni, çangan thiatahperaparin, ysquix/co vepapiringa. Ca hyn hymbo vuache,/ no cezeuati, ysquix *namun dioseeuaca*: ha/ rasti mahco dios.^{687/}

Primero. Todos dirán: creo en un solo Dios, y no dirán: creo en los dioses, porque no son muchos, es un solo Dios.

Se equivocan los que reconocen varios númenes supremos, ya sea al sol, a la luna, a las estrellas, o bien, a un ídolo que está hecho ya de piedra ya de madera, y no podrán ser muchos dioses porque hay un solo Dios, quien ocupa todo y todo lo sustenta, que es todo bien, que no tiene medida, y que su sabiduría no tiene límite.

Si por el contrario fueran varios dioses ¿cómo podrían tener una sola voluntad? Reñirían entre sí porque cada quien querría hacer su voluntad, y entonces se dividirían y se dañarían, y sin entenderse entre sí, comenzaría cada quien hacer su voluntad, por soberbia, provocando poco a poco enojo entre sí. Por tal razón, hijo, no es posible que sean varios dioses. Existe un solo Dios.

El autor contrapone unicidad contra pluralidad y argumenta que la unicidad excluye la pluralidad de “dioses”. Otra razón: si hubiera muchos “dioses” fácilmente habría discordia entre ellos por no tener una sola voluntad.⁶⁸⁸ Esta expresión de contrarios lo hace de la siguiente manera:

<i>Handiyohco</i> diosen (creer en un solo Dios)	No <i>namucheca</i> dioseecha (no son muchos dioses)	<i>Mahco</i> diosesti (es un solo Dios)
	<i>Mama</i> tucupacha (muchos dioses) Noxcas <i>namun</i> dios euati (no pueden ser muchos dioses)	<i>Mahco</i> harasti Dios (hay un solo Dios)
	Ca yquix <i>vachepiringa</i> dioseecha. (si fueran muchos dioses) No cezeuati, ysquix <i>namun</i> dioseeuaca. (no es posible que sean varios dioses)	Harasti <i>mahco</i> Dios (existe un solo Dios)

⁶⁸⁷ *Op. cit.*, fol. 6v, 2, 105-112 y fol. 7r, 1, 1-19.

⁶⁸⁸ Tal vez Gilberti tiene en mente lo que era común en Europa, el desorden originado cuando en los pueblos todos querían mandar, hecho que se conocía como “behetría”. El tercer obispo de Michoacán Juan de Medina Rincón, en 1582 informaba al rey sobre la situación del Colegio de San Nicolás y de los hospitales de Santa Fe, fundados por Vasco de Quiroga, que “cuando todos rigen y todos mandan es behetría y échanlo todo a perder, que son varios y de varios pareceres, y lo que hoy asientan mañana lo mudan, y en teniendo uno un antojo o pretensión inquieta y inficiona a otros.” Relación que Su Majestad manda se envíe a su real consejo del obispo de Michoacán, Valladolid de Michoacán, 4 de marzo de 1582. AGI, México, Leg. 374. J. Benedict Warren, “El colegio y los hospitales diecisiete años después de la muerte del obispo Quiroga” en *Testamento del Obispo Vasco de Quiroga*, *op. cit.*, p. 89.

La forma de la contraposición se lleva a cabo con varios términos usados como sinónimos. El significado de los vocablos *namun*, *namuche* y *vache*, es el mismo: *muchos*. Mientras que *handiyohco* significa: *solo uno*, de igual manera *mahco* significa: *uno solo*.

Otro texto confirma que un solo Dios posee la superioridad divina.

Hurenguareri. Ca yndi acha, Dios nah/ acuecaxarahaqui. Ca no cez aringaua tu/cupacha aringani, ysquix yxu thuiyan/ aringahanga tharesiecha: hyhchaquix/ quatangapopihca?

Hurendahperi. Era vua/ che, yseti hynguire curahquarexaraha/ ca, ca y vandaqua tucupacha, yxu eche/rendonapuhcoesti: ca vanambecha tha/ uacurichax hacangurirahuapihti thare/siechan tucupacha arihuan: ca yyaxtu no/ hurahcuhati mama tucupacha arini. Ca/ ru y vandaqua Dios, no amu yxu eche/ rendonapuestihco, ca auandaronapuesti/ ca dios mento hucaquarerin hati: hym/ boqui hyndemento yamento cezequa es/ ca, canirahmapaqua ambaquequa. Ca/ nonen hecahtsitanihco hacangurirati hi/ ni auandaro. Aquatero yxu echerendo ne/ hacangurirapirin dios arin, ysqui hynde/ mento no mitetarahquarepiringa dios a/riquareparin?

Ca hyndemento arihua/ti sancto tataetspechan ys arihuan. Hie/ caquini Diosecuhuahaca Abrahamnini,/ ca Isaacni, ca Jacobni. Ca ynde dios,/ mandan cuerauacata hymbo: vtati ha/ranguepon: nahquiyanthu ambehco, hin/dequi exequareca, ca hyndequi no exequa/rehaca.

Ca ys xaporo cuerauacata him/ bo hatin, hucarin hati yamento cezequa, ca v/ tas tzipequa, ca nah mintzin tzitzijequa, ca he/ cahtsiquaren no andanguan has mi/ mijequa, ca ambaquequa: ca haranguen/ ahperansqua, ca teparamaqua. Cahtu ys/ mandan ancueruacata hymbo hatin, / yam eraratanstahati, hyndequitihqui ni/ maca, cahtu exehati hindequi yya hapo/ ca, cahtu eraxatahati, hyndequitero vqua/ [Fol.7r,2] repauaca. Era yseti vuache, hynguire cu/ rahquarexarahaca.

Ys mento tepari van/ daquaesti y Dios, ca nanguin ahndangua/ reua arini ambongastani? Ca nahquixtu ya/ mento angelecha, ca yamento sanctonecha,/ noxsinthu cez aripirindi, hymboqui vah/ nandamasca teparieni. Ca yqui thantzin/ gahaca Dios hymahcan vtasirahatimen/ to thantzingani, ysqui Dios xan hucarin/haca: yamento cezequa, ca mimijequa, ca/ ambaquequa, ca tzitzijequa, ca cuiripequa,/ ca haranguen ahperansqua: ca xarame/quareta, ca nirahmapaquaca: teparaqua/ qua.⁶⁸⁹

Discípulo. Y ahora, señor, cómo se ha de llamar a Dios [es decir, qué dice Dios al respecto]. ¿No le corresponde el nombre de *tucúpachá* [*numen*] como a los antiguos ídolos de aquí, a quienes se adoraba?

⁶⁸⁹ *Dialogo*, fol. 7r, 1 20-56 y fol. 7r, 2, 57-70.

Maestro. Escucha, hijo, es cierto lo que preguntas. El nombre de *tucúpachá* es solamente designación para lo terrenal. Los tontos pecadores llamaron “seres supremos” a los ídolos. Hasta ahora no dejan de llamarlos “seres supremos”.

En cambio, el nombre de Dios, no sólo le corresponde aquí en la tierra sino también en el cielo, pues Dios sustenta todo, porque Él solo es todo bien y la suma bondad. Y en el cielo nadie deja de llamarle Dios, con mayor razón aquí en la tierra, ¿de qué otro modo se le llamaría, si Él no hubiera dado a conocer que se llama Dios?

Él mismo dijo a los santos patriarcas: Yo soy el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

De la nada, ese Dios ha creado todo, lo que es visible y lo que no es visible.

De tal manera que Él está sobre todo lo creado: posee todo bien, la vida eterna, la belleza plena, la sabiduría inalcanzable, la bondad, la plenitud y la majestad. Y está sobre cada cosa creada, ha visto todo, lo que ha existido, ve todo lo que existe y ve todo lo que ha de acontecer. Entiende bien, hijo, esto que has pedido conocer.

Por esto es grandioso el nombre de Dios. ¿Qué he de decir para hacerte entender?

Si lo comparara con todos los ángeles y con todos los santos, no te explicaría correctamente, porque su majestad no tiene comparación. Si acaso se mide a Dios, se ha de medir con todo lo que posee: es todo bien, toda sabiduría, toda bondad, toda belleza, es todo misericordioso, omnipotente, toda felicidad y la suprema majestad.

Es pertinente resaltar la oración p'urhépecha: *Híecaquini Diosecuhuahaca Abrahamnini, ca Isaacni, ca Jacobni*, porque el autor logra con los verbos: – *hiecaquini* y *Diosecuhuahaca*– la precisión requerida para enfatizar que Dios ha revelado su nombre y su eternidad. Señala que es el Dios de los patriarcas: Abraham, Isaac y Jacob, no importando que hayan vivido en distintos tiempos. La versión apegada a la sintaxis p'urhépecha sería de esta forma: “Yo soy el que me he constituido en Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”. Vale la pena advertir también que con los adverbios de cantidad: *yamento*, *vtas*, *nah mintzin*, *hecahtsiquaren*, (todo, siempre, mucho, tanto) explica la grandeza divina, evitando con la variedad de los vocablos la monotonía que pudiera resultar con uno solo.

En el *Dialogo* hay metáforas, similitudes y coincidencias, que tienen un fin claramente didáctico. Pongamos por caso el texto que se refiere a los distintos provechos de la fe. El primero se refiere al beneficio que la fe proporciona para toda obra buena.

[1] Uretatihqui y hacahcutahperaqua vecatzehenguaestimen/to, yamento ambaqueti vqua himbo, ca hindequi hecahtsiquaren ambaqueti vpiringa, no hacahcuparin hinguiquini am/bongastaca, himangueon ys ehniquirindi ysqui ma echequahta, hindequi no hara/tzengarin veczcungahembiringa, ca hin/de cauquan chamaquarensquirindi, himan/gueonchuhtu ys, hindequi no hacahcupa/rin am hameri ambaquequa vpiringa, cau/quantu ambetzepirindi, ca arasirahati sant Pablo <1.Corin.3,12>, ysqui xarucuriqua sancta

ha/cahcuqua himbo thazahtsitahenahaca/tsintsini tiripeti, ca tayacata, ca maruua/ti.

[2] Ca tyripetix thazahtsitahenasirahati/tsintsini sancta hacahcuqua himbo, hyh/chaquix mintzin hatzpenstahaca acha di/osen pampzcani mintzitaro hauatahenan cahtu hingunguequaembaechan: ysquix/mento hihcha pampzquarehaca.

[3] Ca taya/cataxtu thazahtsitahenasirahatitsintin sancta hacahcuqua hymbo, hihchaquix cezco hamahaca cuiripeta cez patzaqua/reparin / no am hahcuparinx thauacurita himbo. Ca yquixtu Dios himboetaqua vin/gatsquarehaca tachan has vecatzenchama/qua, himahcanxtumento yseti, ysqui ta/yacata punitacata, hindequi yam ambaque/rangaca.

[4] Ca maruuati himboxtu thazah/tsitahenasirahatitsintin sancta hacahcuqua himbo, hihchaquix niyatahaca yun/tzimoro vehcondehperata vqua, hinde/qui yseca diosen andangaricutin, ysqui yun/tziman maruuati tzacapu.

[5] Ca arucuri/quaxtu sancta hacahcuqua himbo, thaz/ahtsitahenahatitsintini chuhcari, ca ata/qua ca yta.

[6] Ca chuhcarix thazahtsitahena/sirahati tsintsini sancta hacahcuqua him/bo, hyhchaquix tepararequaqua himbohco angaramohaca / caxtu tecandiequa him/bo no hangangarihpehaqui, caxtu ame/xengaqua hymbo cauquanihco numare/tahaqui, ysqui chuhcari hindequi hungueh/chapahaca tharexeni, cahtu chen ysime, cahtu tzirihcoe, I, [sic-ve] quacarihcoe.

[7] Ca ata/quaxtuhco thazahtsitahenasirahatitsin/tsini sancta hacahcuqua himbo, hihcha/qui çan tzitzijequa himbohco nah piqua/erahaca, cahtu cuiripu casipequa hym/bo, ca hihchax aringahati sancta caraca/ta hymbo атаqua aringan ys aringapa/rinx. *Omnis caro fenum, et omnis gloria eius quasi flos agri <Esay.4.[40v6]>*. Ysx aringacuecaxa/ringahati, yamento cuiripeta атаquaes/ti, ysquix terupeti aringahinaringapirin/ga, yamento cuiripuecha, hihchaquix tzi/tziraca, haxs nah piquarengueue hihcha/eueri tzitzijequa himbo, hymboquix hi/mangueon yseca ysqui angomataqua, hin/dequi atsimoro yecomarungahaca, ca hih/chaeueri xupangariqua yseti, ysqui tsitsi/qui hindequi hauacurapoca / hindequi pi/cungaparin cauquan xanihaca, hihcon/chuhtum ys hihchaeueri tzitzijequa atsi/morohco xamahati, hihchaeueri cuiripe/ta himbo, cahtu nindemauati yqui vari/qua pinouaca.

[8] Ca ytaxtu himbo thazah/tsitahenasirahatitsintini sancta hacahcuqua himbo, hyhchaquix mintzicaha/ca [Fol.18r] paraquahpenapu thipiquareta, tha/uaparaparinx hindequihtuhco nindema/quaesca, himangueon ysqui y ita hindequi cauquan chuhipiri himbo am uquahpeha/ca curini. Ca himbo ys çacuqueti caraque/ni sancta caracata himbo. *Mundus tran/sit et concupiscentia eius <I.Ioan.2.[v17]>*. Yseti, paraquah/pen cauquanihco nitamahati cahtu hih/cheuiremba am hameri curuemariqua.

[9] Era yseti vuache, ca nah mintzin curen/deroeti, hindequi sancta hacahcuqua him/bo thazahtsitahenasirahacatsintini ti/ripeti, ca tayacata, ca maruuati.

[10] Ca hyh/chax cemento cuhchacumequa hucasti, haranguenxsingate: vichuquix hihchaquix sancta hacahcuqua hymbo chuhcari tha/zahtsitahenahacatsintsin piquaren, ata/qua, ca yta hyngun.⁶⁹⁰

[1] En primer lugar, este credo tiene su fundamento en todas las obras buenas, de tal modo que si alguien hiciera muchas obras buenas sin creer en lo que te he enseñado, sería semejante a una casa de piedra edificada sin cimientos que muy pronto se derrumbaría, de igual manera el que hiciera obras buenas sin fe, muy poco durarían. Dice San Pablo: [en 1 Corintios, 3,12] sobre el fundamento de la santa fe: edifiquen en oro, plata y piedras preciosas.⁶⁹¹

[2] Por la santa fe edifican con oro, los que aman a Dios y a sus semejantes desde el fondo de su corazón, como ellos se aman a sí mismos.

[3] Por la santa fe edifican con plata los que se guardan bien de la carne no manchándola con el pecado. Y que se fortalecen con la ayuda de Dios en las tribulaciones, eso mismo es también como plata refinada la que se separa de las impurezas.

[4] Por la santa fe edifican con joyas los que practican los siete sacramentos, que son ante la presencia de Dios como siete piedras preciosas.

[5] Algunos edifican sobre la santa fe con material de madera, trapo viejo y pita [zacate].

[6] Y edifican con madera sobre la santa fe, los que con soberbia se enorgullecen, los que con pertinacia desobedecen, los que están prestos al placer de la lujuria, cual madera que pronto envejece, aunque sea resistente, ya verde o recién cortada.

[7] Y edifican con zacate sobre la santa fe, los que se sienten hermosos y con nobleza, ellos serán llamados zacate por la sagrada escritura, así serán llamados: *Toda carne es hierba, y toda su gloria como la flor del campo* <Esay.4.[40, 6]> Eso quiere decir, toda carne es como el zacate, en verdad quiere decir, todos los hombres, aquellos que se sienten hermosos, los que se sienten bien con su belleza, con ella son como hierba que se revuelca en el lodo, y su gloria es como la flor que florece en el campo, que se marchita tan pronto cuando se corta, y su belleza cual barro es, desaparecerá con su cuerpo cuando venga la muerte.

[8] Y edifican con pita [zacate] sobre la santa fe, los que confían en la riqueza de la tierra, pecando, pues también ella desaparecerá tal como esa pita [zacate] que arde tan pronto cuando cae al fuego. Y por eso dice la sagrada escritura: *El mundo pasa y su concupiscencia* <I.Ioan.2,[17]> Es decir, el mundo pasará y también su concupiscencia.

⁶⁹⁰ *Op. cit.*, fol. 17v, 41-110; 18r, 1, 1-18.

⁶⁹¹ Las piedras preciosas pueden referirse al jade, a la turquesa o a otra, apreciados en Mesoamérica como el oro y la plata en Europa.

[9] Esto es, hijo, cuán aventurado será el que edifique sobre la santa fe con oro, con plata y con piedras preciosas.

[10] En cambio, cuán desdichados los malditos, los que edifican sobre la santa fe, con madera, con hierba y con pita [zacate].

La acción del evangelizador no sólo se desenvuelve en el aspecto didáctico iluminando el entendimiento del discípulo sino que va también a la práctica de los principios doctrinales a través de la actividad pastoral. Para este fin, echa mano del género oratorio proponiendo en una serie de sermones y en otros textos, el ejercicio de las virtudes cristianas y la práctica de los mandamientos del decálogo y los de la Iglesia.

3.- *Arhítsipikua*. Oratoria

Son los sermones principalmente. Un apartado del *Dialogo* está dedicado a los sermones, bajo el rubro: “Epístolas y Evangelios de todos los Domingos del año con sus sermones”, folios CCVLV [245] – CCXCV [295].

4.- *Tzitzímukua*. Destellos líricos

El género lírico, aunque no caracteriza plenamente al *Dialogo*, también está presente a manera de chispas poéticas. En la lengua de Michoacán lo llamaríamos *Tzitzimuqua uandaqua*, la palabra florida o palabra hecha flor, (las palabras son como flores que se abren cuando salen de los labios). Tal es el caso del pequeño fragmento que se refiere al cumplimiento del anuncio de la resurrección de Cristo, que ocurriría precisamente al tercer día de su muerte y no antes.

Ca tzimandarequa hymbos no veti haxapan *tzinstan*,
hymboqui no vndan/*gapiringa* no hacahcungan,
ca yqui yya/nan *tzinspiringa*
yqui thuiya miricurin/*gapiringa*,
no hacahcungapirindi ysqui *tzinsca*,
nahquixyarú apostoleecha van/dahtsicuhpepiringa ysqui *tzinsca*,
nox ha/cahcumengapirindi,
yecambschax eratan/*gapirindi*.⁶⁹²

Por una segunda razón,
tan pronto como fue sepultado [Cristo], no quiso *resucitar*,
no fuera que no *creyeran*.
Y, si mucho después *resucitara*
cuando ya se *olvidaran*,
no creerían que *resucitó*.
Aunque los apóstoles predicaran que *resucitó*,
no les *creerían*,
por falsarios los *tendrían*.

⁶⁹² *Dialogo*, fol. 14r, 2, 75-82. Hemos separado las oraciones para resaltar las terminaciones verbales, ya que la cadencia está marcada por la puntuación que puso el autor. Sobre esta figura volveremos al tratar sobre las formas ornamentadas.

En el *Dialogo* también se vislumbra la **Pikuárhinguikua**, la poesía, en los fragmentos de los salmos que se insertan como textos de autoridad.

5.- **Tip'ékata. Entretejido o mixto**

Como corolario de los géneros literarios enunciados tendríamos uno más, cuya denominación sería *Tip'ékata*, elementos tejidos, es decir, combinación de varios géneros literarios en el desarrollo de un texto literario. Tal sería el caso particular de los sermones en los cuales el predicador aprovecha los recursos literarios que dispone para convencer y educar a los oyentes.

Concluimos esta parte señalando que no está agotado el tema de los géneros literarios en el *Dialogo* y que no se ha explorado sobre la posible existencia de subgéneros literarios en él, pues no es el caso hacer un estudio exhaustivo al respecto.

VI.- Estrategias discursivas

Gilberti se sirve de diversas estrategias para desenvolver los temas, ya describiendo lugares o narrando hechos, pero sobre todo, desarrollando el diálogo que sostiene el maestro con su discípulo.

1.- **Xarhátakua**. Descripción. Hay muchos pasajes en donde el autor describe escenas como la de la oración de Cristo en el huerto de Getzemaní.

2.- **Uandántskua**. Narración. Los ejemplos que se intercalan en los textos a manera de complemento o medio de aclaración respecto de la explicación del tema que el autor desarrolla, son muestras del carácter narrativo de los acontecimientos que en ellos se narran. Sirve de muestra el ejemplo de “Los falsos profetas”, ya expuesto al explicar la morfología sintáctica del verbo.

3.- **Uandóntskuárhikua**. Diálogo. El título de la obra que estamos analizando por sí mismo revela la estrategia discursiva que el escritor ha escogido para exponer su contenido. Es en forma de diálogo como el maestro, *huréndahperi*, expone la doctrina a su alumno, *hurénguareri*. Pero aun dentro del propio diálogo sostenido entre mentor y discípulo aparecen otros personajes creados por el escritor que también dialogan entre sí, como ocurre en la conversación que sostiene Cristo con los justos: Adán, el rey David y los patriarcas. Éstos esperaban ansiosamente la redención y acerca de ella platican con Cristo, porque la promesa se ha cumplido.

[1] **Hurendahperi**. Ys vti vuache, tecaua/ tahuansti, yamento misquareta pinauata/ cuhuamaparin sanctoechaeueri anima/ ys arihuaparin.

[2] Huhue yamento thun/guixsini sitsiraquareponguaca, tuhcha / [Fol.13v,2] quihtsi diabloeueri caraperata himbo y/xu andanguenoca.

[3] Ca ys yamento vm/baquangaricunganoti: tziritzirinanden/ganoparin, ca ys xachahcutin Adanini a/riti.

Adan, xaramequare, nenchuhcani andaparata diablon, ma chuhcari him/bo variparacuparin, hyndequiquini pa/raquahpen vndahenguaro ma chuhca/ri hymbohco carapihca acurataparin/guini hucaraqua, ca hymahcan Adan, tihcuingaricutin ys ariti.

[4] - Ca yquiyqui acha, yyaquini tziehtzahaca cuiripeh/chaparin, hymboquireni xachonsca, hu/cheue thauacurita vehpouachensparin/den. Cahtu pihtzarihuamanscare yamen/to vuatsitechan, vehcondehuansparinde hinguinicahtahuamapihca.

[5] Ca hyman/gueonthu yamento sactoecha tihcuin/garicutinx ys ariti.
- Ca yquiyqui acha, hurandesca, ca thunxsini van yrepeta ve/xurin vtas erocahanga yxu hatin, nah xan/guhche vechamarinsparin: ca yyare ni/yatasca, hynguihtsin thuuiyan ayauache/pihca, vandaratahuaparinde Propheta/echan.

[6] Ca hymangua Daud chemento ambaqueti pirequa tzezatamoti pirecu/ni, ys aparin.
- *Cantate domino canti/cum nouum: quia mirabilia fecit. etc. <Ps. 99[97v1]>* yse/ti. Acuhe acha diosen pirecun ymbangne pirequa: hymboqui tepari tziriraxequan has vsca.

[7] Ca yamento sanctoechax ys cu/rahchatin Daudni, hymanguen peta/moti pireni ys aparinx.
- *Benedictus qui venit in nomine domini, etc. <Mat.23[v39]>* Yseti. O curen/dero, yndequi acha Diosen hangameta/xuca, ca yndehtsiny nah xany vahtzan/gachenoti erantzqua.

Ca ys ma huriane/quaro hameri teparimento xaramequa/rengati vuache, hyni limbo, himaquix ha/pihca sancto tataetspecha.⁶⁹³

[1] Hijo, [Cristo] obró de esta manera. A las almas de los santos les dio ánimos y les quitó todos los pesares, diciéndoles:

[2] Vengan todos, vengo a rescatarlos, ustedes que por engaño del diablo han llegado hasta esta profundidad.

[3] Y todos se reunieron delante de él, atemorizados, y le dijo a Adán, tomándole de la mano:

¡Alégrate, Adán! He vencido al diablo muriendo sobre un madero. En el principio del mundo él te engañó por medio de un árbol, haciéndote comer su fruto. Y Adán arrodillándose ante él, le dijo:

[4] ¡Alabado sea Dios! Ahora reconozco tu grandeza y te honro porque me has recibido perdonando mi pecado, y porque has extendido el perdón a todos mis descendientes apiadándote de ellos, a quienes engañé conmigo.

[5] Y entonces todos los santos arrodillándose ante él también le dijeron:

⁶⁹³ *Op. cit.*, fol 13v, 1, 53-56; 13v,2, 57-96.

-¡Bendito sea Dios! Has venido ya, señor. Por muchos siglos hemos estado esperándote aquí. Con cuánta ansiedad te hemos deseado y ahora has cumplido lo que desde antes nos habías prometido, hablando por medio de los profetas.

[6] Entonces, David le entonó un bellissimo canto diciéndole:

-*Cantad al señor un cántico nuevo porque ha hecho cosas maravillosas. Es decir, ¡vamos a cantar a Dios un canto nuevo porque ha hecho cosas maravillosas!*

[7] Y todos los santos escuchando a David, empezaron a cantar con él diciendo:

-*Bendito el que viene en el nombre del señor. Es decir, ¡OH, bienaventurado el que viene en nombre de Dios, y el que ilumina todo nuestro entendimiento!*

Y así, hijo, durante tres días se alegraron muchísimo allá en el limbo, donde estaban los santos patriarcas.

Con este texto concluimos la parte relativa a las estrategias discursivas y pasamos a tocar un aspecto particular de nuestro autor que es su estilo.

VII.- El estilo literario de Gilberti

Como corolario de lo expresado sobre los recursos de la lengua de Michoacán –independientemente del nombre que les corresponda en la propia lengua– la manera como los ha empleado Gilberti en el *Dialogo*, nos revelan su estilo. A nuestro parecer, en resumidas cuentas, es muy versátil. Los textos no son uniformes pues gozan de variedad, los hay floridos, claros, concisos, reiterativos y llenos de imágenes, aunque también hay algunos difíciles y otros oscuros. Nuestro autor echa mano de los distintos elementos retóricos que le resultan imprescindibles desde la perspectiva de la lengua de Michoacán y por sus características, para llevar a cabo su cometido.

Es de notar también que el tono del discurso no siempre es el mismo, es coloquial *kuat'ápití uandakua*, en ciertos pasajes y, en otros, por el contrario, bastante complejo, debido al tema que se desarrolla que requiere de vocablos adecuados para precisar los conceptos. Gilberti logra aligerar la mayor parte de sus textos mediante el empleo de las figuras literarias, las que a su vez, hacen más interesantes y elegantes algunos textos. Tenemos varias muestras al respecto.

1.- Tétecás. Concisión

El maestro del *Dialogo* busca la concisión en sus explicaciones con el fin de precisar las verdades cristianas a su discípulo. A continuación ofrecemos una muestra, cuyo tema es la muerte y resurrección de Cristo.

Hurenguareri. Ca nahandi hatzinga acha/ hicinganstani, airen çan ambongastani./

Hurendahperi. Vuache, ys hatzingati hingui/re curahquarexarahaca, yqui mintzita/henga cruciro tiriparacunsrin hindequih/tsini hapinga: himahcan ma cuiripu acha,/ hindequi hacanguringahanga Joseph, ha/ pihti Jerusalem, ca hinde eraparatain/ ysqui varica Jesu Christo, cauquan ve/hendi niran Pilaton vehcovehcomarin/ ysqui Joseph çan quezcunstauaca, him/boqui hicinstantuaca, ca ys Pilato huramu/ti quezcutaranstan, ca hinde Joseph no/ handiyohco quezcunsti, ca hinde venuti/ matero achan, hindequi hacanguringa/hanga Nicomdemus ca hingunx tzimaran/ quezcunsti, ca quezcunsrinx atariti sipia/ ti puntzumeti ca xasx hatziti hicinstanti, ma/ ymbangue hizperansqua himbo, hingui/ tihqui nonen hatapihca, hingui hinde Jo/ seph mindaquarepihca./

Hurenguareri. Acha, ca andixamas hicingans/ pi, andino nanihco patzangapi ma ambe him/bo sipatinihco.

Hurendahperi. Vuache, ca him/bo xatzingapihti hicinganstani, hymboquix/ ys hatzingasirahaca hihchaquix variha/ ca, ca noam hihchaquix tzipehaca ca y/qui no hatzingapiringa hicinganstani hin/ dequihstini hapinga, noxtero arucuriqua/ arahambiringa, ysqui no an thsiris vari/ pihca, ca himbo mitetahperangan, ca ha/ cahcutahperangan xatzingapihti hicin/ganstan, himboqui thsiris varipihca./

Hurenguareri. Acha, ca hima hizperans/quaro nah yon haqui ychanguen?

Huren/dahperi. Tanim huria hati vuache, Viernes/ huriata etemucupatiro hincingansti, ca/ sabado hauindi, ca domingo himbo erah/ churaqua tzinsti.

Hurenguareri. Acha, ca hima hizperansqua/ ro ychanguetin no çan ambetze? Hyngui-/ [Fol. 13r, 1] ro vndapiringa cuiripeta sipiani.

Huren/dahperi. No amu vuache hymboqui dios v/ uahpa no çan nirarequarea Adaneue/ri thauacurita, hymbochuhtu no ces vn/ da teren sipiandeni: hyhcheuiremba cui/ ripeta: ca hymboquihtu dioseequa no ha/ rarensphica cuiripetan: hymaqui ychan/ guensphica, ysquihtu animan no hara/renspihca, hyndequi andangueyapihca/ varichao hauanguetiro./⁶⁹⁴

Discípulo. Ilústrame, señor, cómo enterraron [a Cristo].

Maestro. Hijo, a lo que preguntas, así lo sepultaron. Cuando Nuestro Señor clamaba estando crucificado, en ese entonces una persona de nombre José estaba en Jerusalén, y viendo que Jesucristo murió en la cruz, inmediatamente fue a suplicar a Pilato, para que le permitiera descenderlo de la cruz y sepultarlo. Pilato, ordenó hacerlo descender. José no lo bajó solo, porque él llamó a otro señor que se llamaba Nicodemo, y entre los dos lo bajaron. Una vez descendido, lo untaron de perfume y luego lo sepultaron, en una sepultura nueva, en la que nadie había estado, la que José había hecho para sí.

Discípulo. Señor, ¿y en la sepultura cuánto tiempo estuvo tendido?

⁶⁹⁴ *Op. cit.* fol. 12v, 2 y 13r, 1.

Maestro. Tres días, hijo. Lo sepultaron el viernes, una vez puesto el sol. El sábado, estuvo todo el día. El domingo resucitó al alba.

Discípulo. Señor, ¿por qué lo sepultaron, por qué no lo guardaron en secreto en algún lugar?

Maestro. Hijo, lo llevaron a sepultar porque se acostumbra enterrar a los que se mueren, no así a los vivos. Si a Nuestro Señor no lo hubieran sepultado, no fuera que algunos dijeran que en realidad no murió. Lo sepultaron para dar a conocer y dar fe que verdaderamente murió.

Discípulo. Señor ¿y estando tendido en el sepulcro, no se descompuso el cuerpo y que empezara a heder?

Maestro. No, hijo, porque el Hijo de Dios no se contagió del pecado de Adán. Por eso no comenzó a pudrirse su cuerpo ni a oler mal, y porque tampoco se separó la divinidad de su cuerpo cuando estuvo yacente, ni su alma se separó cuando descendió a la profundidad de los infiernos.

Vale la pena destacar la parte del texto que describe los días de espera para la resurrección. Tal vez esta parte del texto sea la más clara de la concisión. El escritor precisa el triduo con dos expresiones de tiempo, el día y la hora, suficientes para economizar datos cuando dice:

Tanim huria hati vuache,
Viernes/ huriata etemucupatiro hincingansti,
ca/ *sabado hauindi*,
ca *domingo* himbo *erah/ churaqua* tzinsti.

Tres días estuvo sepultado, hijo,
(*Viernes / etemucupatiro*). El *viernes* al *anocheecer* fue sepultado.
(*Sábado / hauindi*). El *sábado* *todo el día* estuvo yacente.
(*Domingo / erahchuraqua*). El *domingo* resucitó al *amanecer*.

2.- Atziérakua. Énfasis

En el Credo de los apóstoles se enumeran las verdades que el cristiano debe creer y sobre ellas se enfatiza de manera breve y concisa. Ciertamente el texto se presta, pero de cualquier forma el autor evita las glosas. Con la división en dos grupos logra distinguir, por un lado las verdades que se refieren a la Trinidad Divina y por el otro, a las de la Humanidad de Cristo.

¶ **Ca yye/ ti yuntziman hyngui hymbo Dioseesca.**

He aquí los siete atributos por los que es Dios.

¶ Ytihqui ma, hacahcuni handiyohco/ Diosen, yamento cez.

Uno, creer en un solo Dios, todo bien.

¶ Ytihqui tziman, hacahcuni ysqui tata/ esca.

Dos, creer que es Padre.

¶ Ytihqui tanimu, hacahcuni, ysqui vuah/ paesca.
Tres, creer que es Hijo.

¶ Ytihqui thamu, hacahcuni // ysqui spiri/ tu sanctoesca.
Cuatro, creer que es Espíritu Santo.

¶ Ytihqui yumu, hacahcuni, ysqui ynde/ yamento vrieca, ca paraquareri.
Cinco, creer que es creador y hacedor de todo.

¶ Ytihqui cuimu, hacahcuni, ysqui ynde/ euahpehpenstiesca.
Seis, creer que Él es redentor.

¶ Ytihqui yuntziman, hacahcuni, ysqui/ ynde ynspetiesca, auandaronapu xarame/
quareta.
Siete. Creer que Él es el dador de la alegría celestial.

Ca yhtumaro yuntziman, hynguihtu/ himbo cuiripueca.

He aquí los otros siete atributos por los que es hombre.

¶ Ytihqui ma, hacahcuni, ysqui dios vuah/ pa Jesu Xristo hindequihtsin hapinga
hu/cangapihca onguengan, spiritu sancto e/ueri vqua himbo.
Uno, creer que Jesucristo, Nuestro Señor, Hijo de Dios, fue concebido
por obra del Espíritu Santo.

¶ Ytihqui tziman, hacahcuni, ysqui tsipa/ tzenoca sancta Mariaeueri cuparata/ro
vehenan, vtas manetieparin. Sancta Maria.
Dos, creer que floreció primero en el seno de santa María, y que Santa
María siempre fue virgen.

¶ Ytihqui tanimu, hacahcuni, ysqui hu/chanthsin hymboetaqua pahchaparatan/
gaca cruziro: varihpecheparinthsini: cah/ tu hizquenspihti.
Tres, creer que fue crucificado para favorecernos muriendo por
nosotros y que fue sepultado.

¶ Ytihqui thamu, hacahcuni: ysqui que/tzepihca varichao.
Cuatro, creer que descendió al lugar de los muertos.

¶ Ytihqui yumu, hacahcuni: ysqui ma hu/ rianequaro tzitaquarensca.
Cinco, creer que resucitó al tercer día.

¶ Ytihqui cuimu: hacahcuni, ysqui quen/ chequarensca hyni auandaro: ca vaxata/
yansti qhuanicuquaran Dios tataemban.
Seis, creer que ascendió al cielo y fue sentado a la derecha de Dios
Padre.

¶ Ytihqui yuntziman, hacahcuni, ysqui/ men hoyonguauaca vtacuhuayocan, tzi/
pechan, ca variriechan.⁶⁹⁵
Siete, creer que vendrá una vez a juzgar a los vivos y a los muertos.

⁶⁹⁵ *Op. cit.*, fol. 6v, 1, 55-6v, 2, 56-92.

Otro ejemplo que resume la actitud que debe tener el creyente –representado en la persona del discípulo– es la de percibir claramente la verdad, sin equívoco alguno.

Era yseti/ vuache // has cacongasqui, ca dios no cue/ rauacataesti: ca yamento angeleecha, ca/ huchaeueri anima cuerauacataesti.⁶⁹⁶

Pon atención, hijo, no te obnubiles, Dios no ha sido creado, en cambio, los ángeles y nuestra alma han sido creados.

3.- *Kuat'ápití uandákua. Coloquial*

Decíamos que el autor del *Dialogo* a veces desliza la pluma adoptando la forma coloquial como en el caso de la descripción del carácter de Judas Iscariote.

¶ Ca man/ gua chen yquimengapihti hacanguringa/ pihti Judas, hinde am patzacuhandi hin/ gui vehcondengahanga hyndequihtsin/ hapinga. Ca vamento ampaxatatacu/handi, no xan patzacuhandi ysqui xan veh/ condengahanga, hinde terupastapahan/ di pitsiquaren xangan aruhtsicuni, ysquih/ co ambe vehcondengapahanga hindequih/ tsin hapinga. Ca yqui men nipihca van/ dahtsicuhpepan, hini nahxan yangahtara/ rin hunguati ya vahtzandutin, ca sancta/ Maria magdalena eronstin vndati atan/ducuni puntzumarari.

Ca hecahtsiqua/ ren viniransti hima quahtaro sipiyahcaz/ cani, ca himboqui Jesu Xristo vtas vmbah/ taxahuahanga hurendaquaembaechan/ no ma hurahcuhuaparin, hymbohtu hi/ma haphiti Judas, ca erahcuparin sanc/ ta Maria magdalenan, hingui puntzu/meti nomento çan vehcuhanga atandu/ cun Jesu Xriston, himbo vndati aran van/danguewan ys aparin.

Ahui ambetan pun/ tzumeti yndengui ahtsiahtsindahaca, yqui/ ni hipatzaratangapiringa, hi ynspequa/ repiringa, ca ys atin andatatimento ma/ rotero hurendaquaemba echan arihuan/ ys arihuaparin.

Ambetan yndengui ah/ tsiahtsindahaca puntzumeti cachunde/ ynspequarengan ampitangan cax vehcon/ piquareracha hin yntsingani. Ca noaru/ vehcompiquiarerachan vehcondehua/parin xarahandi, caru curahchatahqua/ren xarahandi himboqui vndapiringa/ hinde yntsingan, ca ys ynspequarepirin/ di: ca ys aparin hinihco nah pasti teruh/ can yquiuan mintzita ambetaquarepa/rin.⁶⁹⁷

Y el que era muy malvado se llamaba Judas. Él guardaba todo lo que le obsequiaban a Nuestro Señor. Pero nada de lo que le obsequiaban le guardaba, todo lo desviaba, lo sustraía por su cuenta menguando todo lo que le obsequiaban a Nuestro Señor. En una ocasión cuando fue a predicar, llegó de allá, muy cansado con los pies ardientes, y en cuanto llegó [a casa], santa María Magdalena le empezó a ungir los pies.

⁶⁹⁶ *Op. cit.*, fol. 4r, 1, 12-14.

⁶⁹⁷ *Op. cit.*, fol. 12r, 1, 7-42.

Toda la casa se llenó de perfume, y porque Jesucristo siempre se rodeaba de sus discípulos, sin que faltara ninguno, por eso Judas estaba ahí. Viendo Judas a santa María Magdalena que no se medía en perfumarle los pies a Jesucristo, empezó a entristecerse diciendo:

Yo vendería el perfume si me lo dieran a guardar, y pensando de esa manera, les habló a los otros discípulos en estos términos: si se vendiera el perfume, su producto se daría a los pobres. Decía de esa manera no porque tuviera compasión de los pobres, sino para que lo oyeran y se lo dieran para venderlo. Y pensando de esa manera, corrompió su corazón con la maldad.

En el mismo tono coloquial Gilberti anuncia los acontecimientos que sobrevendrán cuando se aproxime el fin de los tiempos. Indudablemente penetró en el conocimiento de la psicología del indígena y supo también pulsar muy bien las fibras emocionales para narrarle los hechos que ocurrirían antes del juicio final, presentándole una escatología que debió ser cautivadora y a la vez trágica y aún terrorífica, que en la lengua de Michoacán podría expresarse: *Chéchéjkukua uadakua*.

El indígena estaba acostumbrado a presenciar los juicios públicos en los cuales sus “dioses” hacían valoraciones, una vez al año ciertamente, a través de los sacerdotes jueces. Éstos dictaban sentencias contra los infractores y les imponían sanciones por haber incumplido los pactos contraídos con los “dioses”. No sabemos cuántos padecieron la privación de la vida como castigo. Los delincuentes que cometían faltas graves o fueran reincidentes eran ejecutados. La *Relación de Michoacán* no proporciona números, sólo informa sobre el juicio público de los delincuentes llevado a cabo durante la fiesta de *Equáta cónsquaro* (fiesta de las flechas).

Aunque no consta el uso del tormento físico como acto previo a la muerte de algún delincuente, no se descarta la presencia de la violencia moral, como temor, en el ánimo de los antiguos pobladores de Michoacán en ciertos casos. Es innegable que los prisioneros de guerra eran sensibles al temor de morir, aunque fuera una muerte gloriosa, como ofrenda divina. En este contexto, nuestro escritor narra para aquellas gentes la venida del falso dios, el Anticristo, que vendrá en el fin de los tiempos del calendario cristiano, para ofrecer felicidad a sus seguidores, que a cambio, le corresponderán sirviéndole en todo. El Anticristo será cruel contra los rebeldes y sus opositores, pues usará la violencia contra ellos aplicándoles torturas dolorosas, y el temor será el medio para someterlos, finalmente. Del apartado que Gilberti dedica a la actividad del Anticristo, hemos seleccionado un fragmento, en el cual se muestra también la viveza del escritor para estimular la imaginación del indígena.

En qué manera atormentará el anticristo a los cristianos
--

Ca hinde pame/ri hingui antixristo hurendaquaembaecha pamerahpeuaca,	Y el tormento que el Anticristo encomendará a sus discípulos excederá en tal intensidad, que no será
--	--

<p>vahnandamatimento tipandirani, nox himangueon pameran/gati yamento sanctoecha hihchaqui acha Jesu xriston himboetaqua nah manatanga/poca, nahquiaru sant Bartholome sicui/tangaca, no himangueon pamequareti, naquihtu sant Lorenzo huryhpangaca, nohtu himangueon pamequareti, cahtu hin/de pameri ma huryatehquahco nymati, ca hingui antixristo pamerahpeuaca: vahnandamauati pameni, cahtu ma vexurimen/toeuati.</p>	<p>como el tormento que todos los santos han padecido por servir al Señor Jesucristo, pues a pesar de que san Bartolomé fue desollado, no será como ese dolor, y aunque san Lorenzo fue asado, tampoco será como ese dolor, ya que estos dolores sanan en un día, [en poco tiempo]. En cambio, el tormento que dará el Anticristo, sobrepasará de dolor y durará un año.</p>
<p>Hurenguareri. Acha, ca nahandi vndaua pamerahpeni?</p> <p>Hurendahperi. Vuache, himah/cangui antixristo exehauaca ysquix arucu/riqua no pandacumahauaca hihcheuirem/ba caraperata, hingui thipiquareta era/tzetahuauaca, ca hingui tziriraxequan has vcuahuauaca, ca hingui vndahtsicuhuaa/ca, himahcan vndauati catarahpehuani ys arihuaparini.</p> <p>Tuhcha tecandiecha an/dihtsini no çan pandachemahaqui hingui/ni vandahtsicuhaca, ca hingui/ni thipiqua/reta yntsingaritaca, ca hingui/ni tzirira/xequan has vchehaca nahtsimento teca/uasqui? andihti no çan xamauahaqui ha/cahcuni yyahti yamento catanguaca.</p>	<p>Discípulo. Señor, ¿y cuándo comenzará a atormentar?</p> <p>Maestro. Hasta entonces, hijo, cuando el Anticristo vea a los que se han apartado de él para no seguir su falsedad, a quienes ha ofrecido riqueza, a quienes ha hecho obras aparentemente verdaderas y a quienes ha predicado, entonces comenzará a aprisionarlos diciéndoles:</p> <p>¡Ustedes, sordos!, ¿por qué no han llevado a cabo lo que les he predicado, les he ofrecido riqueza, les he realizado obras verdaderas, cómo aún se resisten? ¿Por qué no han creído siquiera algo? pues ahora todos serán encarcelados.</p>
<p>Ys vanacurinxco pacomarungauati ca/tangan himaqui hecahtsiquaren sipiyah/carauaca: no çan vingachaquan hamarah/caraparini.</p> <p>Ca pauandequa yan petah/uanstauati, ca curamarihuauati quixtero nen hacahcusirahaca,</p> <p>ca yqui hihcha v/tas tetecaxehauaca sancta hacahcuqua him/bo: no çan tandahcamaparini, himahcanx mayocucunstauati ysquix acha Jesu xristo hacahcuhaca,</p>	<p>Así, inmediatamente serán encarcelados en un lugar de gran hedor donde ni siquiera se puede gritar por tan mal olor.</p> <p>Al día siguiente serán sacados de ahí y se les preguntará ¿a quién creen?</p> <p>Y si ellos en todo momento se fortalecen con la santa fe, sin ninguna zozobra le responderán que creen en el Señor Jesucristo,</p>

<p>ca yyanan vndauati pame/rahuani, ysqui munchuhcuraqua xan cu/tuca: yamento thzethzendauati varoh/cuhuani: curamaryhuaparyni quixtero nen hacahcuhaca, vreta cahequa pycu/huauati varohcuhuani, yxuquingate men cutuca, ca hima nah yon arihuauati cura/marihuani, quixtero nen hacahcuhaca ca yqui hihcha vtas acha Jesu xriston an/gamexaquarehauaca, vtanxtus ys mayo/cucunstauati ysquix Jesu xriston hacahcuha/ca:</p>	<p>y entonces comenzará a atormentarlos, en cada una de las articulaciones de los dedos de las manos. Les cortará cada parte preguntándoles: ¿en quién creen? Primero les cortará el dedo pulgar en donde se articula cada parte, y entonces una y otra vez les preguntará: ¿en quién creen? y si ellos se apoyan como siempre en el señor Jesucristo, aún le contestarán que creen en Jesucristo.</p>
<p>himahcan hinde antixristo hatzicuhua/uati sipiyati hayacharutacuhuan hyma/qui varohcuhauaca: ca hynde sipiyati vahnandamauati tzometi ynchatzeni ti/patipantzparini, ca hinx himbo hecahtsi/quareni vequa andanchetanstauati, ca hinde sipiyati hecahtsiquaren carahpentz/cauati, ca menx xas yncharanganstauati cataperaquaro. Ca yquixtu men pauan/dequa petanguaca, himahcanthu cura/marihuauati antixristo quixtero nen hacah/cuhaca</p>	<p>Entonces el Anticristo les aplicará polvo de chile picoso en la parte mutilada y esa substancia al penetrar arderá tanto y causará tan intenso dolor, que su llanto llegará hasta el cielo.</p> <p>Y esa substancia producirá una gran hinchazón.</p> <p>Y luego, de nueva cuenta, serán llevados a la cárcel.</p> <p>Y cuando al día siguiente sean sacados, también entonces el Anticristo les preguntará: ¿en quién creen?</p>
<p>Ca yqui hihcha no çan tandahca/mahauaca acha Jesu xriston caraxaquare/ni: vtanxisis ys mayocucuhuanstahauti: ysquix acha Jesu xriston hacahcuhaca. Hi/mahcanthu ys curahchahuarin antixristo picuhauati varohcuhuani, yngui cuhche himbo huntzicuhaca, yxuquingatehtu men cutuca, cahtu hatzicuhuanstauati sipiya/ti hindequi hecahtsiquaren tipandiraca, ca xaxtu yncharanganstauati cataperaqua/ro</p>	<p>Y si ellos no se apartan de la compañía del Señor Jesucristo, aún entonces le responderán que creen en el Señor Jesucristo.</p> <p>Al escucharlos de esa manera, el Anticristo les cortará el dedo índice en cada articulación y también les verterá el chile que tanto ardor causa, y después, los encerrarán en la cárcel.</p>
<p>Ca ysquixco huuangahauaca petan/gani curamaryngacuecani, vtanxisis ys curamaringahauati ysquix nen hacahcu/haca, ca yqui hihcha vtas no hurahcuqua/rehauaca acha Jesu xristoni: vtanxisis ys</p>	<p>Y cuando vuelvan a sacarlos para ser interrogados, otra vez serán preguntados: ¿en quién creen? Y si ellos aún no han abandonado al Señor Jesucristo, también le responderán que ellos creen en el</p>

<p>mayocucuhuanstahauati ysquix hin ha/cahcuha hindequihtsin hapinga acha Jesu xristoni, caxtu vtas ySCO pimengapo/hauati varohcungani, ysquingate xan cutupo/ca munchucuraqua mandan uriatequa mandan/nihco. ca yquixsingate yam pimengaua/ca ysqui xan men cutuca, menxtu vndaua/ti thzethzendan pimengani ysqui teruhcan cutuca, mandan huriatequa mandanihco.</p>	<p>Señor Jesucristo, quien nos sostiene.</p> <p>Otra vez volverán a mutilarlos en todas las falangetas de los dedos, cada día una sola</p> <p>y cuando ya les hayan cortado todas, seguirán con las falanginas por orden, cada día, una sola.</p>
<p>Ca yquixtu yam pimengauaca yqui teruh/can cutuca, menxtu vndamenganstauati yqui ta/nindarequa cutuca, ca hihconxtu terupan/tauati sipiyati hatzimenganstani hindequi vahnamamaca tzomeni: ca tipandirani ca menxtu xas yncharanganstahauati ca/tanganstani: [Fol. 206r] yquix sancta hacahcuqua him/bo tzihueparini vtas mayocucuhuansta/hauaca ysquix acha Jesu xriston hacahcu/haca.</p>	<p>Una vez que les hayan cortado las falanginas, entonces iniciarán con las falanges,</p> <p>y luego les verterán sobre las heridas el chile que tanto escuece y arde.</p> <p>De nueva cuenta los introducirán en la cárcel. Aun así, fortalecidos con la santa fe le responderán siempre que creen en el Señor Jesucristo.</p>
<p>Era yseti vuache, ysx pimengauati yamento ysqui munchucuraqua xan cu/tuca.</p>	<p>Así será, hijo, de esa manera les mutilarán todas las partes, cuantas coyunturas tienen los dedos.</p>
<p>Ca ysquix ma acanda yam azcumen/gayarauaca munchucuraqua pimenga/ni, menxtu ma acanda vndauati pimenga/ni, himahameriquixtu yam azcumenga/yarauaca yxuqui cuhche thazahcuca,</p>	<p>Y cuando ya terminen de cortar desde su base los dedos de una mano, comenzarán con los de la otra, hasta llegar a su raíz, donde tenemos la muñeca.</p>
<p>ca hihconxtu ys pimengauati munchundu/raqua, ysquix hahqui pimengauaca thze/tzhendamengan: hima hameriquixtu hah/pandutangayarauaca yxuqui cuhche siran/duca.</p>	<p>De igual manera les cortarán los dedos de los pies, tal como con los de las manos, uno por uno, en orden, hasta llegar a desmembrarlos desde donde están arraigados.</p>
<p>Ca yquix vtas tecauanstahauaca a/cha Jesu xriston angamexaquareparini, hi/mahcanxtu men vndamenganstauati va/rohchungani</p>	<p>Y si aún resisten invocando a Jesucristo, entonces les cortarán también desde la muñeca hasta la axila, de igual manera en el pie, y cuando el cuerpo quede sin pies ni brazos,</p>

<p>yxuqui cuhche thundahcuca, ca yxuqui cuhche thunaxuca, hihconthun ys hantziriro, hima hameriquix xundihco pacatangauaca ca yyananx caruhcha/cungauati, ca ys vanacurinxco auandaro terunchemauati hyhchaeueri hacahcuqua himbo.</p>	<p>entonces los degollarán. Inmediatamente ascenderán al cielo, por causa de su fe.</p>
<p>Ca noaru hyndehco haransindi vuache pamerahperaqua, vaporomentox pamerahpeuati ysquix xan diablo xarata/cuhauauaca pamerahperaqua, menx picu/qua vahtzaracata yncharutatspeuati teh/quiero: hindequimento hecahtsiquaren ti/pandiraca: hinguixtu himbo hacahcu/cha vequa andanchetanstauaca: ca ysquix xaporo pameri miuanstauaca, himbo vah/nanaryhpemanscucani.</p>	<p>Hijo, y no serán los únicos tormentos, pues por todas partes atormentarán con toda clase de torturas que el diablo les sugiera. En algunas ocasiones introducirán agujas debajo de las uñas, donde arde tanto, que hasta el cielo se oirán los llantos de los creyentes. Y por todas partes recordarán el dolor con el que han sido atormentados.</p>
<p>Ca ys exe/parinx vuache arucuriqua ysqui nah min/tzin vehcom Vhcamberanganstauaca pa/merahperangani: chehta himbo nyuatix yhuarequaren pucurio quenacuni, ca hi/nix çano veranda hauati tepari verangueh/chaqua himbo vitzaquahco aparyni: ca yoncheparini diosen ys aparini. Ca yqui/yqui acha thuquihtsin hapinga, çanthsi/nangate angandarunstan huchaquinga/te yxu huuataro queuacuquareca: nocuh/che heyah vahnanchenstani tuhcheueti Sancto hacanguriqua.⁶⁹⁸</p>	<p>Los que se han apartado, viendo aquellos, hijo, cómo otros han sido atormentados hasta la saciedad, huirán y se introducirán en el bosque por temor, y allá estarán con lágrimas, con enorme llanto, comiendo solamente yerbas. E invocando a Dios dirán de esta manera: ¡Tú, Señor!, que nos sostienes, auxilia a quienes nos hemos resguardado en el bosque, por no querer quebrantar tu santo nombre.</p>

En la estructura formal del texto se pueden distinguir tres partes:

En la primera, se introduce el tema de los tormentos con algunas comparaciones.

La segunda parte resulta más interesante por los elementos que contiene. Inicia con el señalamiento de que habrá personas que se apartarán del Anticristo, y para indicar esta separación, el escritor utiliza el vocablo *arucuriqua* (sustantivo colectivo abstracto) *los que se apartan*. Contra ellos el Anticristo aplicará las torturas, a cual más de crueles, con las que causará finalmente la muerte. Dice:

⁶⁹⁸ *Op. cit.*, fol. 105v, 23-112 y fol. 106r, 1-45.

himah/cangui antixristo exehuauaca ysquix *arucu/riqua* no pandacumahauaca
hichcheuirem/ba caraperata...

cuando el Anticristo vea a los que se han apartado para no seguir su falsedad...

Deliberadamente el autor vuelve a emplear el mismo término *arucuriqua* para finalizar su relato sobre los tormentos, pero en esta ocasión las personas que se han apartado no han muerto, pues para librarse de los tormentos han huido al bosque y desde allí suplican a Dios su protección.

Ca ys exe/parinx vuache *arucuriqua* ysqui nah min/tzin vehcom
Vhcamberanganstauaca pa/merahperangani...

Viendo aquello, hijo, los que se han apartado, cómo otros han sido atormentados enormemente...

Las partes que relatan la aplicación de las torturas también se componen de tres partes:

Primero es el excarcelamiento de los detenidos para ser interrogados por el Anticristo.

Luego, se les pide abjurar su fe en Cristo.

El tercer paso es la mutilación de ciertas partes del cuerpo, y efectuado el tormento, son devueltos a la cárcel, como castigo.

Estos actos los repite el Anticristo una y otra vez para doblegar a los creyentes en Cristo, hasta que finalmente los mata. El escritor utiliza varios verbos con un significado semejante para expresar la resistencia de los creyentes:

Tetecaxehauaca, se fortalecen.

Angamexaquarehauaca, se apoyan.

Caraxaquareni, acompañarse.

No hurahcuquarehauaca, no apartarse.

Tzihueparini, fortaleciéndose.

Con los verbos contrasta la actividad de los creyentes, frente a la del Anticristo que es monótona, a pesar de las tres fases sucesivas: excarcelar, interrogar y torturar.

Es obvio que el escritor busca con el efecto reiterativo de las torturas, mostrar la maldad del Anticristo, pero a la vez, motivar también al creyente en la perseverancia en Cristo, con la esperanza de alcanzar la felicidad en el cielo. Este recurso debió ser común en la cristiandad de aquella época. El mismo Gilberti expone un ejemplo de tortura cuando explica los provechos que proporciona la santa fe. Gracias a la fortaleza que proporciona la fe, santa Olalla, resistió los tormentos que un magistrado ordenó aplicarle por resistirse a ofrendar a los dioses.

La tercera parte es muy breve porque resume el episodio, señalando que las personas que han resistido las torturas y mueren por la fe de Jesucristo se irán al

cielo. En el epílogo, así como lo hizo en la introducción, también hace uso de otras comparaciones, esta vez, de otras torturas que aplicarán los discípulos del Anticristo.

Podríamos aumentar los ejemplos del estilo coloquial pero es necesario presentar también el estilo formal, diferente del coloquial. Gilberti parece sugerir que la forma tiene que ver para impartir correctamente el conocimiento profundo sobre las verdades cristianas.

4.- *Kuatzápití uandákua*. La expresión profunda

Gilberti enuncia en ciertos pasajes del *Dialogo* los elementos que se requieren para profundizar en el conocimiento, obviamente éste se obtiene a través de expresiones que tienen cualidades determinadas.

El *Dialogo* inicia con una escena en la que un joven, que luego se convierte en discípulo, sostiene una conversación con una persona de experiencia a quien tomará como su maestro. El muchacho le manifiesta su deseo de aprender correctamente la doctrina cristiana. Reconoce previamente que su conocimiento, hasta ese momento, es como el del común de la gente. Sabe que por no entender todas las palabras, es ligero e incompleto y, evidentemente, no comprende ni el contenido ni el sentido doctrinal. El maestro movido por el interés del joven le cuestiona para conocer el grado de su conocimiento:

Ca himahcan huren/ dahperi ys ariti curamarin. Vuache, no/rengatechuhcatihqui no ambe çan huren/ ga? arirechunde // himboquiquini pizcu/ cheheuuauaca hurendan. Ca himahcan huren/ guareri ys ariti hurendahperin. Andiaru/ no acha, *hurengangateruquini // ysqui cuh/ chengaterohco arasiraha ca purepecha/eni, ca hinguigateruni no curanguhaca ysqui acuecaxarahaca // mandan cutumu/ qua hurengua.*⁶⁹⁹

Y entonces, el maestro le dijo preguntándole: hijo, ¿acaso no sabes nada? Respóndeme, para enseñarte desde el inicio. El discípulo, a su vez, contestó al maestro. Por qué no, señor, mi pobre conocimiento es como el del común de la gente, pues no comprendo el significado de cada palabra de la doctrina.

La expresión *ysqui cuhchengaterohco arasiraha purepechaeni*, revela que hay dos formas de hablar y comprender. Una, según lo expresa y sabe el pueblo, al más o menos, sin entender todas las palabras. Mientras que la segunda implica, en cambio, el conocimiento pleno y profundo, tanto de las expresiones como de cada vocablo. Por el momento nos abocaremos a la expresión profunda y luego diremos algo sobre lo que puede ser la expresión llana o popular.

La **primera cualidad** de la expresión profunda es la **precisión**.

Entre el conocimiento pleno y el popular, hay una marcada diferencia porque así se desprende de la preocupación que muestra el discípulo, al no estar conforme

⁶⁹⁹ *Dialogo*, fol. 3v, 1, 37-47.

con el conocimiento popular que ya posee.

En otro pasaje del *Dialogo* se explica el significado de “tomar la cruz y seguir a Cristo”.

Hurendahperi./ Hengua vuache, cezeuati ysquiquini thzethzen/ dauaca ambonganstani, mandan cutumu/ qua, hinguirengate vecaxarahaca. An dire/ tziman cutumuquahcovecahaqui ambon/ gascuecan, ysqui nah vahnanchequaren/ ganstahaca: ysquihtu nah pingahenaha/ca cruz? ca hynhymbo vuache, huca/uataquarensren curahchani.⁷⁰⁰

Maestro. Está bien, hijo, te ilustraré ordenadamente sobre cada palabra que deseas aprender. ¿Por qué intentar aprender con dos palabras lo que significa ‘negarse a sí mismo y tomar la cruz’?, por eso, hijo, disponte a escucharme con atención.

El texto aclara en qué consiste la enseñanza profunda de cada palabra, que lleva naturalmente al conocimiento profundo de la doctrina, con las palabras y expresiones adecuadas. El texto propone dos condiciones. Una, el maestro debe observar un orden en la explicación, ésta sería la primera regla a seguir. Otra, al discípulo corresponde prestar toda la atención al maestro. Se hace necesario también cumplir con esta norma para lograr el objetivo. En efecto, el maestro dice al discípulo:

ysquiquini thzethzendauaca ambonganstani, mandan cutumuqua, hinguirengate vecaxarahaca.

Te ilustraré sobre cada palabra que deseas aprender, ordenadamente.

Para lo cual, le pide también buena disposición para escuchar:

Vuache, hucauataquarensren curahchani
Hijo, disponte a escucharme.

La expresión *Andire tziman cutumuquahcovecahaqui ambongascuecan* es un eufemismo, pues en este contexto significaría: ¿por qué habrías de contentarte con una simpleza?

Del texto se infiere que la **segunda cualidad** de la expresión profunda es **el orden en la exposición**. Cada palabra y expresión debe ser clara y comprensible, y de parte del oyente se exige la buena disposición para escuchar con atención y asimilar el contenido.

El discípulo pide a su maestro que profundice sobre el significado evangélico de tomar la cruz y seguir a Cristo, y le dice:

⁷⁰⁰ *Op. cit.*, fol. 5r, 1; 3-11.

Hurenguareri. A hengua acha, acareni veh/ conden. yyareni *terupeti thazangansca*,/ hynguingatani arirahquaren xamahaca./ Ca arirendero acha, *ma cutumuquah/co*, hyngui xarahaca hindequihtsin hapin/ ga: piue cruz, careni xas ahchumoua ara/ ni: ca nahxama ahchungamahaqui?⁷⁰¹

Discípulo. Muy bien, señor, ya me has obsequiado. Ahora aclárame de bien a bien, lo que humildemente deseo que me instruyas. Y dime, señor, aunque sea una palabra sobre aquello que Nuestro Señor dice: “tome la cruz y luego sígame”, ¿cómo se le ha de seguir?

El giro que adquiere la expresión p’urhépecha: *Ca arirendero acha, ma cutumuquah/co*, es otro eufemismo, ya que en realidad la claridad de un concepto o el sentido de una recomendación no debe escatimar palabra alguna para tener completa luz al respecto.

De lo anterior se desprende que la **tercera cualidad** del conocimiento profundo consiste en **la iluminación**. Obtener la luz necesaria sobre cada palabra, con precisión, claridad y orden es lo que pide el discípulo

Una buena edificación se caracteriza por su consistencia desde los cimientos hasta el techo.

Hurenguareri. A acha, chequandeni haya/panguetansca, nahquini xan tzipequare/ haca curahchan, ca thurenimento ysvecz/ cuchehenga ysqui ma echequahata: hyn/dequi haratzengarin cez vapangangahe/ nahaca veczungan. Ca ynguireni ari/ca cruz hymbo ambongastani, y estimen/to christianoequa vecatzehengua, yngui/ hymbo vndangahaca. Christianoengani/ Ca ambenihcos pahanga huntzengarin/ no miteparin ysqui hymbo vndangaha/ ca christianoengan, ca yyandingua acha,/ nahandiren teruhtazchemaua çan am/bongastani, hymboquireni veczcucchehe/ nasca, ysqui ma echequahta veczcunga/hembarini cezmento vapangangansta/haca, hymaqui haratzengahaca: ca vini/ ranganstin no hurarahcungahati, vnda/hati cezmento vapzcingahena u, ca ys te/ ruhtazcingamahati tsintsingan, vtanga/yarani: ca hyma hameriquimento vtan/ [Fol. 6r, 2] gahaca cez vhtsicungan, yyanan hurah/ cunganstahati, canorenhuhca no ys te/ ruhtazchemauaca acha hurendan çan/ cuiripen: himboquini chemendo piqua/reuanstahaca. Ca yquireni xasco hura/rahcuuaca xanihco abongastatin [sic-ambongastatin], hingui/ reni arica, hymacan yscoesinga, ysqui hin/ dequi quahta veczcungarin hurarahcun/ cahaca, hindequi tsintsicata parauacunsta/ haca, nahandinguangaden vquareua acha/ nochuhcanihco ahtzangarisinga yamen/do hurendaperata, hymboquyquinan/gate nahxan pihtzamaca exeni, tsirimento/ acha, hy ys piquarerahaca thunguini exe/ rin, ysquini ytsi thzirapeti vanangahcha/cuquareni, ca hinhimboquini vehcouehcoma/ risirahaca acha, ysquireni vehcondeuaca a/bonganstani [sic-ambongastan].⁷⁰²

⁷⁰¹ *Op. cit.*, fol. 5v, 1, 44-50.

⁷⁰² *Op. cit.*, fol. 6r, 1, 36-55 y 6r, 2, 57-73.

Discípulo. ¡Qué bien, señor!, mucho me complace y con cuánto gusto te estoy escuchando, pues [la instrucción] es desde los cimientos como una edificación, que una vez abierta la zanja se levanta desde abajo. Respecto de lo que me has enseñado sobre la cruz, ciertamente es el fundamento del cristianismo, por el cual se comienza a ser cristiano. ¿Por qué se habría de persignar en vano, sin conocer que con la cruz se comienza a ser cristiano? Y ahora, señor, de qué manera me has de enseñar, puesto que has empezado desde lo profundo, tal cual se levanta una edificación. En ella se va cerrando bien lo que se ha cavado, llenando sin dejar huecos. El muro se edifica y se tendrá por concluido hasta que se levante donde se ha de techar, y si no me ilustras de modo semejante, señor, me pesará mucho. Y si solamente me ilustras hasta donde me has enseñado, entonces será como la casa que una vez iniciada se abandona, donde quedarán solamente los muros ¿qué habrá de sucederme, pues deseo tener todo conocimiento? La verdad, señor, me he alegrado mucho al encontrarte, pues al verte, me he sentido impactado tal como si me estremeciera con un choro de agua fría encima, por eso te ruego, señor, que me obsequies el conocimiento.

La **cuarta virtud** del conocimiento profundo es la **consistencia y la perdurabilidad**. Tal como la casa sólida, así debe ser el conocimiento.

Con la metáfora de la casa de calicanto, se ilustra la solidez que debe tener el conocimiento profundo de la doctrina cristiana, al cual se llega siguiendo el procedimiento que señala Gilberti en los textos que hemos citado como ejemplos.

Es obvio señalar como una exigencia más para llegar al conocimiento profundo, la curiosidad intelectual del discípulo. La inquietud se manifiesta por los constantes cuestionamientos que formula a su maestro, pues con esta actitud muestra el asiduo interés que tiene por aprender y entender “cada palabra”. Ambas notas, la curiosidad y la constancia se aprecian sin ningún problema en todo el desarrollo del *Dialogo de doctrina christiana*, pues justamente su contenido se desenvuelve y avanza, gracias a las preguntas que formula el discípulo, las que son satisfechas por las respuestas que proporciona el maestro.

Por consiguiente, **el cuestionamiento** ayuda a obtener el conocimiento profundo. Los vocablos ordenados debidamente y expresados correctamente, son en cierta manera, la forma que utiliza el maestro para responder al discípulo.

A manera de corolario diremos que, en síntesis, las características del conocimiento profundo, obtenido mediante las expresiones adecuadas, deducidas del *Dialogo*, son las siguientes:

- a) El habla debe ser profundo, no como el popular, por ende, diferente del hablar cotidiano.
- b) Cada palabra debe ser comprendida en su expresión correcta y en su contexto.
- c) El exponente debe expresarse ordenadamente y el discípulo a su vez debe prestar toda la atención para comprender.
- d) La expresión tiene como fin proporcionar la luz necesaria para que el destinatario comprenda claramente.

e) La palabra o la buena expresión deben tender a la perdurabilidad, tal como una preciosa y maciza edificación.

f) La expresión profunda resulta de las cualidades anteriores.

Concluimos este apartado con otro texto en el cual el discípulo parece confirmar las cualidades mencionadas, pues dice, una vez que ya ha escuchado las explicaciones del maestro, que ahora sí ha comprendido cada concepto.

¶ De los prouechos de/ la fe

HUrenguareri. Acha, ca yya/quini vtaca curahchan hin/ guireni ambongastaca/ tepari tzirirajequan has/ temboro thaporo Ar/ticulo hacahcutahpe/raqua, ca yya terupeti/ hacahcuhaca ysquire/ni arica *mandan cutumuqua ambongas/ tan*. Ca yyaquini vehcovehcomarihaca/ acha, himboquireni ambongastauaca, hin/ dequi y hacahcuqua himbo huriatencha/ quaesca, hymboquini can hurepengue/parin hacahcuuaca. Namuporoxama/ himbo huriatenchangahaqui?⁷⁰³

Discípulo. Señor, ya te he comprendido lo que me has enseñado, la gran maravilla, en los catorce artículos de la fe y ahora creo firmemente lo que me has dicho, explicando *cada palabra*. Y ahora te suplico, señor, que me expliques ¿por qué esta fe es provechosa? para que yo crea con gran fervor. ¿Por cuántas razones es provechosa?

5.- Ireti uandari. Expresión popular

Por exclusión llamaremos expresión llana o popular aquella que no requiere de los elementos que hemos señalado para la expresión profunda y con esto será suficiente. En cuestiones no doctrinales, el lenguaje y la expresión popular son de uso cotidiano en nuestros días, como lo fue seguramente en tiempos de Gilberti.

Considero que es el momento para abordar el concepto de “palabra o expresión malsonante”, que en buena medida se fincó en ella el conflicto por el *Dialogo*.

Expresión malsonante

Aunque no cabe señalar como defecto de estilo en Gilberti aquello que sus oponentes encabezados por Vasco de Quiroga calificaron con la expresión “cosas malsonantes”, sin embargo, me parece oportuno traer a colación otra vez el tema en este momento, para aclarar que no se trata de un aspecto antiliterario o de una expresión desafortunada desde el ámbito lingüístico. En realidad es de naturaleza doctrinal. Siete proposiciones del *Dialogo* fueron objeto de denuncia ante el tribunal de la fe que posteriormente fueron analizadas por el Tribunal de la Inquisición, precisamente por haber sido señaladas genéricamente como “malsonantes”.

⁷⁰³ *Op. cit.*, fol. 17v, 1.

¿Qué es un texto malsonante?

Aunque resulta difícil conocer y definir aquello que los clérigos Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón encontraron en el *Dialogo* como **“cosas hasta ahora muy impertinentes y malsonantes a nuestros oídos y otras no con bastante declaración y no bien puestas en la lengua”**, sin embargo, de esta sentencia es posible encontrar alguna luz sobre:

- 1.- Lo que es impertinente y malsonante al oído.
- 2.- Lo que es una deficiente declaración y no bien puesta en la lengua.

Del contexto se infiere que lo impertinente, lo mal declarado y la malsonancia al oído, corresponde al sentido doctrinal y por consiguiente al aspecto teológico. No es pues un aspecto gramatical, sintáctico o literario.

Mucho antes de que los clérigos de Quiroga descalificaran algunas partes del *Dialogo*, en Europa había la costumbre de usar vocablos tales como: malsonante, impertinente y otras similares, como forma de argumentación. Probablemente esa costumbre pasó a Las Indias y así parece confirmar la actitud de los clérigos Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón contra Gilberti. Si algún teólogo sustentaba una proposición doctrinal propia, difícilmente admitía otra diferente de la suya y sin más, descalificaba a cualquier oponente. Erasmo de Róterdam es muy irónico contra esa práctica y arremete contra los teólogos fanáticos de su época diciendo que:

[...] quieren obligar a retractarse a cualquiera que no obedezca ciegamente sus conclusiones explícitas e implícitas y decretar como oráculos que **“esta proposición es escandalosa”**, **“ésta, irreverente”**, **“ésta, huele a herejía”**, **“Aquella es malsonante”**.⁷⁰⁴

En el conflicto contra Gilberti, los clérigos no se referían al cuidado y aplicación de las normas gramaticales en los textos, ni tampoco se trataba de seguir las formas apropiadas de la lengua para evitar la malsonancia en el campo literario ya que el defecto se ubicaba en el campo doctrinal. Pero nos preguntamos ¿qué criterio siguieron los opositores de Gilberti para descalificar el *Dialogo* en ciertas partes?

Una mezcla de razones prácticas y circunstanciales parece fundamentar el presunto carácter malsonante y escandaloso de ciertos textos, que con el tiempo produjo el resultado esperado por los adversarios del fraile, pues la acusación sobre ciertas proposiciones “malsonantes” congeló el *Dialogo* indefinidamente, al impedir su divulgación. Para ello los clérigos mencionados expusieron las objeciones al obispo Quiroga en la carta que le enviaron el 17 de enero de 1560, en la cual le decían:

Muy Ilustre y Reverendísimo Señor.

[...] no conviene que la obra se publique entre los indios hasta que esté

⁷⁰⁴ Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, pp. 101-102. [Lo resaltado con negritas es nuestro].

corregida y castigada y enmendada porque hemos visto cosas hasta ahora **muy impertinentes y malsonantes a nuestros oídos y otras no con bastante declaración y no bien puestas en la lengua,**[...] ⁷⁰⁵

Poco tiempo después de elaborada la carta, uno de los suscriptores, Diego Pérez Gordillo Negrón, ratificó su postura el día 30 de marzo de 1560, ante el juez provisor en la ciudad de México al comparecer como testigo de cargo en el proceso contra Gilberti. En esa ocasión sostuvo:

Que de lo que vio en el dicho dialogo le parece a este declarante que no conviene que se imprima ni se publique lo que está impreso **porque en la lengua tiene muchos defectos y en el sentido algunas cosas malsonantes y escandalosas**, y que este declarante y el dicho Francisco de la Cerda dieron su parecer firmando de sus nombres en una carta misiva que escribieron al dicho señor obispo donde más largamente se verá su parecer y con juramento [...] ⁷⁰⁶

Transcurrirían quince años para que el obispo fray Juan de Medina Rincón, recomendara al autor del *Dialogo* negociar con los inquisidores las correcciones y así quitar las trabas de la circulación. En la carta de 1 de julio de 1575 le planteaba tres cosas: 1) negociar con los inquisidores sobre el *Dialogo* 2) el asunto del Santoral y 3) que el padre provincial trajera de la ciudad de México “lo de aquel pueblo”, ya negociado. Hace énfasis sobre la negociación y le dice:

Lo que yo querría es que vuestra reverencia, pues allá está el Padre Provincial, negociase con los señores inquisidores se cometa esto del Diálogo a dos personas que lo vean y examinen, y si hubiera alguna cosa que corregir, se corrija y volvamos a sus dueños los que aquí están guardados. Tráelo vuestra reverencia y tráigalo negociado. Que si para ello fuere menester ayuda, el Padre Provincial, el maestro fray Alonso de la Vera Cruz va ahora a México y dirá allá su parecer y ayudará en lo que pudiere. ⁷⁰⁷

Esta recomendación nada dice sobre los aspectos malsonantes del *Dialogo* pero hace suponer que la negociación tiene el objeto de hacer algunas correcciones para quitar la malsonancia al oído, pues interesaba en aquel momento lograr el rescate para su circulación.

De los documentos que integran el expediente del juicio contra Gilberti, no podemos obtener ninguna definición sobre el concepto de “malsonante”. Sin embargo, si acudimos actualmente al Diccionario de la Real Academia Española encontramos la siguiente definición: “Malsonante. Adj. Aplícase a la doctrina o palabra que ofende los oídos de personas piadosas o de buen gusto.” ⁷⁰⁸

En la Nueva España (siglo XVI), la Inquisición sancionaba a la persona que usara expresiones malsonantes como lo demuestran dos procesos y una consulta

⁷⁰⁵ J. Benedict Warren, “Apéndice documental” en *Arte*, p. LIV.

⁷⁰⁶ *Op. cit.*, p. LVI.

⁷⁰⁷ *Op. cit.*, p. LXXXIV.

⁷⁰⁸ Real Academia Española, *op. cit.*, t. II, p. 1300.

hecha a esa institución.

El primero de los procesos se refiere a Gonzalo Gómez, poblador español de Guayangareo, hoy Morelia, que fue denunciado en el año de 1536, ante fray Juan de Zumárraga, primer obispo de la ciudad de México e inquisidor apostólico de dicha ciudad y de su Obispado, por presuntas prácticas judaizantes. El proceso siguió su curso y el 9 de noviembre de 1537 se dictó sentencia en su contra declarando:

[...] mandamos que no diga de aquí adelante palabras escandalosas ni malsonantes contra nuestra fe católica y viva como buen cristiano⁷⁰⁹

El procesado no era muy reverente en cuestiones religiosas, más bien se caracterizaba por ser burlón. En este contexto, se le condena a no proferir palabras escandalosas ni malsonantes, bajo pena de sanción. De la sentencia inferimos también que la malsonancia se refería a palabras irreverentes e inapropiadas, no propiamente afirmaciones heréticas.

El otro proceso ocurrió en 1572. Ese año había sido acusado ante el Tribunal de la Inquisición, el francés Pedro Ocharte, uno de los primeros impresores de México, y poco tiempo después, Juan Ortiz, de la misma nacionalidad. Ambos, por sospecha de ser luteranos. Ortiz declaraba no haber visto milagros que se atribuían a una imagen de Nuestra Señora de Montserrate y que Dios tampoco hacía milagros en la guerra ya que cada contendiente vencía como podía, lo cual para la Inquisición tenía mal sonido.⁷¹⁰

El tercer documento del Tribunal de la Inquisición de fecha 22 de marzo de 1576, corresponde a la consulta que se hizo al Consejo de la Inquisición sobre el *Dialogo* de Gilberti del cual muchos ejemplares se encontraban depositados en ella. También se hacía mención de otros libros impresos y manuscritos en lenguas indígenas que estaban circulando. En la consulta se pedía que se recogieran los libros y manuscritos, argumentando que las traducciones parciales de la Escritura sagrada, Epístolas y Evangelios así como de los sermones de todo el año en lengua de los indios estaban llenas de **impropiedades y errores**. Se recomendaba una traducción oficial y con ella eliminar las otras traducciones ya que eran nocivas a los indios “que son tan miserables y de ingenio tan frágil y corto, que les será tanto más dañoso que al español la Escritura Sagrada en lengua vulgar”.⁷¹¹ En este caso las impropiedades y errores tienen el mismo efecto que las palabras malsonantes.

⁷⁰⁹ *Gonzalo Gómez Primer poblador español de Guayangareo – (Morelia)* Proceso inquisitorial, Introducción de J. Benedict Warren y Richard E. Greenleaf, traducida por Álvaro Ochoa S. Textos de los documentos preparados por J. Benedict Warren y Patricia S. Warren, Colección “Estudios Michoacanos” X, Morelia, Michoacán, México, Editado por Fimax Publicistas, 1991, p. 249. (1536 Proceso del Santo Oficio de la Inquisición, y el doctor Rafael de Cervanes, fiscal, en su nombre, contra Gonzalo Gómez. Archivo General de la Nación. Inquisición. Vol. 2, Exp. 2. Fs. 33 a 178 vta.)

⁷¹⁰ Yolanda Mariel de Ibáñez, *op. cit.*, pp. 129-130.

⁷¹¹ José Toribio Medina, *op. cit.* t. 1, pp. 121-123. “Muy ilustres señores: - Entre otros libros que estaban recogidos por el Arzobispo pasado cuando aquí vino la Inquisición, se trajeron a ella muchos cuerpos encuadernados y en papel de un libro intitulado Dialogo de la doctrina cristiana en lengua tarasca de Mechoacán, hecho por fray Maturino Gilbert, de la Orden de San Francisco, impreso en

De los textos anteriores se infiere como conclusión, que los vocablos “escandaloso”, “impertinente”, “malsonante” e “impropio”, vienen a significar lo mismo. Esto es, irreverencia, impropiedad o mal gusto. Aunque en el caso de los clérigos Francisco de la Cerda y Diego Pérez Gordillo Negrón, cuando usan esos términos para objetar el *Dialogo* de Gilberti, es con el propósito de acusar a su autor imputándole errores doctrinales. Lo mismo cabe decir de las traducciones de doctrinas en lenguas indígenas que se consideran inaceptables por tener presuntos errores.

Resulta obvio que cuando se discutía el contenido del *Dialogo*, en siglo XVI, una expresión malsonante al oído se refería más a la cuestión doctrinal que al aspecto gramatical o literario. Por ende, una expresión gramaticalmente correcta en la lengua nativa, podía considerarse, no obstante, malsonante si se filtraba por la criba de las autoridades encargadas de controlar las obras doctrinales. El temor, fundado, o no, al protestantismo, se asomaba a través de las expresiones ya señaladas.

Formas ornamentadas. Preocupación por el bien hablar

Gilberti había iniciado el camino de la sistematización de la lengua de Michoacán con el *Arte*, en el cual dedica un apartado sobre la ornamentación en el hablar. Posteriormente esa labor la retomó por su cuenta fray Juan Baptista de Lagunas quien volvió a tocar el tema de la elegancia en el hablar en su *Arte y Dictionario con otras obras en lengua Michuacana*, publicados en 1574.⁷¹² Reiteró y reafirmó lo que había señalado Gilberti anteriormente.

Tenemos pues, dos autores interesados en el tema, aunque solamente hemos analizando el *Dialogo* de Gilberti, y un tanto su *Arte*. De ambas fuentes podemos inferir que las expresiones elegantes, se obtienen formalmente, del adecuado manejo de las partes de la oración, del buen uso de los verbos y sus tiempos, de los nombres sustantivos y adjetivos, de los casos, de los pronombres, de la selección de palabras complejas, del cambio de unas consonantes por otras en las palabras, pero sobre todo, imitando el modo como lo hacen los hablantes, según lo advierte Gilberti, ya que “lo de mas dara a entender el tiempo y la esperiencia”.⁷¹³ Gilberti reconoce también en el Prólogo del *Arte* “ciertos modos de hablar: los quales no tienen cierta regla, mas de ser el phrasis de hablar entre ellos.”⁷¹⁴ Más adelante cuando entra ya en materia, advierte:

México por el año 59 [...]

⁷¹² Fray Juan Baptista de Lagunas, *Arte y Dictionario con otras obras en lengua Michuacana*, Introducción histórica con apéndice documental y preparación fotográfica del texto, por J. Benedict Warren, Morelia, Michoacán, México, Edición facsimilar, Fimax Publicistas Editores, 1983. En la epístola dedicatoria refiriéndose al *Arte* dice: “[...] sera gran ayuda para los Ministros pues ira todo bien syllabado, segun el phrasis natural de la lengua.” p. 20. Para lo cual establece las “¶ REGLAS DE ELEGANCIA, para hablar congruamente. Ca. XVI.” Fol. 57, p. 86.

⁷¹³ Maturino Gilberti, *Arte*, p. 218.

⁷¹⁴ *Op. cit.*, p. 10. Hemos puesto con letras cursivas las que requieren distinguirse.

Nota que el frasis y ornato desta lengua se usa de dos maneras, la una añadiendo algunas partículas el nombre o al verbo, y comúnmente, las partículas que por causa del frasis o ornato se añaden al nombre o verbo, son unas coniuaciones que los gramaticos llaman expletivas de las que se ha tratado en la 2 parte. [pp. 82-210] Y pues abasta lo que ay esta puesto quanto a esse modo de praxis o ornato, alli me remito. Ay otra manera de praxis, o ornato en esta lengua, que es trocando algunas consonantes por otras: asi como *g* por *c*; *tz*, por *ch*; *d* por *h*; *x* por *h*.⁷¹⁵

Ejemplos de *g* por *c*.

Aranguhche xaca thireni, vel thirenguhche xaca	Arahacacuhche tiren
Aranguhchexaca anchequareni, vel Anchequarenguhchexaca	Arahacacuhche anchequareni, vel anchequarehacacuhche. Estamos trabajando

Y assi de cualquier verbo en estos modos de hablar, el qual es muy lindo. Truecase la *g* por *c*, por razón de la *n* que se ofrece en medio, a la qual nunca se sigue *c*, mas comúnmente *g*, *t*, *d*.

Ejemplos de *tz* por *ch*

Ctzuhtzucuni	Ctzuhtzucuni (alimpiar a otro las partes baxas)
Ctzuhtzucu angahta	Ctzuhtzucu angahta (alimpiar aquel vaso assi llamado, etc.)
Tatzuhtzucu	Tatzuhtzucu (poner algo debajo de vno, o de alguna cosa)
Tzinahzutani	Tzinahzutani (pegar algo de baxo de alguna cosa, como al tintero que se sale por debaxo le pegan vna poca de cera.)

Ejemplos de *d* por *h*

Hundí	Hurahati
Ahandí, como ahandi thireni	Arahati, está comiendo
Nihindí	Nirahati
Pihindí	Pirahati
Pandí	pahati

Ejemplos de *x* por *h*

Ande misquare xuhuni	Ande misquares hurahaqui (qué vienes a negociar?)
Ande misquare xuqui	Ande misquaren hurasqui (que has

⁷¹⁵ *Op. cit.*, pp. 215-216.

Ande aricueca xamboni	venido a negociar Ande aricuecas hurahaqui (qué le vienes a decir?)
-----------------------	--

Las consonantes que de necesidad, se han de seguir tras otras, comúnmente son, *b, d, t, g, x*.

La *b* después de *m*, como *Ambe*, que cosa es, *ambo*, con que. *Ambando*, buen lugar.

La *d, g, t*, después de la *n*, como *Thirerinde*, después que hayas comido. *Pamonguarerinde*, después que te ayas confesado. *Ayanguni*, decir le. *Vuangurini*, herirse vna cosa con otra. *Xaramengurini*. Recebir deleytes vna cosa con otra etc. *Handiherani*, acertar, etc. Lo de mas dara a entender el tiempo y la esperiencia.

Las observaciones que hace Gilberti sobre el ornato a través de los cambios de algunas letras por otras, nos parece actualmente como una forma mecánica, pero en el tiempo cuando Gilberti compuso el *Arte*, debió ser una práctica que requería imaginación y construcción. También nos parece difícil retomar aquella experiencia, pues el ejercicio de cambiar letras, como en el caso de los ejemplos que pone el autor: “truecase la *g* por *c*”, Aranguhche xaca thireni, vel thirenguhche xaca, en vez de Arahacacuhche tiren, no es tan fácil de advertir. Resulta menos problemático notar el cambio de *tz* por *ch*, como en el ejemplo: cutzuhtzucuni por cutzuhchucuni.

Para finalizar el capítulo, exponemos algunas consideraciones breves sobre la *tzitzímuqua* que es *la bella expresión* en la lengua de Michoacán.

Tzitzímuqua⁷¹⁶

Consideramos que es una muestra de la bella expresión el fragmento del texto que se refiere a la resurrección de Cristo, ya expuesto anteriormente a propósito de los géneros literarios. Se exponen varias razones para justificar que conforme a lo anunciado Cristo resucitó al tercer día, no antes ni después. Tenemos pues, en este texto un ejemplo de “la palabra florida o palabra hecha flor”.

Ca tzimandarequa hymbos no veti haxapan *tzinstan*,
hymboqui no vndan/*gapiringa* no hacahcungan,
ca yqui yya/nan *tzinspiringa*
yqui thuiya miricurin/*gapiringa*,
no hacahcungapirindi ysqui *tzinsca*,
nahquixaru apostoleecha van/dahtsicuhpepiringa ysqui *tzinsca*,
nox ha/cahcumengapirindi,
yecambschax eratan/*gapirindi*.⁷¹⁷

⁷¹⁶ La formación de esta palabra la obtenemos del *DG*, tomo II, p. 836, donde se registra la palabra *tzitzis* con el significado “cosa hermosa”. *Tzitzis vandaqua*, será por consiguiente, “la palabra bella”, y *tzitzímuqua* expresa “la palabra bella que brota de la boca”.

⁷¹⁷ *Dialogo*, fol. 14r, 2, 75-82.

Por una segunda razón,
tan pronto como fue sepultado [Cristo], no quiso *resucitar*,
no fuera que no *creyeran*.
Y, si mucho después *resucitara*
cuando ya se *olvidaran*,
no creerían que *resucitó*.
Aunque los apóstoles predicaran que *resucitó*,
no les *creerían*,
por falsarios los *tendrían*.

La cadencia de las oraciones hace pensar que el efecto sonoro de los verbos, particularmente las terminaciones en *piringa*, *pirindi*, así como la reiteración del tiempo verbal *tzinsca* (resucitó), se aprovechan para lograr una expresión florida. El texto termina con una sentencia: *yecambschax eratangapirindi*, es decir, la gente por mentirosos tendría a los apóstoles si predicaran la resurrección, sin que se hubieran realizado las condiciones previas: la muerte, el entierro y la resurrección de Cristo.

A propósito de la *tzitzímuqua*, es el momento para volver a tocar el tema de la **petámuti vandaqua, palabra compleja**, atendiendo esta vez a la función que desempeña en el discurso. Sobre este particular ya habíamos hecho algunas comparaciones, por lo que resulta innecesario repetir de nueva cuenta todo lo ya dicho.

Decíamos que la **petámuti vandaqua, palabra compleja**, es aquella que se forma con más de dos elementos y que tiene posibilidad de crecer con un indeterminado número de ellos. Advertíamos no confundirla con la palabra **yuxtapuesta**, pues ésta también se compone de dos o más palabras. Si bien es cierto que en la compleja hay yuxtaposición de elementos, sin embargo, no son palabras completas como en la yuxtapuesta, y esa diferencia amerita la distinción.

Retraemos pues, las principales características de la palabra compleja que son las siguientes:

- 1.- Es polisilábica.
- 2.- Consta de varios elementos concatenados. Hay pluralidad y unidad.
- 3.- Se pueden aumentar o disminuir los elementos.
- 4.- Tiene posibilidad de crecer indefinidamente.
- 5.- Aglutina varias ideas.
- 6.- Se contraen los elementos primitivos, si no todos, sí algunos.
- 7.- La entonación de la palabra debe ser precisa y la cadencia adecuada para que sea agradable. Inicia, asciende, llega al clímax, y luego desciende. Para este efecto lleva más de un acento.
- 8.- La colocación dentro del discurso o en el texto escrito debe ser oportuna y adecuada.
- 9.- En la formación y transmisión, el autor la presenta como imagen al receptor y éste la recibe, transformándola en una imagen propia, y de ella hace la abstracción, logrando una propia síntesis.
- 10.- El creador de la palabra compleja requiere un amplio entrenamiento en el uso del sentido común. Se da por sabido que conoce la lengua.

- 11.- El receptor de la palabra, activa su intuición para entenderla y asimilarla.
- 12.- Con la palabra compleja se puede expresar una metáfora.
- 13.- La palabra compleja sería por sí misma una *tzitzímuqua*.
- 14.- Representa la suprema actividad expresiva. (Lo racional conlleva el sentimiento).
- 15.- Con la palabra compleja se logra una descripción.

De las características señaladas se puede afirmar, sin duda, que la palabra compleja es una *tzitzímuqua*, una bella flor. El receptor la escucha y la reconstruye apropiándose de ella.

En la palabra compleja confluye lo subjetivo del creador de la palabra y lo objetivo de su contenido que se reconstruye por el oyente, o bien, por el lector cuando percibe el sonido y comprende no sólo cada parte de la palabra sino que logra su síntesis. Este proceso de comprensión y síntesis es la apropiación de la palabra compleja, y por consiguiente, su efecto es la percepción de lo que es la *tzizímuqua*, expresión bella de la palabra, como una flor que se asoma por los labios del locuente y sale para ser recuperada por medio del oído del que escucha. Aun en el caso de una lectura silenciosa, la percepción del sonido es posible por vía de la imaginación.

El emisor hace pleno uso de su imaginación y de su libertad en la creación de la palabra compleja y el receptor a través de su intuición la reconstruye, pero además se la apropia, y en este sentido es también su creador.

La atracción que provoca la palabra compleja es porque es interesante. La construcción al expresarse en la palabra lleva un ritmo que la hace entonable y cadenciosa. Inicia por así decir, desde un nivel, va ascendiendo hasta llegar al clímax, luego desciende en forma ondulada hasta adquirir el nivel del inicio en la parte final. Este formato tiene su propia *tzitzís*, belleza, y por eso resulta interesante.

En el *Dialogo* su autor hace uso frecuente de la palabra compleja. Con ella sin duda impactó al lector y al oyente contemporáneos, porque era una manera de expresar los temas que por su importancia requerían el formato de lo que hoy llamamos *tzizímuqua*. Tal es el caso también de la *Relación de Michoacán* con otros temas.

Del *Dialogo* hemos tomado las siguientes palabras como muestras:

Thazahtsitahenasirahacatitsintsini,⁷¹⁸ construir (asentar, edificar) encima de algo con firmeza nos ha mandado alguien. También puede significar: el que edifica un muro.

⁷¹⁸ Esta palabra está tomada del *Dialogo*, fol. 18r, 12. Es obvio que el autor la compuso. En el *DG*, t. II, las más parecidas son estas: **Thazazcuheni**, *vaxaquataheni*, **vaxaquazcuheni**. Sentarlos en el suelo, p. 567. **Thazahcuqua cutuhcuraquañ'o**. Muñeca de la mano.

Namupo/ro himbo *xupangaritahuahaqui*⁷¹⁹ De cuántas maneras él los honrará a ellos

Vtatspetiecuhuauaca ixu echerendo⁷²⁰ cuando llegue el momento él los juzgará aquí en la tierra.

Hyn/dequi teparimento animaeueri *vehco/manatahperaqueasca*⁷²¹ lo que es un agravio grandísimo para el alma.

Dia/blomento *pacangaritahperangasiraha/ca*⁷²² serán ellos entregados o empujados por alguien al diablo

Yamendo *mariçahcuhperangasirahaca*⁷²³ Serán defraudados de todo merecimiento.

También se percibe en la *Relación de Michoacán* el uso de la palabra compleja a pesar de que el autor la redactó en español, pero aun así se refleja el modo de hablar de la gente que le dio los datos, como lo advierte el propio autor en el Prólogo. Las personas consultadas debieron ser de la gente distinguida, calificada, conocedora de la tradición del pueblo, de las costumbres, de la forma de gobierno, de las instituciones, y de todo aquello que caracterizaba a la sociedad gobernada por los *irecha* o *cazonci*, pero sobre todo, conocedora del tono y del estilo del discurso. El autor refleja en el discurso la expresión solemne como correspondía a la naturaleza del tema.

De aquí se infiere que el orador oficial, el *petámuti* –sacerdote mayor– aun cuando se dirigía a un auditorio heterogéneo, por estar conformado de distintos linajes y por grupos étnicos diferentes, no obstante, todos los asistentes comprendían su mensaje porque la forma solemne así como la *tzitzímuqua* no les eran ajenas. Se percibe que en las cuestiones relativas a las funciones del estado, al ceremonial religioso, a la administración de justicia, a la incitación al combate y en otros asuntos más, el tono del discurso del *petámuti* era solemne, imperativo y expresado con elegancia.

El *Dialogo* como hemos dicho, en el contexto de aquella sociedad, requería de una expresión clara, concisa y, por qué no también, salpicada de cuando en cuando con la *tzitzímuqua*.

Consideramos que los textos que hemos presentado en este capítulo, son apenas una muestra de lo que hizo nuestro autor en el campo de las letras en la lengua de Michoacán.

Concluimos el capítulo advirtiendo que el aspecto literario de las obras que forman el *corpus* Gilbertiano aún está inexplorado y por consiguiente queda mucho camino por andar. En el caso del *Dialogo* hemos ofrecido diversos textos

⁷¹⁹ *Dialogo*, fol. 140r, 2, 80. Según el *DG* significa: **Xupangaritahpeni**. Honrarlos, afamarlos.

⁷²⁰ *Op. cit.*, fol. 144r, 2, 71. *DG*, **Vtatspeni**, **huramutspeni**. Sentenciarlos, condenarlos.

⁷²¹ *Op. cit.*, fol. 142v, 1, 27. *DG*, **Vehcom anatahpeni**. Agrauiarlos, hazerles mal, y tratarlos con rigor.

⁷²² *Op. cit.*, fol. 142r, 2, 70. *DG*, **Pacangaritahpeni**. Entregarlos a otros.

⁷²³ *Op. cit.*, fol. 142r, 1, 12.

que representan, a nuestro parecer, modelos que muestran el uso de los recursos de la lengua de Michoacán a través de modalidades diversas. Los textos son variados en lo que respecta al aspecto formal o externo de su composición, lo que ha permitido hacer su caracterización. Sin embargo, el campo literario apenas se abre para su exploración, aún queda pues, mucho tramo para seguir a nuestro autor por esta ruta.

CONCLUSIONES

Al iniciar la investigación nos planteamos como objetivo de estudio el papel de traductor que desempeñó Gilberti por su labor de transvasar la cultura religiosa católica a la cultura indígena de Michoacán, particularmente a la p'urhépecha. Para llevar a cabo su empresa tomó como lenguas de origen, de manera general, a la lengua española (de Castilla en aquel entonces) y un tanto a la lengua latina, y desde luego, fue lengua receptora la lengua de Michoacán, p'urhépecha o tarasca, por otros nombres.

La hipótesis general se desarrolló en cuatro cuestiones fundamentales. En la primera se planteó la antigua religión y las diversas manifestaciones de la divinidad en la religión de los p'urhépecha. En la segunda, se contrastó con la antigua religión la nueva que llegó con la conquista y que finalmente fue implantada. En el trabajo cristianizador Maturino Gilberti hizo un gran esfuerzo para presentar y comunicar la nueva religión en la propia lengua de aquellos pobladores. En la tercera cuestión se abordó el conflicto suscitado entre Gilberti y Quiroga por la publicación del *Dialogo*. El fraile no fue comprendido ni fue aceptado su trabajo escrito en la lengua nativa, en el cual se desempeñó como traductor y mediador de culturas y lenguas. La autoridad episcopal frustró el intento del fraile de evangelizar en la propia lengua de los pobladores de Michoacán. Finalmente, en la cuestión cuarta analizamos el *Dialogo* en el aspecto literario con el propósito de descubrir los recursos de la lengua de Michoacán que el fraile conoció ampliamente y los aprovechó para llevar a cabo la cristianización en Michoacán. No hay duda que el fraile comunicó el pensamiento católico de manera correcta, atractiva y elegante, desde la perspectiva lingüística, como lo confirma la propia obra.

En síntesis, lo relativo a las religiones, antigua y nueva, y al conflicto entre el fraile y el obispo, se desarrolló en las secciones que corresponden a los tres primeros capítulos. En el último, se incursionó en el campo de los recursos de la lengua de Michoacán, y en ese orden se presentan las conclusiones sobre las cuestiones planteadas.

I.- La antigua religión y la que llegó

En el terreno religioso encontramos elementos comunes existentes tanto en la religión profesada por los antiguos pobladores de Michoacán como en la religión cristiana católica seguida por los conquistadores que los evangelizadores implantaron en tierras michoacanas. Los principales puntos comunes son:

1.- El reconocimiento de un ser supremo

Los nativos reconocían por encima de ellos a las distintas manifestaciones del *tucúpachá* (el omniabrazante), divinidad con representación antropomorfa, que interactuaba con los humanos en las acciones cotidianas para el establecimiento del orden divino-humano en la tierra. A decir verdad no tenemos elementos claros en la *Relación de Michoacán* para colegir que *Cueráuahperi*, –vocablo que según la lengua de Michoacán significa “principio creador” que da origen a todo, sin señalar sexo– sea otra forma de nombrar a la divinidad *tucúpachá*, ya que la *Relación de Michoacán* le atribuye la maternidad divina al designarla “diosa madre”, la engendradora, la creadora. De alguna manera se le reconoce superioridad.

A estos seres superiores los conquistadores y evangelizadores los calificaron, sin más, como “dioses falsos” o “ídolos”. Objetos, por tanto, de un culto diabólico a los que debían extirpar a como diera lugar.

Los cristianos llegados de Europa reconocían asimismo a un ser supremo. Un solo Dios con tres personas divinas, que sobre Él no existe ni puede existir ningún otro dios.

Por consiguiente, nativos y extranjeros reconocían a un ser supremo, aunque unos y otros tuvieran diferencias en cuanto al número de manifestaciones, denominación y atributos.

2.- El culto al ser supremo

Los nativos realizaban actos de servicio a las diversas manifestaciones de su divinidad conforme a su tradición religiosa cuya ejecución hacía patente el cumplimiento de los pactos celebrados con ellas a través de diversas actividades, ya en empresas militares, ya en danzas rituales, sacrificios, o en la aportación de leña para los fogones de los altares. A su vez, los conquistadores rendían culto al ser supremo, su Dios, con ceremonias y rezos. Su religión los obligaba a cumplir con los preceptos evangélicos y demás normas eclesiásticas. El culto a la divinidad estaba presente, pues, en ambas culturas.

3.- La fiesta

El calendario festivo organizaba la vida de los nativos, probablemente cada veinte días, es decir, cada mes había una celebración hasta cerrar el ciclo anual, según se colige de la fuente principal la *Relación de Michoacán*, que nos informa parcialmente sobre las fiestas. Suponemos que en la parte perdida de esa obra se detallaba cada fiesta, y por consiguiente en el calendario se reconocía cada celebración. Los cristianos por su parte, tenían su propio calendario festivo que sustituyó al de los indios. En el primer Concilio Mexicano celebrado en 1555 se estableció el número de fiestas que debían celebrar los cristianos de Nueva España, incluyendo a los indios, conforme al calendario elaborado para ese fin. Es obvio que con la ruptura oficial de la antigua religión no se interrumpió de tajo el ciclo festivo. Para los indios se sustituyeron los objetos de culto. Las

manifestaciones de la divinidad prehispánica encontrarían acomodo en el santoral cristiano pero con un ceremonial diferente.

4.- La justicia divina

Curícaueri (el *tucúpachá* que es fuego) hacía justicia en la fiesta de *Equata cónsquaro* (fiesta de las flechas), por medio del *irecha* o *cazonci*, considerado como el representante de *Curícaueri* en la tierra, quien a la vez delegaba su función judicial en el *petámuti*. El *petámuti* hacía justicia en nombre del *irecha*, absolviendo o condenando. La pena máxima era la privación de la vida a la que se condenaba a los delincuentes mayores y a los reincidentes. Así pues, *Curícaueri* hacía justicia cada año, por lo menos, de manera pública y solemne.

Si se examinan las verdades fundamentales de los cristianos, su credo religioso incluye creer en el día del juicio final. Un día, en el fin de los tiempos, Cristo vendrá con toda su majestad divina a juzgar a los vivos y a los muertos. A los justos apartará en un lugar para conducirlos a su Padre, al gozo celestial, mientras que a los malvados colocará en otro sitio para condenarlos al fuego eterno, al infierno, donde se encontrarán con los demonios, personajes del mal.

5.- El fin último del humano

Entre los antiguos p'urhépecha el fin último de todo *ireti* –individuo perteneciente a un pueblo– era el servicio, mediante el cual y a través de la muerte, ya fuera gloriosa o natural, pasaba al lugar donde se encontraba el ser superior con sus manifestaciones para convivir con ellos. Con la primera forma de muerte, la persona llegaba a formar parte de la divinidad, porque la muerte gloriosa ocurrida –ya en campo de batalla o bien en el altar como ofrenda– era el medio para que el individuo se constituyera en alimento divino. También por la muerte natural se llegaba al lugar de los antepasados, al encuentro con la manifestación divina en el inframundo. En una forma o en otra, el fin último del ser humano era el encuentro con la divinidad y su asociación con ella.

Entre los cristianos, Adán y Eva y con ellos el género humano perdieron la unión con Dios por el pecado, y vino Cristo a redimir a la especie humana restableciendo la unión con Dios por medio de la gracia. Siendo el hombre, por otra parte, imagen de Dios, su felicidad plena solamente la puede encontrar en Dios, por consiguiente, el fin último del hombre es el encuentro con Él para gozar eternamente.

¿Como se obtuvo el cambio?

Aunque había ciertos elementos comunes entre la religión existente y la que llegó, sin embargo, vendrían cambios radicales con la nueva religión que finalmente desplazarían a la nativa. Se introdujeron creencias nuevas como la existencia de Dios con tres personas, la caída del hombre, el pecado original, la redención, la gracia, los sacramentos, el infierno, la Iglesia y otras verdades que

con el tiempo calarían definitivamente entre los nativos. Estas realidades desconocidas para los pobladores de Michoacán, ni siquiera imaginadas, poco a poco llegarían a formar parte de su credo religioso.

El vehículo para transmitir las nuevas creencias religiosas y otros conocimientos como los científicos de la época, fue mediante la lengua de Michoacán, como receptora, en beneficio de los pobladores del territorio michoacano. Gracias a ella la cultura nativa se enriqueció paulatinamente.

¿Cómo se logró la comunicación?

Los frailes de las distintas órdenes, entre ellas la de los mendicantes de san Francisco que llegó primero a Nueva España y a Michoacán, se dieron a la tarea de elaborar determinados textos doctrinales en la propia lengua de los indios. En Michoacán, Gilberti sobresale en este aspecto como ya hemos dicho. Su contribución en este campo consistió en la elaboración de una terminología adecuada o vocabulario técnico en la lengua de Michoacán, que correspondiera en lo posible a la que se había establecido en Europa, para explicar los conceptos bíblicos y los de la teología y filosofía escolásticas. Sus obras demuestran ese esfuerzo, aunque similar trabajo hicieron otros religiosos con sus escritos, con menor intensidad. En la obra de Gilberti se aprecia la creación de neologismos, la incorporación de vocablos extraños a la lengua del lugar procedentes del latín y español principalmente, la adaptación de términos existentes dándoles otros sentidos y el cambio de significado en algunas voces. El trabajo de transvase de la cultura que poseía el fraile requería de una terminología propia para comunicarse adecuadamente con los nativos de Michoacán. Por toda esa labor consideramos que Gilberti contribuyó notablemente en la inculturación, como mediador entre la cultura europea y la nativa.

II.- El conflicto Gilberti-Quiroga

La traducción se imponía por sí sola, porque no había otro camino para entenderse entre evangelizadores y evangelizados de Michoacán. El riesgo de equivocación en materia religiosa estaba latente, y de cuando en cuando se alzaban voces para prevenir sobre posibles desviaciones doctrinales. Mientras que en Europa durante el siglo XVI la predicación seguía encaminada a combatir a los herejes e infieles, particularmente al luteranismo y a todo lo que olía a protestantismo, en América las circunstancias eran diferentes en la misma época. El cristianismo era desconocido y las baterías se apuntaron a combatir no a corrientes doctrinales sino al paganismo (ausencia de cristianismo), a la "idolatría" y a todo lo que constituye la leyenda negra de los indios: pecados contra natura, antropofagia, sacrificios humanos y prácticas similares.

Los defensores de la pureza de la fe a través de la Inquisición no quitaron el dedo del renglón para evitar que en América se infiltraran ideas religiosas no sanas, procedentes de Europa. Aunque el campo de acción en el Nuevo Mundo

era el combate a la “idolatría” de los indios, cuando fue necesario también se atacaron las ideas religiosas contrarias al catolicismo, infiltradas por las personas que llegaban de Europa. Entre los europeos radicados en la Nueva España se vigilaron y se enfrentaron cuando lo consideraron oportuno. Nuestro autor fue uno de ellos.

Gilberti como traductor fue incomprendido y descalificado, se vio envuelto en la maraña de intereses y fue sometido al Tribunal de la Inquisición en México, por causa de siete afirmaciones sostenidas en su principal obra: *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*. Sus acusadores cuestionaron tales proposiciones por considerarlas “malsonantes”, término utilizado en aquel tiempo para descalificar, o bien, para señalar la molestia que sentían algunos oídos piadosos. De las siete afirmaciones sólo dos no pasaron la calificación.

Difícil sería calificar como heréticas aquellas afirmaciones que fueron señaladas como cuestionables, pues el *Dialogo* en su estructura cumplía con los requerimientos que el Primer Concilio Mexicano había establecido para la enseñanza de la doctrina. Asimismo, cumplía con el requisito que el propio Concilio Tridentino y el Mexicano habían dado para los indios, que fueran evangelizados en su propia lengua. El Concilio Mexicano de 1555 establecía que los instrumentos, es decir, los escritos sobre religión fueran examinados, previamente, por personas capaces que conocieran tanto la lengua como el contenido doctrinal. Prueba de ello fue la intervención de fray Alonso de la Vera Cruz que salió en defensa del *Dialogo*. El Concilio de Trento, por otra parte, había establecido que el pastor atendiera personalmente a sus ovejas, lo que implicaba el uso de la lengua del lugar.

El proceso contra Gilberti se inició ante los representantes de la Inquisición del Arzobispado de México y una vez establecido el Tribunal de la Inquisición en la Nueva España se siguió ventilando ante él, pero este Tribunal se quedó callado o inactivo cuando llegó el momento de dictar la resolución final. Hasta donde sabemos, no dictó sentencia definitiva, y por lo tanto, no declaró si el fraile fue inocente o reo de herejía o temerario por expresar “palabras malsonantes”.

En nuestra opinión arribamos a la conclusión de que el proceso se suspendió deliberadamente *de facto* por alguna razón y no se dictó sentencia.

La punta de lanza contra Gilberti fue una causa jurídica. Vasco de Quiroga alegó no haber dado su autorización para la publicación de la obra, por consiguiente, no estaba conforme con la sustracción del fraile a su jurisdicción episcopal. Sin embargo, Montúfar sí había autorizado la publicación, lo que podría considerarse como una intromisión, pero esto no nos queda muy claro, porque el propio Quiroga había pedido al arzobispo Montúfar su intervención para calificar las proposiciones cuestionadas, para luego él hacer justicia. Este hecho implicaba de alguna manera la delegación de su jurisdicción a Montúfar o bien, el reconocimiento de facultades al arzobispo. Por consiguiente, en este contexto, la base jurídica no resultaba relevante para condenar al fraile.

Por otra parte, los cargos fundados en razones doctrinales que servían de base para acusar al franciscano tampoco fueron suficientes ni de tal peso que inclinaran la balanza en su contra, y por consiguiente, tampoco contra su obra, porque los teólogos de la Inquisición del Santo Oficio en México, de las siete proposiciones cuestionadas que calificaron, solamente rechazaron dos.

En tal virtud, no es aventurado concluir que ni las razones jurídicas ni las doctrinales fueron el motivo principal del pleito judicial, pues en el fondo subyacían, ciertamente, razones de poder, disputado entre el clero regular y el secular, pero encubiertas en asuntos de jurisdicción y malsonancia en la lengua y en el sentido de las afirmaciones.

Así las cosas, las circunstancias fueron adversas para la obra principal de nuestro autor porque hasta donde se sabe, no fue liberada oficialmente, tampoco prohibida porque no se incluyó en el Índice, pero relegada indefinidamente al claustro en alguna bodega, que en resumidas cuentas se tradujo en una inoperancia. ¡Ni para Dios ni para el diablo!

III.- Gilberti traductor de lenguas y culturas

El *Dialogo* a pesar de ser un tratado de carácter religioso, ofrece también ricas vetas de conocimiento si se analiza desde otras perspectivas, el lingüístico y el retórico, por ejemplo. Gilberti se adentró en la lengua de Michoacán y se expresó bien en ella. Aunque no podemos sostener a ciencia cierta que estuvo a la altura de los *petámutiecha*, sacerdotes oradores, sí es obvio, en cambio, que escribió con estilo propio. En su pluma fluye la expresión con elegancia, sonoridad, armonía, claridad y sencillez en muchos de sus textos. Los recursos que ofrece la lengua de Michoacán, se asoman en sus textos, y de tramo en tramo las metáforas, las palabras complejas y las asonancias en los verbos son fácilmente reconocibles.

El cúmulo de conocimientos en materia religiosa vertidos en el *Dialogo* es sorprendente para que la población indígena los absorbiera en poco tiempo. Es probable que su autor confiara en el uso de su *Dialogo* por largo tiempo, por ser de sana doctrina tomada de varios autores, como decía él en el frontispicio del libro. En cuestiones doctrinales la argumentación se funda, en primer término, en los textos bíblicos, ampliándola cuando es necesario con la tradición patristica, y apelando a las razones filosóficas si es menester.

La narrativa popular europea –una parte por lo menos– encuentra presencia en el *Dialogo* a través de los “ejemplos” de vida de los santos, algunos de ellos tomados de los textos que el autor denomina *ex vita patrum*, que describen anécdotas y acontecimientos extraordinarios ocurridos en algún lugar del mundo conocido, anterior a América.

Los esfuerzos de Gilberti para llevar a Michoacán el transvase cultural de Europa en cuestiones doctrinales sobre todo, le merecen varios reconocimientos:

1.- Fue el primer escritor sistemático en la lengua de Michoacán, porque compuso una gramática y un vocabulario en la mencionada lengua y sobre todo, porque nos legó el conjunto de sus obras que redactó en la lengua nativa.

2.- Fue el primer traductor-escritor-religioso, es decir, transfirió sus conocimientos a los indígenas mediante el uso de la lengua del lugar, no solo por la vía oral sino también por medio de la escritura. Para ello acuñó términos, recompuso algunos y formó de esa manera el vocabulario teológico y filosófico de conceptos que eran usados en su tiempo. En expresión de Miguel León-Portilla, “el inventario de nuestro ser y nuestro mundo es nuestra lengua”,⁷²⁴ es decir, entre dos personas no hay la misma vivencia ante una realidad aunque ambas posean en su inventario la misma palabra, porque cada cual se identifica a su manera. En el caso de Gilberti, su inventario contenía un universo religioso que lo transfirió a otro inventario, al del mundo indígena de Michoacán, valiéndose de la lengua del lugar, Michoacán, para ese fin.

3.- Es el más prolífico escritor del siglo XVI en la lengua de Michoacán, es por ello también el creador de un vasto material literario.

4.- Fue un impulsor de la literatura escrita en lengua de Michoacán, ya que la literatura oral era practicada por los nativos.

5.- En sentido amplio fue un literato, y sin duda, el candidato más idóneo al título de escritor literario de la lengua de Michoacán del siglo XVI, porque el manejo de la palabra compleja se hace habitual en sus escritos, que difícilmente podría componerla quien no conociera las sutilezas de la lengua.

6.- Por todo lo anterior, fue un promotor y defensor de la lengua de Michoacán.

Probablemente su estilo corresponde en alguna manera al que la gente de Michoacán estaba acostumbrada a escuchar. El antiguo *petámuti*, aun cuando se dirigía a un auditorio heterogéneo, por estar conformado de distintos linajes, de grupos étnicos y pueblos diferentes, y de lenguas diversas, se daba a entender a todos, según lo refiere la *Relación de Michoacán*. Con esos datos se corrobora que la forma solemne y el estilo elegante en el hablar no eran ajenos a la población. Esa tradición en alguna medida la continúa Gilberti en el *Dialogo* puesto que se percibe en sus expresiones el tono solemne, y no pocas veces, elegante también.

En resumidas cuentas, Gilberti fue un auténtico traductor y mediador entre dos culturas. Su producción en la lengua de Michoacán es muy respetable, en la cual el *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, es sin duda su obra cumbre, como ya la consideró anteriormente Toribio Esquivel. Por su extensión, contenido y estilo revelan en alguna forma la personalidad de su autor: diligente, constante, esforzado, sistemático y ambicioso. Otros aspectos de su carácter se manifiestan en el enfrentamiento con el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga. Se muestra persistente, impulsivo, combativo y en algún

⁷²⁴ Comentario personal.

momento conciliador, cuando expresa la voluntad de someterse a la corrección de la Santa Iglesia si hay error doctrinal que corregir en el *Dialogo*. No es de extrañar que de esa manera esperara rescatar su obra, que finalmente no consiguió. La conclusión general más acertada en este trabajo es que ¡Por Gilberti habla su propia obra!

GLOSARIO DE VOCES P'URHÉPECHA

- Ambériequa*. Religión.
Angámucurancha. Los que están de pie, los vigilantes. “Dioses” de los montes.
Çacápuhireti. Habitante del lugar pedregoso.
Carari. Escribano, pintor, labradora, amanuense.
Cazonci. El jefe supremo.
Cueráuaperi. Principio creador. Madre de todos los “dioses”. Deidad femenina.
Cuiripu. Persona, gente.
Curita Caheri. El gran fuego. [Un dios]
Curícaueri. El que es fuego. [Un dios]
Hacáhcuqua. Fe, creencia.
Huréndahperi. Maestro.
Hurénguareri. Discípulo.
Irecha. El que está sobre los pueblos, el jefe supremo. *Cazonci*.
Iréchequa. El conjunto de los pueblos bajo el mando de un jefe supremo. Reino, señorío, imperio, poderío.
Ireta. Pueblo.
Ireti. Habitante, poblador.
Maneti. Virgen, íntegra.
Petámuti. El que pronuncia la palabra. Orador. [Era el sacerdote mayor].
Purépecha (P'urhépecha). Pueblo, gente, multitud, muchedumbre, población.
Tharés. Ídolo. Falso dios. [Ancestro deificado].
Thiúparani. Cargar sobre las espaldas.
Tirípeme Caheri. El gran fuego dorado. [Un dios].
Tirípeme Curícaueri. El que es fuego dorado, amarillo como el oro. [Un dios].
Tirípeme Turupten. Probablemente fuego oscuro como el oro negro. [Un dios].
Tirípeme Xungápeti. Tal vez, el fuego verde como el oro verde. [Un dios].
Tucúpachá. Ídolo, dios, numen (según Gilberti). Por el significado de la palabra sería: el omniabrazante, el ser que envuelve absolutamente todo (*tucupati*).
Uréndequauécara. Lucero de la mañana, el que va primero. [Un dios llamado: “mañana de oro”, “dios del lucero”, “cara bermeja”].
Vaçóriquare. El que resplandece. [Un dios].
Vacús(echa). [wacuz] Águila(s). [Un dios] Nombre de un linaje chichimeca.
Vandaqua, (uandakua). Palabra, lengua.
Xarátanga. La que aparece. [Deidad femenina de la naturaleza].
Yxu anapu hymbó. En la lengua del lugar.

Nombres de fiestas⁷²⁵

Cahera cónsquaro. Probablemente fiesta del Gran encuentro.

Caheri Vpánseuaro. Tal vez fiesta de la Gran limpieza o Gran recolección.

Coríndaro. Fiesta del pan o tortilla (*curinda*). También puede ser fiesta del fuego.

Cuingo. (Se desconoce su significado)

Charápuzapí. Cuentas de árbol o pequeñas frutas. [Es el nombre de un mes].

Equata Cónsquaro. Fiesta de las flechas. Probablemente en esta fiesta se hacía provisión de flechas que se colocaban en el suelo hasta formar un montón.

Equáquatan significa poner manojos en el suelo.

Hanzúansquaro. Llamamiento. Es probable que en esta fiesta se convocara a los guerreros para ir a combatir. La palabra *antzítani*, significa: estirar apretando, [jalar a la gente, convocarla]

Hiquándiro. (Se desconoce su significado). Podría ser la fiesta de la Purificación.

Húnispéraqaro o *Húnispéransquaro*. Posiblemente recepción de los huesos.

Mázcuto. Probablemente fiesta del guiso de maíz floreado, (pozole).

Pévanscuaro (*p'éuanscuaro*). Por el tiempo de dar a luz, [navidad].

Purécoraqua. *Purécotaquaro*. Probablemente fiesta de los preparativos de guerra.

Sicuíndiro. Desollamiento (*sicuini* desollar). Época de desollar. Los mexicanos tenían una fiesta similar, la del dios *Xipe Tótec*.

Tzítacuarénsquaro. Resurgimiento de la vida [resurrección].

Vocabulario literario⁷²⁶

Ambándamóndarakua. Figura de dicción.

Ambómandarakua. Figura literaria.

Arhíjtsipikua. Oratoria (género literario).

Ekuáekuátakata. Paralelo.

Ireti uandari. Expresión popular.

Jáñárhikua. Imagen

Jurhéndpikua. Didáctico (género literario).

Kéritamándarakua. Figura patética.

K'uaniéntsikua (*erapángárikua*). Metáfora

Kuat'ápiti uandákua. Lenguaje coloquial.

Kuatzápiti uandákua. La expresión profunda, lenguaje científico.

Kurhámárhikua. Interrogación.

Kurhámárhimókurhikua Sujeción. Pregunta-respuesta.

Kutúkutúkata. Conjunción.

Minda. Similitud, signo.

Mójtatándarakua. Tropos. Palabras que hacen cambios.

Petámuti uandákua. Palabra compleja. Palabra artística del experto en la lengua.

⁷²⁵ La *Relación de Michoacán* menciona los nombres de las fiestas y de ella se tomaron en su mayoría. La interpretación de sus significados es obra mía.

⁷²⁶ La ortografía de estas palabras en su mayoría cambia porque actualmente así se escriben, mientras que en las voces tomadas de la *Relación de Michoacán* o de los diccionarios del siglo XVI se ha respetado la forma de escribir de los autores.

P'irhíp'irhítakua. Muestra polifacética, amplificación.
Terókutanskua. Comparación
Tétecás. Concisión, estilo conciso.
Tip'ékata. Mixto o entretajidos (género literario).
Tzándajtsitárukua. Figura de pensamiento
Tzitzímukua. Poético, lírico (género literario).
Tzitzímuqua uandaqua. La palabra florida o palabra hecha flor, texto poético.
Uandántskua. Narración, expresión narrativa.
Uandóntskuarhikua. Diálogo.
Xarhátakua. Descripción de un acontecimiento u objeto.

APÉNDICES

Documento 1.- [Inconformidad del provincial de los agustinos fray Agustín de Coruña ante el virrey y petición de su intervención]

Muy poderoso señor

Los religiosos dan noticia al virrey de lo que pasó cerca de la prisión del prior y quitar y derrocar la iglesia y campanas y piden ser amparados [3 de julio, 1561].

“Fray Agustín de Coruña, provincial de la orden de san Agustín por mi y por lo que toca a la dicha orden y frailes desta Nueva España, en aquella vía y forma que más lugar haya y convenga, digo que habiendo pleito pendiente en esta avdencia real entre mí y el obispo de Mechuacán, Don Vasco de Quiroga, y la clerecía de su iglesia, sobre el monesterio que [f.477v] tenemos en el pueblo de Tazazalca, y habiéndose mandado y declarado por auto que estuviesen mis frailes y residiesen en el dicho monesterio y administrasen los sacramentos y que no fuesen perturbados en su posesión, que todo lo susodicho teníamos, estando la cosa litigiosa, como todo parece y consta de los abtos del proceso a que me refiero, el dicho obispo, con dañado espíritu, persuadido de pasión y ánimo de nos injuriar, y en peljuicio del auto dado, y menospreciando vuestra juresdición real qué y los dichos sus clérigos habían consentido y ante quien habían litigado, mandó quitar del dicho monesterio la pila del bautismo y de allí a dos días fueron al dicho monesterio y tomaron las crismas por fuerza y contra su voluntad al dicho prior, tratándole mal y diciéndole palabras muy injuriosas, y de allí a tres e cuatro días in[f.478r]bió y hizo, por su mandado, ir a Diego Pérez Gordillo y a Pero Martínez y a Francisco de Contreras y a Salís, clérigos, los cuales acompañados con otros que para ello les dieron favor e ayuda, diabólica y violentamente y resistiéndoselo de fray Sebastián de Trassierra y otras personas, con poco temor de Dios desenterraron los muertos que estaban enterrados en la iglesia del dicho monesterio y en su patio y cementerio y con mucho alboroto y lágrimas y alaridos y escándalo de los indios naturales del dicho pueblo de Tlazazalca, que en él tenían enterrados a sus difuntos, padres, madres, mugeres y hermanos y hijos, lo que pasó con grandísimo llanto y escándalo increíble de los dichos naturales, cosa nunca oída ni vista, en gran deshonor y desacato de la fe cristiana y católica, y en quebrantamiento de todos los indultos y privilegios del *Maremagmun* y bulas en favor de la dicha orden concedidas, y estando descomulgados (va testado o dize/de) [f.478v] celebran públicamente los oficios devinos, e no contentos con esto los dichos clérigos, con poco temor de Dios y con su dañada intención e mal

propósito, armados con armas ofensivas y defensivas, y con negros e indios parciales, y amigos suyos, volvieron al dicho monesterio dende a dos días, que fue en diez y nueve días del mes de junio próximo pasado deste presente año, y con otro no menor escándalo y alboroto, haciendo fuerza pública, estando el dicho fray Sebastián, prior de dicho monesterio salvo y seguro, los susodichos en grandísimo daño de sus ánimas y con poco temor de Dios nuestro señor y con mucha soberbia, le mandaron que dentro de tres horas se saliese del dicho monesterio y lo desamparase, haciéndole muchas amenazas y que le cortarían la cara si no lo hacía y encontinente, sin esperar respuesta, los dichos Diego Pérez Gordillo y los demás [f.479r] se fueron al altar mayor y lo descompusieron e quitaron los manteles y corporales y ara consagrada y lo derribaron todo por el suelo y quebraron violentamente las puertas de la sacristía y sacaron y robaron todos los ornamentos, casul[!]as y manípulos y cálices, y todo cuanto había en la dicha sacristía se lo llevaron y dieron sacamano a la casa y se llevaron vino y cera, finalmente sin dejar cosa en el dicho monesterio, y quitaron la campana que vuestra alteza nos había mandado de limosna y la llevaron a su iglesia, y no contentos en esto derribaron y echaron por el suelo toda la casa y monesterio y las imágenes y crucifijos todo se lo llevaron, e prendieron al dicho por fuerza y a manera de guerra y asonada hicieron mucho alboroto e tocaron las campanas de su iglesia y tañeron las trompetas, regocijándose mucho, escarneciendo y burlando del dicho prior e orden del glorioso santo Agustín, nuestro padre, a todo lo cual los [f.479v] indios y indias lloraban e hacían llantos y tuvieron los dichos clérigos preso al dicho prior en una casa de su iglesia desde a ora de prima del dicho día hasta las diez de la noche poco más o menos, sin le dejar ber ni hablar con ninguna persona, y a un indio, porque le habló, le prendieron y le azotaron públicamente, maltratando y afrentando, vituperando al dicho prior, e le tuvieron hasta las diez de la noche así preso y a las diez de la noche, poco más o menos, mandó Diego Pérez Gordillo echar unos grillos al dicho prior y se los echaron y le metieron en una hamaca y con gran vituperio y deshonora y poco temor de Dios y de los mandos de vuestra real abdencia y contra los privilegios de la dicha orden, caminaron con él toda la noche y lo llevaron al pueblo de Páscuaro, de lo cual resultó muy grande ofensa de Dios, que hicieron los dichos clérigos, y grande espanto y admiración a los dichos [f.480r] indios, gente nuevamente convertida, y aun en los tiempos presentes también es grande escándalo para toda la república cristiana y manera de violamiento de sepulcros y cosas santas, y así en nombre de la dicha orden revoco las dichas injurias en mi ánimo para me querellar ante quien con derecho deba y pueda y así mismo, teniendo consideración que de vuestra real audencia le fue remitido al dicho obispo que hiciese justicia y castigase los dichos clérigos, no ha hecho cosa alguna que convenga antes los llevó consigo para cometer mayores y más graves y atroces delitos y pues por la real magestad está proveído y mandado que sta real abdencia nos ampare y defienda, pues tanto importa al servicio de Dios nuestro señor, y de su magestad descargo de su real conciencia.

Por tanto y pues el dicho obispo (va enmendado o diz por esta) [f.480v] en mandallo, y los demás en complir lo susodicho y por haberlo ejecutado, ofendieron a Dios e a vuestra real justicia, en quien habían consentido y ante

quien habían litigado, fueron contra los mandos desta real abdenca pronunciados etc.

Pido y suplico a vuestra alteza mande haber y haya información de todo lo que dicho es y como en caso tan atrocísimo y fuerza pública, como rey y señor a quien pertenesce librar los forzados y oprimidos y alzar las fuerzas semejantes, sea servido de mandados prender y presos, protesto pedir mi justicia do más convenga, y se cometa a una persona de ciencia y conciencia y confianza que haga la dicha información, y hecha la envié con los culpados a esta real abdenca, y constando como constará ser culpado el dicho obispo Y los dichos sus clérigos en vuestro real nombre se le mande so graves penas que dentro del término que les pu[f.481r]sieren parezcan en esta vuestra corte y se presenten ante vuestro presidente y oidores y no salgan della sin su espreso mando y licencia y que todo lo que se derribó e tomó por los dichos clérigos se nos restituya y tome a hacer de nuevo, demás y alende de castigar e poner los delincuentes en la pena y penas que por derecho incurrieron, y se nos dé provisión real por la cual se mande al dicho vuestro alcalde mayor de la dicha provincia de Mechuacan e a los demás jueces y justicias que amparen a los religiosos de la dicha orden en la dicha casa y monesterio y en las demás que tienen y poseen y no permitan ni den lugar que le sea hecha fuerza ni otro mal tratamiento alguno y en todo pido sea hecho entero y breve cumplimiento de justicia, con costas, con protestación que ante todas cosas hago, que contra alguno ni ninguno de los dichos delincuentes no se conceda defusion de sangre ni mutilación de miembros. [f.481v] Otrosí digo que con el dicho fray Sebastián de Trasierra, prior, residían por su súbdito fray Pedro de Medina, fraile profeso de la dicha orden, a quien los dichos clérigos tenían grandísimo odio y enemistad, al que por cautela y engaño el dicho Diego Pérez Gordillo hizo ir a Pázcuar, a donde estaba el obispo, sobre cierto concierto que decía que se hiciese, y el dicho fray Pedro de Medina fue al dicho pueblo de Pázcuar, y habló y trató con el obispo, y no hallando lo que el dicho Diego Pérez Gordillo le había dicho, se volvió al dicho pueblo de Tazazalca, y no ha parecido más ni se sabe dél, y se tiene entendido que por parte de los dichos clérigos, porque no les estorbese lo que hicieron, le prenderían y lo tendrán detenido y sería posible haberle herido e muerto, si acaso él se quiso defender que no le prendiesen, como hicieron a su prior.

A vuestra alteza pido y suplico mande se haga información dello, como de [f.482r] lo demás, porque se sepa y averigüe la verdad y en todo se provea lo que justo fuere, y hago presentación desta carta mesiva que el dicho fray Sebastián Trasierra, prior del dicho monesterio me escribió. Fray Agustín de Coruña, provincial.⁷²⁷

⁷²⁷ Alberto Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, pp. 563-565.

Documento 2.- [Consulta del Tribunal de la Inquisición al Consejo de la Inquisición pidiendo qué hacer con los ejemplares del *Dialogo* de Gilberti y con otros textos escritos en lengua de indios]

“Muy ilustres señores: - Entre otros libros que estaban recogidos por el Arzobispo pasado cuando aquí vino la Inquisición, se trajeron a ella muchos cuerpos encuadernados y en papel de un libro intitulado Dialogo de la doctrina cristiana en lengua tarasca de Mechoacán, hecho por fray Maturino Gilbert, de la Orden de San Francisco, impreso en México por el año 59 [...]

Con la ocasión de este libro, se nos ofrece que consultar acerca de mucha Escritura sagrada impresa y de mano, Epistolas y Evangelios y sermones de todo el año, que andan en lengua vulgar de los indios de que somos avisados por muchos religiosos que resultan inconvenientes para la doctrina de los indios, porque como raras veces concurre ser buena lengua y buen letrado, no se hace buena versión, sino falta y llena de impropiedades y en los sermones que se hacen en la lengua de los indios por hombres buenas lenguas y no letrados, hay las mismas impropiedades y errores, y estos inconvenientes nascen mayores en lo que los mismos indios trasladan unos de otros, y así, como en negocios que tocan á indios, no habemos puesto la mano hasta saber lo que Vuestra Señoría manda, y si como se recogen las Epístolas y Evangelios en romance español, sería bien recoger la Escritura sagrada impresa y de mano que anda entre los indios y entre quien los doctrina, y aunque sin esto no podrán ser doctrinados, y fuese justo que sus ministros lo tuviesen para los enseñar convenia que todo fuese una doctrina general por unas mesmas palabras, sin diferencia alguna, y no que haya muchas doctrinas y que cada fraile haga la suya diferente, y que los indios, según la orden de San Francisco, Sancto Domingo y Sant Agustín, por quien son doctrinados, se apliquen á ella como á seta diferente, y si esta doctrina y sermonario general por todos los evangelios del año se hiciese, sería obra muy necesaria y provechosa y cesaría todo lo demás que anda de mano, y entonces, con que los indios tuviesen la doctrina, no había para qué tuviesen los sermones, ni epístolas y evangelios en su lengua, que son tan miserables y de ingenio tan frágil y corto, que les será tanto más dañoso que al español la Escritura Sagrada en lengua vulgar. Lo que en todo esto debamos hacer que á nuestro oficio toque suplicamos á Vuestra Señoría nos lo mande.- Nuestro Señor las muy ilustres personas y estado de Vuestra Señoría muy largos años guarde y prospere para servicio suyo. En México, 22 de Marzo. 1576.- Besan las manos de Vuestra Señoría.- *El Licenciado Avalos.- el Licenciado Bonilla*”⁷²⁸

⁷²⁸ José Toribio Medina, *op. cit.* t. 1, pp. 121-123.

BIBLIOGRAFÍA

Abad Pérez, Antolín, *Los franciscanos en América*, Madrid, Mapfre, 1992.

Acosta, José de, *Historia Natural y Moral de Las Indias*, Crónicas de América, España, Edición de José Alcina Franch, 2003.

Acta del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo: Siglo XVI, Madrid, Deimos, 1987. (2º 1987: La Rábida, España).

Alberro, Solange, "El Santo Oficio Mexicano en este final de siglo" en *Inquisición Novohispana*, Quezada Noemí, Rodríguez Martha Eugenia, Suárez Marcela, Editores, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.

Alcalá, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Introducción y notas de Francisco Miranda, Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, 1980.

----- *La Relación de Michoacán*, Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, México, Secretaría de Educación Pública, Cien de México, 1988.

----- *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza, Coordinador de estudios y edición, México, El Colegio de Michoacán y Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

Aligieri, Dante, *La Divina Comedia*, Prólogo y notas de Juan Alarcón Benito, España, Edimat Libros, 1998.

Alvar, Manuel, *América: La Lengua*, España, Universidad de Valladolid, 2000.

Álvarez Gómez, Jesús, *Historia de la vida religiosa*, Volumen II: Desde los Canónigos Regulares hasta las reformas del siglo XV, Madrid, Editorial Claretianum, 1998.

Aristóteles, *Retórica*, Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990.

Arnaldo y Sassí, Franco, "Demarcación y Descripción de El Obispado de Mechoacan y Fundación de su Iglesia Cathedral" en *Bibliotheca Americana*, Volumen I, Número 1, Septiembre de 1982, Florida, U.S.A., Editor general Diego Rivero, Coral Gables, 1982.

Ascencio, José, *Cronistas franciscanos*, Guadalajara, Jalisco, Imprenta Gráfica, 1944.

Aznar, Luis, "Las etapas iniciales de la legislación sobre indios" en *Cuadernos Americanos*, Año VII, Vol., XLI, septiembre–octubre de 1948, México, Ed. Cultura, 1946.

Basalenque, Diego, *Arte de la Lengua Tarasca*, Edición facsimilar, Introducción Histórica y Preparación Fotográfica del texto, por J. Benedict Warren, Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas Editores, 1994.

----- *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del orden del N. P. S. Agustín*, México, Tip. Barbedillo y Com, 1886.

Bajtín, Mijail y Nicolayevich, Paul, *El método formal en los estudios literarios: Introducción crítica a una poética sociológica*, Prólogo de Amalia Rodríguez Monroy, versión española de Tatiana Bubnova, Madrid, Alianza, 1994.

Beaumont, Pablo, *Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán*, 5 vols., México, Impr. Ignacio Escalante, 1873-74.

Bechtloff, Dagmar, *Las Cofradías en Michoacán Durante la Época de la Colonia*, La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural, Versión al español de Joaquín Francisco Zaballa Omaña, México, El Colegio de Michoacán – El Colegio Mexiquense, 1996.

Beristáin, Elena, *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Editorial Porrúa, 1997.

Biblia Sacra, iuxta Vulgatam Clementinam nova editio, logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a R. P. Alberto Colunga, O. P. et Dr. Laurentio Turrado, tertia editio, Matriti, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLIX.

Bocabulario Brebe y manual de la lengua de Michoacan, atribuible a Nicolás de la Mora, 1647.

Botello Movellan, Joseph Zepherino, *Catecismo breve en lengua tarasca, y recopilación de algunos verbos los más comunes para el uso de la misma lengua*, tomo I facsímil, tomo II transcripción y análisis por J. Benedict Warren y Frida Villavicencio, Colección "Fuentes de la lengua Tarasca o Purépecha" VII, Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas Editores, 2003.

Bravo Ugarte, José, *Historia sucinta de Michoacán*, 3 vols., México, Jus, 1962-64.

----- *Inspección ocular en Michoacán: regiones central y sudoeste*, México, Jus, 1960.

Bruño, G. M., Colección, *Lecciones de Lengua Castellana*, Edición americana, Curso superior, México, Editorial Enseñanza, 1957.

Carbonell i Cortés, Ovidi, *Traducir al otro*, Traducción, exotismo, poscolonialismo, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

Carrillo Cázares, Alberto, *Vasco de Quiroga: La Pasión por el Derecho El Pleito con la Orden de San Agustín (1558-1562)*, Estudio y edición documental de Alberto Carrillo Cázares, 2 volúmenes, México, El Colegio de Michoacán, Arquidiócesis de Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.

Castagnino, Raúl H., *El análisis literario, Introducción metodológica a una estilística integral*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1979.

Castro Leal, Marcia, “Los Tarascos” en *Historia General de Michoacán*, vol. I, Coordinador General Dr. Enrique Florescano, México, Gobierno del Estado de Michoacán – Instituto Michoacano de Cultura, 1989.

Castro Seoane, José, “Aviamiento y catálogo de las misiones que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas según los libros de la Contratación: II. Expediciones franciscanas. 1526 a 1545” en *Missionalia Hispanica*, 14 (1957): 158, AGI Contaduría, leg. 876, caja de Veracruz.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, prólogo de Mariano Cuevas, colección Sepan Cuantos 29, México, Porrúa, 1976.

Concilios Provinciales, Primero, y Segundo, celebrados en la muy noble, y leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. Y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, y 1556. Dalos a luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta santa Metropolitana Iglesia, México, Imprenta de el Superior Gobierno 1769.

Contenson, Vincentii, *Theologia mentis et cordis: ordinis Praedicatorum Provinciae tolosance sacro sanctae theologiae Doctoris*, París, Librairie Bould et Barral, 1875.

Corona Núñez, José, *Tres Códices Michoacanos*, Biblioteca de nicolaítas notables 31, Morelia, Michoacán, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1986.

----- *Mitología tarasca*, Morelia, Michoacán, México, Secretaría de Educación Pública, 1986.

Cuevas, Mariano P., *Historia de la Iglesia en México*, Edición preparada por José Gutiérrez Casillas, México, Porrúa, 1992.

Chamoreau, Claudine, *Purépecha de Jarácuaro, Michoacán*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios lingüísticos y literarios, 2003.

Chávez Orozco, Luis, *Las Instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, México, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, 1943.

Dedieu, Jean-Pierre, *La Inquisición*, Versión castellana de Miguel Montes, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1990.

Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán, 2 Tomos, Edición, Introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren, Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, 1991.

Dietrich, Heinz, editor, *1492–1992 La interminable Conquista*, Emancipación e Identidad de América Latina 1492 – 1992, México, Joaquín Mortiz - Planeta, 1990.

Dri, Rubén, "Teología de la Dominación y Conquista" en, *1492-1992 La interminable conquista*, Coordinación y edición Heinz Dietrich, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1990.

Durán, Diego, *Historia de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols. México, Editorial Porrúa, 1967.

Erasmus, Róterdam de, *Elogio de la locura*, México, Editores mexicanos unidos, 2000.

Escobar, Matías de, *Del segundo convento de esta provincia llamado San Jerónimo Tacámbaro*. Morelia, Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán - Instituto Michoacano de Cultura, 1988.

Escriche, Joaquín, *Diccionario Razonado de Legislación y Jurisprudencia*, Bogotá, Editorial Temis, 1977.

Espinosa, Isidro de, *Crónica de la Provincia Franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, Apuntamientos Bio-Bibliográficos Nicolás León, Prólogo y notas José Ignacio Dávila Garibi, México: Santiago, 1945.

Esquivel Obregón, Toribio, "Inquisición" en José Luis Soberanes Fernández, *Los tribunales de la Nueva España*, México, Universidad Autónoma de México, 1980.

Estrada Cisneros, Joaquín, *Origen e historia de los purépecha. Según el lienzo de Cucuhtacato*, Morelia, Michoacán, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1977.

Evangelización y Teología en América (Siglo XVI) X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Edición dirigida por Josep-Ignaci Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer,

Pamplona, Universidad de Navarra, 1990.

Eymeric, Nicolau, *Manual de Inquisidores, Para uso de las inquisiciones de España y Portugal*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1974.

Febre, Lucien, *Martín Lutero: Un Destino*, México, Fondo de Cultura Económica 1994.

Florescano, Enrique, Coord., *Historia General de Michoacán*, 4 vols., México, Gobierno del Estado de Michoacán – Instituto Michoacano de Cultura, 1989.

Focher, Juan, O.F.M., *Manual del Bautismo de Adultos y del Matrimonio de los Bautizados (Enchiridion Baptismi Adultorum et matrimonii baptizandorum)*, Tzintzuntzan 1544, Introducción de Fredo Arias de la Canal, Presentación de Juan Carlos Ruiz Guadalajara, Traducción directa del latín de José Pascual Guzmán de Alba, revisión de Jesús Gómez Fregoso, S. J., México, Ed. Frente de Afirmación Hispanista, 1997.

Fredolino, Marie K., *An investigation into "Pre-Tarascan" cultures of Zacapu, Michoacán, México*, Tesis de doctorado presentada en la Universidad de Yale, New Haven, Conn., U.S.A., 1973.

Fredrich, Paul, *The tarascan Suffixes of Locative Space: meaning and Morfotactics*, Indiana University, Bloomington Mouton & Co., The Haue, The Netherlands, 1971.

Frenk, Margit, *Entre la voz y el silencio*, Alcalá de Henares, Biblioteca de Estudios Cervantinos, 1997.

Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, Barcelona, Prólogo de Joan-Carles Mèlich, Paidós, 1996.

García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, Nueva Edición por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

García Pimentel, Luis (Ed.), *Relación de los obispos de Tlaxcala, Oaxaca, Michoacán y otros lugares en el siglo XVI*, México, Casa del Editor, 1904.

García, Pilar Elena, *Aspectos Teóricos y Prácticos de la Traducción*, (Alemán – Español), Salamanca, España, Universidad de Salamanca, 1990.

Garibay K., Ángel María, *Llave del Náhuatl*, Colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario náhuatl-castellano, para utilidad de los principiantes, México, Editorial Porrúa, 2001.

Gilberti, Maturino, *Arte de la Lengua de Michuacan*, –edición facsimilar- Introducción histórica con apéndice documental y preparación fotográfica del texto, por J. Benedict Warren, Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas Editores, 1987.

----- *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, México, Juan Pablos, 1559.

----- *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*, Reimpreso bajo la dirección y cuidado de Ernesto Ramos Meza, nota preliminar de José Bravo Ugarte, México, [s.e], 1962.

----- *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, Facsímile del impreso original, México 1559, Edición conmemorativa del Vigésimo Quito Aniversario del Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México, 1990.

----- *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, Transcripción paleográfica de Agustín Jacinto Zavala, México, El Colegio de Michoacán – Fideicomiso Teixidor, 1997.

----- *Grammatica Matvrini Tractatvs omnivm ferè que Grammatices stvdiosis tradi solent a fratre Matvrino Gilberto minorita ex doctissimis collectvs avctoribvs. Gramática de Maturino* Tratado de casi todos los temas que suelen transmitirse a los estudiantes de Gramática compilado a partir de los más doctos autores por fray Maturino Gilberto O.F.M., Volumen I, tomos i, ii, Introducción, edición, traducción y notas por Rosa Lucas González, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, 2003.

----- *Arte de la lengua de Michuacan*, Transcripción, edición y notas de Cristina Monzón, México, El Colegio de Michoacán – Fideicomiso Teixidor, 2004.

Giraud, Pierre. *La semiología*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1987.

Gómez, J. Jesús, “La orden religiosa de los jesuitas: La Compañía de Jesús” en *Religiones y Sociedad*, Número 7, México, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de asuntos religiosos, 1999.

González Cicero, Stella Ma., “Juan Pablos, primer impresor en México y en América” en *México en el tiempo*, Revista de Historia y Conservación, número 29, marzo/abril, México, 1999.

González Fernández, Enrique, *Filosofía política de la Corona Española en Indias*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2000.

González y González, Luis, *Atraídos por la Nueva España: historiografía colonial, Bernal Díaz del Castillo, Jerónimo de Mendieta, Francisco Xavier Clavijero, Viaje a las crónicas monásticas de Michoacán*, México, Clío, 1995.

Greenleaf, Richard E., *La inquisición en Nueva España siglo XVI*, Traducción Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

----- *Zumárraga y la inquisición mexicana 1536-1543*, Traducción de Víctor Villela, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Gutiérrez Vega, Cristóforo, *Las Primeras Juntas Eclesiásticas (1524 – 1555)*, Roma, Centro de Estudios Superiores, 1991.

Heidegger, Martin, *Le principe de raison*, Paris, Gallimar, 1999.

Hernández Dimas, María Guadalupe y Nava L., E. Fernando, *Jánhaskapani juchari anapu jimpo*, Morelia, 2000.

Hernández, Francisco Martín, *Don Vasco de Quiroga* (Protector de los indios), Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca – Caja Salamanca y Sofía, Bibliotheca salmanticensis Estudios 154, 1993.

Herrejón Peredo, Carlos, “Michoacán: un nombre para regiones distintas” ponencia presentada en el XXV Coloquio de Antropología e Historia Regionales, *Historia, Nación y Región*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2003. (Inédita)
Hertling, Ludwig S.J., *Historia de la Iglesia*, España, Editorial Herder, 1961.

----- “Lista de bienes de Vasco de Quiroga del Archivo Capitular de la Catedral de Morelia” en *Testamento del obispo Vasco de Quiroga*, Morelia, Michoacán, México, Edición facsimilar, con otros documentos. Introducción, paleografía y notas por J. Benedict Warren, Fimax Publicistas, 1997.

Herrero Salgado, Félix, *La doctrina sagrada en los siglos XVI y XVII*, II Predicadores dominicos y franciscanos, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998.

Hurtado Mendoza, Francisco, *La Religión Prehispánica de los Purhepechas -Un testimonio del pueblo tarasco-* Morelia, Michoacán, México, Linotipográfica Omega, 1986.

Hurtado, Juan Manuel, *Don Vasco de Quiroga*, -Una lectura histórica, teológica y pastoral-, México, Ediciones Dabar, 1999.

Icazbalceta – León – Medina, *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*, con suplemento de: Wagner, Cossio, etc., México, Librería Navarro y Ediciones Fuente Cultural, 1947.

Inquisición Novohispana, Quezada, Noemí, Rodríguez, Martha Eugenia, Suárez, Marcela, (Eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2000.

Jacinto Zavala, Agustín, *Mitología y Modernización*, México, El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán, 1988.

----- “Algunas funciones de la Reduplicación de la radical en la lengua p’urhépecha según el *Vocabulario* de Gilberti”, ponencia inédita, presentada en las *IV Jornadas Gilbertianas* celebradas en el Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1997.

Jaramillo Escutia, Roberto, *Los agustinos de Michoacán 1602- 1652*, México, [s.e.] 1991.

----- “La Orden de San Agustín en México”, en *Religiones y Sociedad*, Número 7, México, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de asuntos religiosos, 1999.

Kamen, Henry, *La inquisición española*, Traducción de Gabriela Zayas, Primera edición en la colección Los Noventa, México, Grijalbo – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

Kobayashi, José María, *La Educación como conquista, Empresa Franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974.

Labastida, Horacio, “Prólogo” en Juan de Palafox y Mendoza, *Manual de estados y profesiones de la naturaleza del indio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Miguel Ángel Porrúa, 1986.

Lagunas, Juan Baptista de, *Arte y Dictionario con otras obras en lengua michuacana*, Edición Facsimilar, Introducción histórica con apéndice documental y preparación fotográfica del texto por J. Benedict Warren, México, Fimax Publicistas Editores, 1983.

Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Edición de Agustín Millares Carlo y Estudio preliminar de Lewis Hanke, Tres tomos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Las Monarquías del Antiguo Régimen, ¿Monarquías compuestas?, dirigido por Conrad Russell y José Andrés Gallego editores, edición preparada por Paz García Rojo, Madrid, Editorial Complutense, 1996.

LeCron Foster, Mary, *The Tarascan Language*, University of California Publications in Linguistics 56, Berkeley and Los Angeles, University of California Pres, U.S.A., 1969.

León, Nicolás, *Noticias para la historia primitiva y conquista de Michoacán*, México, Museo Nacional, 1904.

----- *Los Tarascos. Notas históricas, éticas y antropológicas colegidas de escritores antiguos y modernos. Documentos inéditos y observaciones personales. Historia primitiva, descubrimiento y conquista*, México, Innovación, 1979.

León Pinelo, Antonio de, *Recopilación de las Indias*, Tres tomos, Edición y estudio preliminar de Ismael Sánchez Bella, México, Miguel Ángel Porrúa, librero-editor, 1992.

León-Portilla, Miguel, *El reverso de la Conquista*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1984.

----- *El Destino de la Palabra, De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, El Colegio Nacional – Fondo de Cultura Económica, 1996.

----- *La Filosofía Náhuatl*, Prólogo de Ángel María Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Octava edición, 1997.

Llaguno, José Antonio, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano, 1585*, México, Porrúa, 1983.

López Carrillo, Rodrigo, Martínez Denegra, Esperanza, San Ginés Aguilar, Pedro, *Étienne Dolet y los cinco principios de la Traducción*, Granada, Editorial Comares, 1998.

López Sarrelangue, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965.

Los franciscanos en Michoacán, cuaderno 2, México, S.E.

Lundberg, Magnus, *Unification and Conflict The Church Politics of Alonso de Montúfar O.P., Archbishop of Mexico, 1554-1572*, Uppsala, Sweden, Swedich Institute of Missionary Research, 2002.

Mannheim, Karl, *Ideología y Utopía*, Introducción a la sociología del conocimiento, Estudio preliminar por Louis Wirth, traducción de Salvador Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Mariel de Ibáñez, Yolanda, *El Tribunal de la Inquisición en México (Siglo XVI)*, Tercera edición llevada a cabo por José Luis Soberanes Fernández, México, Editorial Porrúa, 1984.

Martínez de la Escalera, Ana Ma. "La Retórica o el privilegio de la Palabra" (consideraciones sobre filosofía y retórica) en *Filosofía, Retórica e Interpretación*, Helena Beristáin – Mauricio Beuchot, compiladores, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Medina, José Toribio. *La Imprenta en México (1539-1821)*, Edición facsimilar, Tomo I (1539-1600), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Porrúa, 1971.

Metzler, Josef, *America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493 – 1592* (2 voll.), Libreria Editrice Vaticana, città del Vaticano, 1991.

Miranda Godínez, Francisco, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Morelia, Fimax Publicistas, 1972.

----- “Introducción” en Alcalá, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.

Molina Piñeiro, Valentín, *Nuevos documentos sobre Inquisición*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1982.

Montes de Oca, Francisco, *Teoría y técnica de la literatura*, México, Porrúa, 1980.

Monzón, Cristina, *Introducción a la Lengua y Cultura Tarascas*, Valencia, Universitat de València, Departamento de Teoria dels Llenguatges, 1997.

----- *Los morfemas espaciales del púrhépecha*, México, El Colegio de Michoacán, 2004.

Morales, Francisco, “Las órdenes religiosas en la historia” en *Religiones y Sociedad*, No. 7, México, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de asuntos religiosos, 1999.

Moreno García, Heriberto, *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados: Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, escrita por fray Diego de Basalenque*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985.

Moreno, Juan Joseph, *Don Vasco de Quiroga primer obispo de Michoacán*, Morelia [s.e.], 1965.

Moro, Tomas, *Utopía*, México, Espasa-Calpe Mexicana, 1981.

Mounin, Georges, *Los problemas teóricos de la Traducción*, Versión Española de Julio Lago Alonso, Segunda edición revisada, Madrid, Editorial Gredos, 1977.

Muñoz y Ortiz, Antonio de, *Provincia de franciscanos de Michoacán*, Querétaro, México, Gobierno Eclesiástico del Obispado, 1887.

Muñoz, Diego, *Crónica de la Provincia de Sn. Pedro y Sn. Pablo de Michoacán, en la Nueva España*, Guadalajara, Jal. [s.e.], 1951.

- Murri, J. Middleton, *El estilo literario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Nansen Díaz, Eréndira, *Elementos de fonología y morfología del tarasco de San Jerónimo Purenchecuario, Michoacán*, México, INAH – SEP, 1985.
- Navarrete, Nicolás P., *Historia de la Provincia Agustiniense de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, México, Porrúa, 1978.
- Ong, Walter J., *Oralidad y escritura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Osorio Romero, Ignacio, *La enseñanza del latín a los indios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Palafox y Mendoza, Juan de, *Manual de estados y profesiones de la naturaleza del indio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Miguel Ángel Porrúa, 1986.
- Paz, Octavio, *El signo y el garabato*, México, Joaquín Mortiz, 1983.
- Phelan, John Leddy, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Traducción de Josefina Vázquez de Knauth, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- Quezada Noemí; Rodríguez Martha Eugenia, Suárez Marcela (editores), *Inquisición Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.
- Quiroga, Vasco de, *Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*, Introducción y notas de Carlos Herrejón Peredo, México, Secretaría de Educación Pública, 1985.
- *De debellandis indis: un tratado desconocido*, Ed. René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988.
- *Testamento del Obispo Vasco de Quiroga*, Edición facsimilar con otros documentos, Introducción, Paleografía y Notas por J. Benedict Warren, México, Fimax Publicistas, Morelia, Michoacán, 1997.
- Ramírez, Francisco, *El Antiguo Colegio de Pátzcuaro*, Estudio, edición, notas y apéndice de Germán Viveros, México, El Colegio de Michoacán – El Gobierno del Estado de Michoacán, 1987.
- Rasmussen, Jorgen Nybo, *Fray Jacobo Daciano*, México, El Colegio de Michoacán, 1992.
- Rea, Alonso de la, *Crónica de la Orden de N. Seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, Edición y Estudio

introdutorio de Patricia Escandón, México, El Colegio de Michoacán - Fideicomiso Teixidor, 1966.

Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Vigésima primera edición, Tomos I y II, Madrid, Espasa Calpe, 1992.

Recopilación de las leyes destos reynos, hecha por mandado de la magestad católica del Rey Don Felipe Segundo que se ha mandado imprimir, con las leyes que después de la última impresión se han publicado... Valladolid, España, Lex Nova, 1982.

Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias: mandadas imprimir y publicar por el Rey don Carlos II, Prólogo de Ramón Menéndez y Pidal, Estudio preliminar de Juan Manzano, Madrid, Cultura hispánica, 1973.

Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán, México, Edición de René Acuña, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

Relaciones y Memorias de la Provincia de Michoacán 1579–1581, Álvaro Ochoa S. y Gerardo Sánchez D., Editores, Morelia, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo – Ayuntamiento de Morelia, 1985.

Remesal, Antonio de, O. P., *Historia General de la Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Estudio Preliminar del P. Carmelo Sáenz de Santa María, S. J. (2 tomos), México, Editorial Porrúa, 1988.

Resines Llorente, Luis, *Catecismos Americanos del Siglo XVI*, España, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1992.

Ricard, Robert, *La Conquista espiritual de México*, Traducción de Ángel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Rivera Pagán, Luis N., *Evangelización y violencia: La Conquista de América*, San Juan, Puerto Rico, Editorial Cemi, 1990.

Romero Flores, Jesús, *Estudios históricos Los antiguos purépechas, Don Vasco de Quiroga*, México, B. Costa-Amic, 1966.

Roskamp, Hans, *Los Códices de Cutzio y Huetamo: encomienda y tributo en la Tierra Caliente de Michoacán, siglo XVI*, México, El Colegio de Michoacán – El Colegio Mexiquense, 2003.

Russell, Conrad y Gallego, José Andrés, editores, *Las Monarquías del Antiguo Régimen, ¿Monarquías compuestas?*, Madrid, Editorial Complutense, 1996.

Sagrada Biblia, Bober, José María y Cantera Burgos, Francisco, versión crítica sobre los textos hebreo y griego, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMXLVII.

Sagrada Biblia, Traducida de la Vulgata Latina por José Miguel Petisco, publicada por D. Félix Torres Amat, Madrid, Editorial Apostolado de la Prensa, 1956.

Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, II Tomos, Crónicas de América, España, Edición de Juan Carlos Temprano, 2003.

Salas Murillo, Ma. Cristina de, "Manuscrito BNP 325 Fonds espagnols, ff. 327-328v contiene el parecer de fray Alonso de Veracruz", en *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología, Volumen II, Edición dirigida por Josep-Ignaci Saranyana *et al*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990.

Salazar B., *Los doce primeros, apóstoles franciscanos en México*, México, Imprenta Mexicana, 1943.

Samaniego Fernández, Eva, *La traducción de la metáfora*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e intercambio científico, Universidad de Valladolid, 1996.

Sanchiz, Javier, "Funcionarios Inquisitoriales en el Tribunal, Siglo XVI" en *Inquisición Novohispana*, Vol. I. Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez, Marcela Suárez editores, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.

Saranyana, Josep-Ignaci (Ed.), *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología, Volumen II, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990.

Secretaría de Gobernación, *Las Órdenes Religiosas*, Subsecretaría de asuntos religiosos, N° 7. Septiembre/diciembre, México, 1999.

Seler, Eduard, "Los Antiguos Habitantes de Michoacán", Traducción del alemán al castellano por Erika Krieger, existente en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Confrontación con el original alemán, introducción, correcciones y notas de Francisco Miranda, en Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza, Coordinador de estudios y edición, México, El Colegio de Michoacán y Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

Soberanes Fernández, José Luis, *Los tribunales de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

Solórzano Pereyra, Juan, *Política Indiana*, Madrid, Biblioteca Castro, 1996.

Steiner, George, *Después de Babel, Aspectos del lenguaje y la traducción*, Traducción de Adolfo Castañón, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

----- *Lenguaje y silencio*, Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano, Traducción de Miguel Ultorio, Barcelona, Gedisa, 2000.

Swadesh, Mauricio, *Elementos del tarasco antiguo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1969.

Taylor, Charles. *Hegel y La Sociedad Moderna*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Tena Ramírez, Felipe, *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*, México, Editorial Porrúa, 1977.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, Edición bajo la coordinación de Miguel León Portilla, 7 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983.

Torre Villar, Ernesto de la, "La Inquisición", en *Inquisición Novohispana*, Vol. I, Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez, Marcela Suárez, Editores, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.

----- "Los catecismos, instrumentos de evangelización y cultura" en *Fray Pedro de Gante Doctrina Christiana en Lengua Mexicana* (Edición facsimilar de la de 1553), Estudio crítico en torno de los catecismos y cartillas como instrumentos de evangelización y civilización por Ernesto de la Torre Villar, México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981.

Torres, Eugenio Martín, "La orden de los dominicos en México, siglos XVI y XVII" en *Religiones y Sociedad*, Número 7, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de asuntos religiosos, México, 1999.

Torres, Pedro, "Las vicisitudes de la 'Omnímoda' de Adriano VI en el aspecto de sus insignes privilegios en la labor misional de Indias" en *Missionalia Hispanica*, No. 3, (1946).

Veracruz, Alonso de la, *Sobre la conquista y los derechos de los indígenas*, Traducción de Rubén Pérez Azuela; Prólogo de Prometeo Cerezo de Diego; Introducción y edición de Roberto Jaramillo Escutia. México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1994.

Vetancurt, Agustín de, *Teatro Mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio Franciscano*, México, Porrúa, 1971.

Warren, J. Benedict, *La Conquista de Michoacán 1521-1530*, Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, 1977.

----- *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*, Morelia, Michoacán, México, Editorial Universitaria, 1977.

----- "Introducción Histórica y Apéndice Documental y Preparación Fotográfica del texto,..." en Maturino Gilberti, *Arte de la Lengua de Michuacan*, México, Fimax Publicistas, 1987,

----- *Gonzalo Gómez Primer poblador español de Guayangareo – (Morelia)* Proceso inquisitorial, Introducción de J. Benedict Warren y Richard E. Greenleaf, traducida por Álvaro Ochoa S., Textos de los documentos preparados por J. Benedict Warren y Patricia S. Warren, (1536 Proceso del Santo Oficio de la Inquisición, y el doctor Rafael de Cervanes, fiscal, en su nombre, contra Gonzalo Gómez. Archivo Gral. de la Nación. Inquisición. Vol. 2, Exp. 2. Fs. 33 a 178 vta.), Colección "Estudios Michoacanos" X, Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, 1991.

----- *Maturino Gilberti*, Ponencia presentada en las Cuartas Jornadas Gilbertianas celebradas en El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México, 1997. [Inédita]

----- *Michoacán en la década de 1580*, Relaciones del obispo fray Juan de Medina Rincón, O.S.A. (1582) y de fray Diego Muñoz, O.F.M. (1585), Estudio introductorio y edición por J. Benedict Warren, Colección Nuestras Raíces 6, Morelia, Michoacán, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.

Wolf, Paul de, *Seis Estudios lingüísticos sobre la lengua phoré*, México, El Colegio de Michoacán - Gobierno del Estado de Michoacán, 1989.

----- *Curso Básico del Tarasco hablado*, México, El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán, 1991.

Wright Carr, David Charles, *Los franciscanos y su labor educativa en la Nueva España, 1523-1580*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia - EDUVEM, 1998.

Zavala, Silvio, *Repaso histórico de la Bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios*, México, Universidad Iberoamericana - El Colegio Mexiquense, 1991.

----- *Tres estudios sobre Vasco de Quiroga*, México, Instituto Dr. José Ma. L. Mora. 1983. (Folleto)

Zorita, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1942.

----- *Relación de la Nueva España*, 2 tomos, Edición, versión paleográfica, estudios preliminares y apéndices, Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS -----	3
INTRODUCCIÓN -----	5
¿P'urhépecha o tarasco?	
¿Por qué Gilberti usa la denominación lengua de Michoacán?	
Gilberti y sus contemporáneos	
Motivaciones	
Cuatro apartados	
Justificación de la división	
Mis contribuciones	

CAPÍTULO PRIMERO

LA RELIGIÓN PREHISPÁNICA DE LOS P'URHÉPECHA -----	19
La lengua de Michoacán -----	21
Las fiestas en la <i>Relación de Michoacán</i> -----	25
Fuentes -----	27
1.- Los diccionarios	
2.- Fuente preponderante	
I.- La religión prehispánica.-----	28
Elementos de la religión según la <i>Relación de Michoacán</i>	
Por el servicio religioso se coparticipa en el establecimiento del orden divino-humano	
La autoridad en el ámbito divino	
La autoridad en el ámbito humano	
Características de la autoridad humana	
Trascendencia del orden	
El servicio humano	
¿Se puede saber cómo debe ser el servicio?	
La fiesta.	
3.- Tercera fuente: El contraste de religiones	
II.- Los evangelizadores frente a la antigua religión -----	37
III.- La producción literaria de Gilberti en la lengua de Michoacán -----	38
Gilberti y los diccionarios	
IV.- Conceptos filosóficos y teológicos escolásticos en lengua de Michoacán --	47
Bautismo de la lengua p'urhépecha	
Transvase de conceptos teológicos	
V.- La religión desplazada -----	57

La jerarquía divina según la Relación de Michoacán
 1.- Los dioses engendrados
 2.- Los dioses engendrados
 3.- Los dioses celestes
 4.- Los dioses terrestres regionales
 5.- Los dioses ígneos
 Los nombres divinos y sus significados
 Los actos cultuales.
 Creencias comunes
 Cambio de símbolos
 De la manifestación plural de la divinidad al monoteísmo
 Epílogo

CAPÍTULO SEGUNDO

LA RELIGIÓN QUE LLEGÓ ----- 77

Los presagios del cambio religioso
 Gilberti entre los p'urhépecha
Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan----- 80
 Naturaleza del *Dialogo*
 Tratados del *Dialogo*
 La Fe
 La Esperanza
 La Caridad
 Otros tratados.
 El diálogo como método
 Las fuentes del *Dialogo*
 1.- La Biblia
 Libros de la Biblia del Antiguo y Nuevo Testamento
 2.- Los Santos Padres
 3.- *Mimíjecha*, filósofos
 La traducción de las fuentes
 El corpus de los textos bíblicos
 El valor de la traducción de los textos bíblicos
 ¿Traducción y exégesis?
 Epílogo

CAPÍTULO TERCERO

EL CONFLICTO MATORINO GILBERTI – VASCO DE QUIROGA ----- 113

Las fuentes del proceso

I.- El bagaje cultural de Matorino Gilberti ----- 115

Las Órdenes Mendicantes
 La preparación cultural de los mendicantes
 Los franciscanos

Los hermanos menores en España
 La Cristianización del Nuevo Mundo
 Los mendicantes y sus privilegios en Nueva España
 El Breve *Exponi nobis fecisti* conocido también como la bula *Omnímoda*
 Llamado al rey y al papa
 Reversiones y revocación

II.- Los actores del conflicto Gilberti-Quiroga ----- 128

1.- Gilberti
 El ideal de la educación de los Hermanos Menores
 Gilberti en la Nueva España
 Principales sucesos relacionados con Gilberti
 2.- Vasco de Quiroga
 3.- Dos clérigos de Vasco de Quiroga
 Diego Pérez Gordillo Negrón
 Francisco de la Cerda
 Limitaciones a los indios

III.- El *Dialogo* cuestionado----- 150

La reacción de Quiroga
 ¿Era el ataque al *Dialogo* una reacción contra los privilegios de los frailes?
 El Catecismo de Jaen (España)
 Contenidos del *Catecismo* y del *Dialogo*

IV.- La litis del conflicto: Siete afirmaciones expuestas en el *Dialogo* ----- 157

El Tribunal del Santo Oficio en México
 La Inquisición española
 De la Península a la Nueva España
 Representantes de la primera etapa
 Segunda etapa del Tribunal en México
 De los delitos que conocía el Tribunal de la Inquisición
 Penas a los reos
 Procedimientos en la Nueva España
 El Proceso de Gilberti
 Panorama general del conflicto
 Desarrollo de las tres fases del conflicto ----- 167
 Primera etapa ----- 167
 Segunda etapa del conflicto -----169
 Un agustino entra en la escena del conflicto
 ¿El conflicto Gilberti-Quiroga encubría el conflicto Quiroga-Montúfar?
 Comparecencia de Gilberti ante la Inquisición
 Afirmaciones controvertidas. Confesión de Gilberti. Calificación de las proposiciones
 Primera proposición: La primera divinidad de la Santísima Trinidad es el Padre -----181
 ¿En qué parte del *Dialogo* se encuentra la proposición cuestionada?

Segunda proposición: A las obras de los pecadores llama buenas obras -----	186
Tercera proposición: Acerca de la fe. Dios quiere dar salud a cuerpo y alma -----	188
Cuarta proposición: Acerca de la adoración de las imágenes ----- Razones para impedir la divulgación del <i>Dialogo</i> ¿Dónde estaba el mal? Análisis de las versiones al español de la proposición cuestionada	191
Quinta proposición: Si nosotros no nos perdonamos torna Dios a quitarnos el perdón que nos tenía dado de nuestros pecados -----	204
Sexta proposición: Acerca del bautismo -----	206
Séptima proposición: No desmayes de vivir solamente en la santa fe católica -----	208
Tercera etapa del proceso -----	213
Suspensión del proceso	
Problemas de traducción	
El valor del <i>Dialogo</i>	
Recapitulaciones	
La aportación de Gilberti	

CAPÍTULO CUARTO

GILBERTI Y LOS RECURSOS DE LA LENGUA P'URHÉPECHA -----	221
I.- La tradición de la palabra -----	222
Vandaqua eni	
De la tradición oral a la escritura	
El alfabeto y Gilberti	
Producción literaria de Gilberti	
Diversidad étnica y lingüística	
Enlace de conocimientos	
Transliteración	
II.- El <i>Dialogo</i> y sus textos -----	239
Los problemas de traducción	
Los antecedentes del Gilberti en el bien hablar	
III.- Los recursos de la lengua y el <i>Dialogo</i> -----	247
Análisis de los textos	
1.- Elementos gramaticales	
La palabra p'urhépecha	
Estudios sobre la palabra	
2.- Elementos sintácticos	

La congruencia y la concordancia
Morfología sintáctica. El verbo

- 3.- Particularidades léxicas
 - a) ¿Expresiones poéticas o paradigmáticas?
 - b) Expresiones ceremoniales y de cortesía
 - c) Afirmaciones en forma negativa
 - d) Afirmaciones en forma negativa interrogativa
 - e) Negaciones en forma interrogativa
 - f) Interrogaciones que denotan afirmaciones

IV.- Ambómandarakua. Figuras literarias en el *Dialogo* ----- 268

Mójtatándarakua. Tropos
Tzándajtsitáarakua. Figuras de pensamiento
Ambándamóndarakua. Figuras de dicción
Keritamándarakua. Figuras patéticas

- 1.- Mójtatándarakua
 - a) K'uaniéntsikua. La metáfora
 - b) Minda. Similitud
- 2.- Tzándajtsitáarakua. Figuras de pensamiento
 - a) Ekuáekuátakata. Paralelo
 - b) Terókutanskua. Comparación. Jángarhikua. Imagen
 - c) Ekuápakuni. Doblamiento del verbo
 - d) P'irhíp'irhítakua. Muestra polifacética, amplificación
 - e) Kurhámarhikua. Interrogación
 - f) Kurhámarhimókurhikua. Sujeción
- 3.- Ambándamóndarakua. Figuras de dicción
 - a) Arhíndamakua. Epítome
 - b) Kach'úndumakua. Elipsis
 - c) Kutúkutúkata. Conjunción
- 4.- Kéritamándarakua. Figuras patéticas

V.- El *Dialogo* y los géneros literarios ----- 290

- 1.- Erátsintsikua. Reflexión profunda
- 2.- Jurhéndpikua. Didáctico
- 3.- Arhíjtsipikua. Oratoria
- 4.- Tzitzímukua. Destellos líricos
- 5.- Tip'ékata. Mixto

VI.- Estrategias discursivas ----- 301

- 1.- Xarhátakua. Descripción
- 2.- Uandántskua. Narración.
- 3.- Uandóntskuárhikua. Diálogo

VII.- El estilo literario de Gilberti ----- 303

- 1.- Tétécas. Concisión
- 2.- Atziérakua. Énfasis

3.- Kwat'ápiti uandakua. Coloquial	
4.- Kuatzápiti uandakua. La expresión profunda	
5.- Ireti uandari. Expresión popular	
Expresión malsonante -----	318
¿Qué es un texto malsonante?	
Formas ornamentadas. Preocupación por el bien hablar -----	322
Tzitzímuqua-----	324
Conclusiones -----	329
Glosario de voces p'urhépecha -----	337
Apéndices -----	341
Bibliografía -----	345
Índice -----	361