



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

**LA BEBIDA EMBRIAGANTE Y LOS DOS POSIBLES  
MODELOS DE EVANGELIZACION EN LAS  
DOCTRINAS DE ZUMARRAGA (1523-1548).**

**T E S I S**

Que para optar al grado de:

**MAESTRA EN HISTORIA DE MEXICO**

**P r e s e n t a l a :**

**Lic. Sonia Corcuera de Mancera**

Ciudad de México

1989



## **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 está 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.

## 1. INTRODUCCION.

### PROBLEMA HISTORICO A INVESTIGAR.

La Iglesia siempre se esforzó, aunque con resultados limitados, en imponer a los naturales la norma cristiana de sobriedad. Tanto esfuerzo y tan poca respuesta, tanto mal -como decían los religiosos- me llevó a indagar por qué las exhortaciones de los misioneros no encontraban suficiente eco en aquellos a quienes iban dirigidas. En otras palabras, intenté hallar el punto de ruptura en la cadena que se iniciaba con las recomendaciones de la Iglesia y que terminaba con la actitud práctica de los indios al ingerir bebidas embriagantes. ¿Por qué el discurso moral sobre la sobriedad que predicaba la Iglesia, y que reforzaba con medios tanto persuasivos como coercitivos, no bastó para motivar a los naturales a moderar su consumo de bebidas embriagantes?

¿Por qué, en otras palabras, los misioneros fracasaron en su intento por imponer las normas cristianas sobre la bebida?

¿Dónde está la ruptura entre el discurso cristiano sobre la sobriedad y la práctica de la embriaguez entre los indios?

### PLANTEAMIENTO GENERAL DEL TRABAJO.

El uso de la bebida embriagante, tanto en la cultura mexicana como en la europea, estaba unido a una representación religiosa del mundo.

En el primer caso, los indígenas disponían de un discurso normativo sobre el uso religioso y profano de su bebida tradicional, el pulque, acorde con su percepción religiosa del mundo. Su cultura les daba también los medios prácticos eficaces para reprimir a los bebedores desordenados y el infractor de la norma era castigado en forma eficiente por la misma sociedad. Esta tenía los medios para separar física y moralmente al bebedor, para aislarlo y deshacerse de él si así lo consideraba necesario. La actitud antisocial del borracho y la falta misma que cometía, iniciaban un proceso que revertía contra él. El bebedor se "disfamaba" a sí mismo frente a la sociedad de la cual formaba parte y su comportamiento lo excluía de ella. Recibía su castigo aquí y ahora.

La cultura europea cristiana también disponía de un discurso normativo sobre el uso religioso y profano de su propia bebida, el vino de uva, acorde con su peculiar representación religiosa del mundo, pero no poseía los medios prácticos suficientes y eficaces para reprimir y controlar a los bebedores desordenados.

La confrontación entre ambas culturas fue traumática porque la evangelización, que era parte fundamental de la estrategia de la conquista, tendía a destruir la representación religiosa del mundo propia de los indígenas y a sustituirla por la representación religiosa cristiana.

Así, la conquista forzó a los indígenas a realizar grandes cambios en poco tiempo y a modificar su percepción religiosa del mundo. En efecto, en poco tiempo los misioneros lograron desarticular la percepción religiosa de los indígenas, pero no pudieron infundir completamente la mencionada visión cristiana.

Como los medios prácticos que poseía la cultura indígena para reprimir a los bebedores desordenados se basaba en la representación religiosa del mundo, al quedar ésta desarticulada, los medios prácticos perdieron su eficacia. Es decir, los indígenas perdieron sus mecanismos de defensa contra la embriaguez y la cultura cristiana no encontró la manera eficaz de sustituirlos.

Por lo tanto, el proyecto de evangelización que tuvo su culminación a mediados del siglo XVI y que había sido implementado bajo la dirección del obispo Zumárraga, no fue capaz de reestablecer la concordancia entre la "verdad" y el "bien" que si existía en la cultura indígena.

#### ANÁLISIS HISTÓRICO DEL PROBLEMA.

El trabajo se desarrolla en cuatro partes:

Primera parte. Exposición de las dos culturas -náhua y cristiana- en lo que respecta a la bebida embriagante de cada una. Se destaca la articulación entre la "verdad" y el "bien" (o, dicho en otros términos, entre la representación mental y los comportamientos prácticos). Incluye una análisis general acerca del uso del pulque entre los mexicas en vísperas de la conquista y del vino de uva en la cultura judeo cristiana.

Segunda parte. Se busca ver cómo, pasado el conflicto bélico inicial, el contacto entre indios y españoles permitió a ambas culturas conocer la bebida embriagante que hasta entonces le era ajena. La confrontación formal se inició en 1524 cuando los sabios mexicas y europeos dialogaron sobre temas religiosos y culturales. Los primeros franciscanos, Zumárraga en particular, llegaron a la Nueva España deseosos de promover el humanismo erasmiano que privilegiaba la visión evangélica de la religión. Esta manera de ver el cristianismo era en muchos puntos diferente de la visión institucional, formalista y autoritaria que prevalecía en Europa. Por eso, a partir de los inicios de la vida cristiana en la Nueva España, se plantearon dos posibles vías para la evangelización de los indios. La primera consistía en instruir a los indios en el cristianismo de manera profunda y pormenorizada. La segunda estribaba en limitar la enseñanza a los niveles elementales.

En el análisis de las ocho doctrinas de Zumárraga se advierten las dos posibles tendencias; el primer modelo sólo podía aplicarse a partir de una minoría de indios capaces y preparados, a diferencia del segundo que era susceptible de aplicación masiva.

En 1536 se optó por la aplicación del primer modelo a través del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

Tercera parte. Se analizan los proyectos de Zumárraga a través de las cinco doctrinas "humanistas". Estas doctrinas fueron parte del espíritu que hizo posible la fundación del Colegio de Santa Cruz y corresponden a un periodo de optimismo y esperanza que dio al indio la posibilidad de entender el discurso cristiano en su versión más evangélica poniendo la "verdad" y el "bien" al alcance de todos.

Cuarta parte. Se debilita la esperanza en los buenos resultados del primer modelo de evangelización. Las tres doctrinas "indígenas" de Zumárraga reflejan la tendencia cada día más general respecto a la necesidad de adaptar la enseñanza a la especial capacidad del indígena. Así disminuyó el eslabón que unía la "verdad" con el "bien".

Hacia 1548 y coincidiendo con la muerte de Zumárraga, los misioneros habían perdido la confianza en los indios. Se decidieron por el segundo modelo de evangelización que equivalía a implantar el cristianismo por coerción y no por convencimiento. Así se llegó a la situación planteada: los misioneros desarticularon la visión religiosa de los indios y encontraron dificultades crecientes para sustituirla por la cristiana.

#### FUENTES. SELECCION, USO Y LIMITACIONES.

Para conocer la norma indígena relativa a la bebida embriagante -tema de la primera parte del trabajo- se recurrió principalmente a la obra de Sahagún y para hacer lo equivalente con la cultura judeo-cristiana, a las fuentes doctrinales oficiales de la Iglesia.

La segunda parte -el contacto entre las dos culturas- se apoya en los Coloquios de 1524, diversas crónicas contemporáneas, sobre todo las escritas por los religiosos, y las obras de Erasmo y del doctor Constantino.

La tercera y cuarta partes constituyen el núcleo de este trabajo y giran alrededor de las doctrinas publicadas por Zumárraga.

Las fuentes son el material con que cuenta el historiador para interrogar a la época y acercarse a los problemas concretos que intenta resolver. Las del siglo XVI, tanto las prehispánicas como las coloniales son, en el caso de esta investigación, las

que consideramos originales o "primarias". Relativamente abundantes, en ocasiones contradictorias, dice Serge Gruzinski que son muchas veces engañosas al no permitir, una fácil distinción entre el modelo y la práctica.1/

Las de origen prehispánico, los "libros de imágenes" o códices, fueron producto de la ideología de la élite religiosa y política aunque su aplicación iba dirigida a la sociedad en su conjunto. Para hacer las cosas más difíciles, en el caso de los informantes de Sahagún en el Códice Florentino, el relato nos han llegado a través del filtro de una influencia cristiana.

Las fuentes coloniales -las utilizadas en esta ocasión son básicamente religiosas- sufren una deformación equivalente. Justifican y enaltecen la labor del grupo que llegó a cristianizar a los naturales de estas tierras nuevas, pero van dirigidas a toda la población, incluyendo a la indígena que en ninguna forma había participado en la elaboración de las nuevas normas que se pretendían aplicar. Proyectan, en su conjunto, la visión de los vencedores.

El caso de las fuentes doctrinales judeo cristianas es aún más complejo pues se remonta más lejos en el tiempo y en el espacio histórico. La fuente por excelencia para el conocimiento del uso de la bebida embriagante es la Biblia. Su geografía es tan dispersa como lo fue la influencia de la doctrina de Jesús al extenderse por el mundo, pero su centro está en el Mediterráneo, cuna de occidente. Los orígenes del discurso cristiano sobre la bebida embriagante contienen aportaciones de todos los grupos sociales (ricos y pobres, viejos y jóvenes, cristianos y paganos, etc.), incluyendo los núcleos mayoritarios de la población.

En la Edad Media, el discurso se consolida primero con los frutos de la meditación de los "monjes del desierto", muchos de ellos también llamados "Padres de la Iglesia" y posteriormente con los razonamientos lógicos de los "Doctores de la Iglesia". Del Evangelio, de uso, lenguaje y comprensión general, pasamos a la teología. Los problemas fundamentales de la existencia, que siguen siendo los de la fe, se vuelven el asunto de los especialistas.2/ Estos pocos iniciados escriben en latín, asocian vagamente su conocimiento a las instituciones y forman una élite intelectual que llega a considerarse a sí misma la depositaria exclusiva del conocimiento y de la virtud (de la verdad y del bien). Los autores humanistas que hicieron posible el Renacimiento español tratan, en cambio, "de devolver a todos las cuestiones que son de todos".3/

Las fuentes mencionadas me sirvieron para conocer los antecedentes del discurso sobre la bebida embriagante que la Iglesia trajo a la Nueva España y que se manifestó en los primeros libros de doctrina impresos en México entre 1543 y 1548. Se trata de las ocho doctrinas cristianas o catecismos que contienen las normas morales que el primer obispo y después arzobispo de México, deseaba aplicar entre los indios. Se complementan con materiales de diversa procedencia y contemporáneos a las mismas doctrinas, sobre todo el generado por

los religiosos que fueron los actores directos de la evangelización.

También manejé otro tipo de fuentes "secundarias" o de apoyo que me permitieron utilizar las aportaciones de diversos investigadores que ya se habían ocupado de temas afines a los que ahora me interesan. La historia es ahora un quehacer de equipo; en su sentido más amplio, estos distinguidos y en ocasiones brillantes "intérpretes del problema" fueron, sin ellos saberlo y a través de sus obras publicadas, mi equipo de trabajo. Gracias a ellos, inicié cómodamente mi propia investigación en el punto que ellos concluyeron las suyas. Por eso, a todos testimonio mi agradecimiento, incluyendo a Bataillon por sus magníficos trabajos sobre la España erasmiana, a León-Portilla por su rescate y análisis de textos náhuas, a Taylor por su investigación sobre la embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas y a Gruzinski por sus aportaciones al conocimiento de la "mentalidad indígena" en el México colonial.

La seriación del material. Se estudia una serie de ocho doctrinas cristianas impresas en la ciudad de México entre 1543 y 1548. En este caso, la suma de las partes, la serie misma, vale más que cada documento por separado por razones que saltan a la vista: un material seriado y homogéneo refleja el consenso del núcleo social que elabora el trabajo, permite conocer las tendencias de ese grupo respecto al problema tratado y matiza opiniones o juicios extremos ayudando a distinguir la "excepción" de la regla y a separar lo permitido de lo prohibido. Las ocho doctrinas muestran la óptica de la Iglesia y señalan la manera como resolvió imponer lo que consideraba el modelo ideal de vida cristiano, entendido como el único válido para todos los habitantes de la Nueva España, incluyendo a los indios. Poco nos dicen, en cambio, sobre el "modo real de vivir la vida", sobre la práctica cotidiana de la bebida embriagante, o sobre el grado de aceptación, cuestionamiento o rechazo que pudo tener la norma cristiana entre la población indígena. Dicho en otras palabras, ese era el discurso que respondía al modelo o a la visión del mundo vigente entonces en España y queda por verse si, en la colonia, la práctica de la bebida se adaptaba a ese modelo.

Esa práctica no podemos conocerla aquí. Para conocer las desviaciones del modelo de conducta ideal presentado por la Iglesia a través de las doctrinas de Zumárraga, serían necesarias otras fuentes. Una posibilidad consistiría en examinar los documentos inquisitoriales del Ramo Criminal, relativos a denuncias de delitos cometidos bajo la influencia de bebidas embriagantes. También a través de este cedazo, por oposición a lo que muestran los documentos, buscando lo que no se perseguía, podríamos imaginar -aunque no comprobar- las prácticas "sanas" de beber. Pero nada de esto es tema de este trabajo.

El análisis de las doctrinas incluye, con ligeras variantes, y hasta donde el texto lo permite: 1. Las circunstancias de la impresión. 2. Descripción del título mismo. 3. Características generales del texto, enfatizando la

"verdad" y el "bien". 4. El tema de la bebida embriagante; su relativa importancia en el texto, su descripción y sus posibilidades de uso temperado. Respecto al abuso o vicio, se analiza su definición, los daños a la persona y a su medio social, posibles remedios a la falta y castigos al transgresor. 5. El sentido eucarístico y místico de la bebida embriagante.

Todas estas doctrinas fueron impresas en la Ciudad de México, "por mandato" de Zumárraga y salieron a la luz antes de su muerte a mediados de 1548. El lugar de impresión y la lengua en que se escribieron las obras, seis en castellano, una en castellano-mexicano y otra escrita originalmente en mexicano en 1546 pero que sólo se conoce a través de una copia bilingüe castellana-mexicana hecha en 1570 (aprox.), permiten situar la investigación en la zona del altiplano de México o sea en el centro de la Nueva España, en el área geográfica de tradición lingüística predominantemente náhuatl o mexicana, cuyos habitantes estaban siendo evangelizados en ese idioma. Existe otra doctrina también impresa por mandato del primer obispo de México en 1547 -se trata de la Doctrina Christiana de fray Pedro de Gante- pero como el texto fue publicado únicamente en náhuatl o mexicano, no pude estudiarlo.

#### METODO DE TRABAJO.

Realizar un trabajo de historia presenta problemas de orden metodológico que el investigador debe resolver. Voy a enumerar los que me parecen más relevantes, sin pretender hacerlo en orden creciente o decreciente de importancia, puesto que todos tienen, como piezas de un rompecabezas, su lugar propio en el conjunto.

La búsqueda del material. En el curso de una investigación, igual que en tantos otros aspectos de la vida práctica, se descubre que lo deseable no siempre coincide con los límites de lo posible. La búsqueda de material, paso previo para una necesaria selección del mismo, puede llegar a ser obsesiva, como puede ser obsesivo el interés por ahondar en el tema o por mejorar la calidad del trabajo personal realizado, pero a lo deseable se oponen las limitaciones personales de formación, de tiempo y de acceso razonable a las fuentes. Estas consideraciones de orden práctico fijaron indirecta pero eficazmente los acotamientos de la investigación.

La selección de material. En este caso se escogieron, para integrar el núcleo de la investigación, las primeras doctrinas cristianas impresas en la capital de la Nueva España, por orden de la misma persona en un lapso no mayor de cinco años (1543-1548). Se trata por lo tanto de un material que por su procedencia, tema, lugar y fecha de impresión constituye una serie homogénea. A primera vista y antes de someter estos textos a una lectura más cuidadosa y crítica, las ocho doctrinas lucen, en efecto, tan semejantes en su contenido, como unitario y homogéneo era en teoría el discurso religioso cristiano.



Ordenamiento del material. ¿Cómo trabajar las viejas doctrinas cristianas, que son en apariencia un material obsoleto, además de polvoso, enmohecido y apollillado, y que dan la falsa pero generalizada impresión de exponer y enfatizar una serie de conceptos áridos y desprovistos de interés para el hombre actual?

Podría argumentarse sin faltar a la verdad, que no se trata de fuentes novedosas, sino de un material que ya ha sido trabajado con éxito anteriormente. Sin embargo considero, al menos en este caso, que la posible originalidad de la investigación no se determina por el uso de un material "virgen", -si ese fuera el caso ningún historiador serio aceptaría utilizar fuentes ya exploradas por sus colegas- sino por el aprovechamiento apropiado de las fuentes seleccionadas. En efecto, la clave para utilizar esas doctrinas estaba en la revisión de su valor como documento. Por lo tanto, el manejo de los documentos -en este caso de las doctrinas- determinó el giro de toda la investigación. Para trabajarlos había, como dice Foucault, que interrogarlos, interrogándose a la vez sobre ellos; había, en última instancia, que reconstituir a partir de lo que decían los textos -a veces en forma confusa o a medias palabras- "el pasado del que emanan y que ahora ha quedado desvanecido muy detrás de ellos".<sup>4</sup> Era necesario, por lo tanto, trabajarlos y elaborarlos.

A partir de lo que une a las doctrinas, había que encontrar lo que las separa y esto resultó más complejo de lo que parece a primera vista. Su valor como documento estaba, antes que nada, en su singularidad. Así, los datos aportados por cada una de ellas sirvieron de punto de partida para "hacer" mi propio material. Aquí podía estar en buena medida la clave de una investigación original. Para lograrlo, valoré, seleccioné y separé la información proporcionada por Zumárraga para después proceder a agruparla en función de una manera personal de ver los problemas que me inquietaban y para los que intentaba encontrar respuesta. Elaboré los datos, sobre todo aquellos relativos al uso y abuso de la bebida embriagante, para después proceder a un intento de explicación que resultara coherente y que tuviera sentido dentro del propio conjunto.

El tiempo corto como parte de una dimensión histórica más amplia. Los antecedentes inmediatos de la serie doctrinal escrita en un lapso de 5 años, pueden localizarse 20 años antes de su impresión, en los Coloquios que tuvieron lugar en 1523 y cuyos protagonistas españoles fueron, en su mayoría, la misma generación de religiosos que convivió con Zumárraga hasta su muerte.

Sin embargo, la forma que tuvo la Iglesia de presentar el discurso cristiano, incluyendo el relativo a la bebida embriagante durante ese corto lapso -tiempo de acontecimientos espectaculares y hechos fulminantes le llamarían los discípulos de Braudel- tiene su explicación en maneras de ver el mundo, en formas de concebir y usar la bebida que se habían gestado cientos o miles de años atrás en el seno de sociedades que ya conocían la agricultura pero que no por ello pudieron librarse de la sed.

Sed que en medio oriente resultaba de la escasez de agua en un clima desértico y de un medio natural hostil y en ocasiones agresivo al hombre. En Europa implicaba buscar en distintas latitudes y épocas del año un sustituto para el agua contaminada. Por eso no se puede intentar comprender el contenido de las doctrinas que se publicaron en América, en territorio indígena de tradición nahua, sin incluir, aunque sea en forma muy somera en un capítulo de este trabajo, otra historia y otra geografía: la del pueblo judío y la de la Iglesia primitiva y medieval.

Orden cronológico o lógico. Opté, conforme al viejo principio de ir de atrás hacia adelante, por seguir la secuencia cronológica de los acontecimientos, siempre y cuando ésta no interfiriera con la presentación lógica del tema sino que la complementara. Sin embargo, es valor aceptado que, al emprender un trabajo más ambicioso, se hace necesario -como dice Foucault- trabajar el material, organizar, distribuir, ordenar, establecer series y describir relaciones.<sup>5/</sup> En resumen, al intentar distinguir lo que es pertinente de lo que no lo es y al darle seguimiento a un tema o problema en especial, es conveniente en ocasiones alterar la cronología en la medida que el relato se problematiza y lo demanda. Como en este caso la secuencia cronológica de la publicación de las doctrinas no siempre coincide con la manifestación de las dos tendencias educativas expresadas -la simpatizante con el humanismo y la de tendencia indígena- el seguimiento lógico implicó en algún momento el abandono de la cronología. Por eso, al separar las doctrinas "humanistas" de las "indígenas", estudiando primero aquellas cinco y después estas tres, resultó que las dos doctrinas publicadas por los frailes dominicos en 1544 y 1548 respectivamente, lo mismo que la doctrina de Molina de 1546, se analizan después de la Regla de 1547.

Algunas palabras, aparentemente de uso común, pueden prestarse a confusión por su significado ambiguo o complejo. Los términos doctrinas humanistas y doctrinas indígenas son en este caso simples convenciones que me resultaron prácticas para efectos metodológicos. Sólo pretendo expresar que, en su conjunto, aquéllas están más claramente influenciadas que éstas por el humanismo renacentista español y que las "indígenas" tienen ya referencias a las condiciones de vida características en la Nueva España. Las primeras son para uso general, inclusive de los indios, a diferencias de éstas que fueron escritas para beneficio específico de los naturales, aunque puede suponerse que también pudieron ser utilizadas por otros grupos de la población.

Pulque y vino. El asunto a investigar, la bebida embriagante, nunca ha sido un tema viejo. Cada sociedad se encarga de mantenerlo vivo y de actualizarlo con la práctica de su propia bebida. Pulque y vino se identifican con las dos culturas que se encontraron en Mesoamérica al tiempo de la conquista. Por eso, y a sabiendas de que los brebajes que embeodan son múltiples en ambos mundos, me limito en esta ocasión a estudiar estos dos, mismos que llamaré a lo largo del trabajo "bebidas embriagantes". El Diccionario de Autoridades (Madrid, 1737) define el vino como "el licor que se hace del zumo de las

uvas exprimido, y cocido naturalmente por la fermentación". El Diccionario de Mejicanismos (Mejico, 1959) define el pulque como la "bebida embriagante, espirituosa, blanca y espesa de aspecto nauseabundo y sabor desagradable que se obtiene haciendo fermentar el aguamiel, o jugo que dan los bohordos del maguey, cortados antes de florecer". La definición me pareció suficientemente comprensiva y delimitativa, pero como los calificativos peyorativos que la acompañan no vienen aquí al caso, será conveniente ignorarlos hasta intentar comprender, al desarrollar el trabajo, lo que el pulque significó para los hombres de cultura judeo cristiana. La forma de concebir, usar y reglamentar estas dos bebidas, fue parte de la representación del mundo de ambos grupos y las usaron en función de la manera como las comprendían.

**Sobriedad y embriaguez.** Santo Tomás señala que la sobriedad es el justo medio en la bebida. 6/ Embriaguez, y por ende beodera, borrachera, borrachez, ebriedad, etc, es el exceso o rompimiento de ese justo medio. Prefiero no emplear el término "alcoholismo" para evitar confusiones; las fuentes no lo mencionan en el siglo XVI y en la actualidad se asocia con circunstancias peculiares derivadas de la enfermedad que recibe ese nombre. Los especialistas piensan que el alcohólico tiene ciertas características que no todos los borrachos o briagos comparten o sea que no todo bebedor desordenado es necesariamente un alcohólico. El hábito de la bebida embriagante, aun con los patrones de conducta negativos que suelen acompañarlo, no es sinónimo de haber desarrollado un problema de alcoholismo definido como una enfermedad considerada, según parece, como incurable, progresiva y mortal pero que puede ser "arrestada" o detenida con éxito. 7/

El propósito de este trabajo es la investigación de la bebida embriagante, pero en ocasiones no es posible disociar en las fuentes consultadas, la comida de la bebida. Ambas son igualmente objeto de gula o templanza y no siempre se hace mención especial a la ebriaguez o la sobriedad separándolas de la comida.

**La verdad y el bien.** "Verdad es la validez o la eficacia de los procedimientos cognoscitivos" (Diccionario de Filosofía). Implica en términos generales, la cualidad por la que un procedimiento cognoscitivo cualquiera resulta eficaz o tiene éxito. Este conocimiento debe llevar a la esencia de las cosas; por eso el conocimiento de la doctrina debía permitir a los indios comprender el discurso cristiano (considerado como el conocimiento fundamental). El bien es aquello que es conforme a la razón, que armoniza con ella. El hombre busca como bueno aquello que considera verdadero. Desde la óptica que predicaron los religiosos, esto significaba que el indio iba a vivir en la práctica aquello que comprendiera como verdadero.

Algunos conceptos se modifican en función de la cultura a la cual se apliquen. Sólo una lectura superficial de los textos coloniales llevaría a pensar que las definiciones válidas para la cultura judeo cristiana pueden aplicar también para los relatos

prehispánicos. En lo que respecta a la embriaguez, el problema es complejo porque los grupos náhuas -entre quienes quedaban incluidos los mexicas- no siempre condenaban el exceso o rompimiento del justo medio como veremos en su oportunidad. Por lo tanto, la transgresión fue siempre sinónimo de exceso para los españoles, mientras que para los indígenas la línea divisoria era más sutil y difícil de definir.

La lectura de las fuentes señala otra peculiaridad: en sus textos normativos ambas culturas relacionaron con frecuencia la bebida embriagante con el uso desordenado del sexo. Un enfoque histórico-psicológico del problema permitiría planteamientos sin duda interesantes, pero rebasan los límites de este trabajo y, por lo tanto no se estudian ahora.

El sujeto. El transgresor de la norma (el borracho) es el sujeto privilegiado -aunque no único- de esta investigación. Como este trabajo se centra en el uso abusivo o excesivo de la bebida embriagante entre los indios, quedan involucrados sobre todo aquellas personas cuya conducta era reprobable en este sentido y se hace menor énfasis en la población sobria o abstemia que merecía la aprobación de la sociedad y en particular de la Iglesia. En efecto, religiosos y clérigos señalaban la falta y censuraban al infractor; pero no se ocupaban de las personas que no eran víctimas de la embriaguez. El sujeto del que hablan las doctrinas es el indio en general; pocas veces se le llama por su nombre personal -esto sólo sucede por excepción y en fuentes no doctrinales- porque el discurso está dirigido al "hombre" que independientemente de sexo, edad, color o posición social, es el sujeto de la historia por ser hijo de Dios. Esta visión acerca del indígena, producto de la óptica cristiana y occidental "condiciona el concepto de pecado como acto libre del individuo [y la] creencia como acto de fe personal, como adhesión individual a un conjunto de valores, de normas particulares y más explícitas".8/

La historia, ¿continuidad o interrupción? La llegada del hombre de cultura occidental a las costas americanas significó para los indígenas el rompimiento de un orden o de una continuidad cultural. Vista desde esta perspectiva la conquista, cuyo punto culminante fue la rápida y traumática caída de Tenochtitlán, significó interrupción y corte violento; de allí la originalidad de los años siguientes y su atractivo como tema de estudio para comprender un periodo que puede ser considerado -por la misma variedad de elementos disímolos que lo caracterizan- como "privilegiado para el estudio de la historia".9/

Pasada esta interrupción violenta, se inició un periodo de aparente continuidad educativa que condujo a la fundación del Imperial Colegio de Santa Cruz en Tlaltelolco para jóvenes indígenas, pero volvió a suscitarse en los años 1540 la pregunta anterior: ¿corte o continuidad?. ¿Era posible persistir en un proceso de cristianización (aculturación del indígena) a partir del modelo o de la "visión del mundo" que estaba palpable en la educación emanada de Tlaltelolco? En otras palabras, ¿era posible darle seguimiento a la historia que se había iniciado

apenas en 1523 y 1524 con el trabajo educativo de los franciscanos y que debía rendir sus primeros frutos en la ordenación sacerdotal de unos cuantos jóvenes indígenas escogidos entre los hijos de los nobles y principales?

Sabemos que se dio marcha atrás a este proyecto; como la sociedad española era plural, hubo también varias posibilidades de cristianización simultánea. Cada una ofrecía llegar a resultados concretos a través de un proceso de aprendizaje a desarrollar. Como no fue posible llevarlos a término al mismo tiempo porque requerían medios diferentes, y sus metas eran incompatibles en la práctica, se produjo en la década de los años 40' un segundo corte, en cierta forma tan profundo y trascendente aunque menos espectacular que el ocurrido en 1521.

A partir de esta segunda interrupción, se inició, por fin, un proceso de evangelización que entonces sí fue continuado y perseverante durante toda la Colonia. En este trabajo se estudia la pluralidad de ideas que propició este segundo corte y las posibles consecuencias inmediatas que tuvo para la cristianización de los indios. Como la fecha límite de esta investigación (1548) queda fijada con la publicación en orden cronológico de la *Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana* de 1548, última publicada en vida de Zumárraga, los efectos de la selección del modelo de evangelización "indígena" que apenas se vislumbra en este periodo, pero que terminó por imponerse en la segunda mitad del mismo siglo, no alcanzan a dejarse sentir en todas sus consecuencias. Perfilarlos será la conclusión de este trabajo. Estudiarlos será un posible tema para otra investigación.

Respecto a la bebida embriagante, sólo deseo señalar la relación lógica entre la manera de usarla y los dos posibles modelos de evangelización indígena implícitos en las doctrinas o catecismos del obispo Zumárraga. En ningún momento pretendo explicar el problema de la embriaguez en toda su complejidad pues el estudio formal de este mal como fenómeno psicológico, social, económico, político, legal o inclusive médico en el siglo XVI en la Nueva España, rebasa con mucho los objetivos fijados para esta investigación. Sin embargo está claro que el discurso sobre la bebida embriagante sólo cobra valor histórico en la medida que se traduce en una práctica de vida; por eso, de manera informal veremos que la bebida, ordenada o desordenada, permitida o prohibida, social o individual, constante u ocasional a la que hacen referencia las doctrinas, no puede sino tocar los aspectos más diversos del quehacer humano.

Las fuentes consisten en ocho viejas doctrinas que, si no hubieran sido objeto de una decodificación previa en el curso de la investigación, con dificultad podrían decir algo al hombre que vive a finales del siglo XX. Si cumplen su objetivo, el de dar sentido a una investigación histórica que pueda ser pertinente en la actualidad, es porque el investigador se involucró en ellas, las manejó, las cuestionó y las reordenó.

Tampoco puedo argumentar que el investigador, en este caso yo, haya logrado guardar una prudente distancia respecto a los datos o sea a las fuentes doctrinales o catequísticas novohispánicas que resultaron el núcleo del material analizado. No podría justificar haber pasado cinco años ocupada en trabajar un tema que no me atrajera, no me pareciera intrigante y no terminara por serme profundamente sugestivo. En otras palabras, la primera condición para emprender una investigación histórica es apasionarse por el problema. En este caso, el tema resultó más atractivo en la medida que fui adentrándome en él. ¿Hasta dónde llegar? Hasta donde las fuentes me lo permitieron y hasta donde mi paciencia y también mis limitaciones personales o profesionales lo hicieron posible.

La bebida embriagante no es una realidad autónoma, su valor histórico está en función de su interacción con los otros aspectos de la vida. Como mencioné al principio, todas las piezas del rompecabezas, todos los datos utilizados y trabajados, deben encontrar su lugar lógico y armónico y su correspondencia en el conjunto de la obra. 10/

Se pretende señalar, y esto con cautela, que el contenido de la serie doctrinal publicada por Zumárraga, incluyendo las normas morales sobre la bebida embriagante, resultó congruente con el o los modelos generales educativos que se estaban implementando en la Nueva España y mostrar que éstos, a su vez, respondían a la representación del mundo que nos integraba con España en ese momento. Si dejamos fuera uno de los elementos de este trinomio -movimiento humanista español, espíritu renovador evangélico de los primeros franciscanos llegados a la Nueva España y el Imperial Colegio de Santa Cruz como centro de formación indígena- el contenido de las doctrinas impresas por Zumárraga, al menos en lo que respecta al tema de esta investigación, perdería credibilidad al dejar de ser consistente con los otros aspectos de la realidad. Esta integración de los elementos marca la pauta para alcanzar un grado razonable de objetividad en esta investigación.

- 1/ Para esta parte de la introducción sigo de cerca aunque no vuelva a citarlo por su nombre, la primera parte del artículo de Gruzinski " "La mère dévorante: Alcoolisme, sexualité et déculturation chez les mexicas (1550-1550)", 1979, p. 7 y sig.
- 2/ Certeau, "Místicos en los siglos XVI y XVII". Art. mecanografiado.
- 3/ Ibid.
- 4/ Foucault, 1977, p. 9.
- 5/ Ibid., p. 10.
- 6/ Santo Tomás, Suma teológica, 2-2 q 143, a. único.
- 7/ El material sobre este tema publicado por la Fundación Hazelden es muy abundante. Como ejemplo: Richard O. Heilman M.D., Early recognition of alcoholism; J. George Strachan L.L.D. Alcoholism, treatable illness y múltiples publicaciones de Alcohólicos Anónimos. Además: Edward W. Desmond et al., "Out in the open", Time, November 30, 1987.
- 8/ Gruzinski, "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España". En: Del dicho al hecho, en prensa, INAH. Agradezco al autor haberme permitido reproducir este artículo.
- 9/ Certeau, Op. cit.
- 10/ Véase: "La objetividad del conocimiento histórico" en: Pereyra, 1984.

## 2. LA BEBIDA EMBRIAGANTE EN LA CULTURA MEXICA.

En el periodo inmediato anterior a la conquista de su territorio por los españoles, los mexicas habían logrado elaborar un discurso normativo sobre el uso religioso y profano del pulque acorde con su percepción religiosa del mundo. En efecto, el octli o pulque era la bebida poderosa y peligrosa que servía para varios usos. 1) Se empleaba con fines religiosos y producía una embriaguez ritual (tlaucana) aceptada por la sociedad. 2) Era la bebida popular de naturaleza profana y uso permitido, pero su abuso era condenado y castigado con dureza por la sociedad. 3) También era la bebida fatal, adversa o aciaga a cuyo funesto atractivo no podían escapar quienes nacían en ciertas fechas y que se conocía con el verbo (ometochuí).<sup>1/</sup> En cualquiera de estos casos no era la pérdida de la razón en sí lo que penalizaban los antiguos mexicanos, sino la transgresión a la norma previamente acordada como válida por los dirigentes y aceptada por la sociedad en su conjunto.

Para controlar a los bebedores indisciplinados, no bastaba con integrar el uso de la bebida embriagante a una representación religiosa del mundo; era también necesario relacionar estas creencias con el comportamiento práctico de los indígenas en su vida diaria. El logro de la sociedad mexicana estuvo en armonizar y complementar en su momento ambos elementos.

Los mexicas eran un pueblo agricultor y guerrero; tanto el inicio del ciclo agrícola, que coincidía con la siembra al llegar las lluvias y que finalizaba con las fiestas de la cosecha, como la partida para la "guerra florida" y su culminación en el sacrificio de los prisioneros eran motivo de festividades desbordantes que incluían el pulque como elemento imprescindible. ¿Cómo no iba a ser importante el uso del pulque en las circunstancias relevantes de la vida, si la "planta madre", el maguey era, en una o en otra forma, casa, comida, vestido y medicina para los antiguos mexicanos?

El maguey es una planta perenne muy apropiada al medio ambiente del altiplano mexicano por ser especialmente resistente a las heladas o sequías y que, además de su importancia ceremonial y religiosa, tenía múltiples usos en la vida diaria de los antiguos mexicanos. Servía para cercar los sembrados; su tronco hacía las veces de viga para techar las casas y sus hojas se usaban como especie de tejas. Las hojas también se prensaban para sacar papel, hilo, aguja, vestido, calzado, sogas, mantas y capas; y de su jugo salía el pulque usado como bebida embriagante o como medicina.

Todas las medicinas que se han de beber se dan a los enfermos con este vino [y] puesto en su taza o copa echan sobre él la medicina que aplican para la cura y salud del enfermo.<sup>2/</sup>



De la misma planta sacaban miel, azúcar y vinagre.<sup>3/</sup> El jugo fermentado del maguey también "era un importante complemento de la alimentación que se podía tomar en lugar de agua en los meses del año en que no llovía y en las sequías que ocurrían periódicamente".<sup>4/</sup> Del tronco y de la parte más gruesa de las hojas cocidas debajo de la tierra, hacían mezcal y de la floración -llamada quiote- una fruta jugosa.<sup>5/</sup>

La importancia del pulque en la vida de los mexicas y de otros pueblos habitantes del área geográfica donde crecen los magueyes puede verse en las representaciones de los viejos códices figurativos que resistieron la destrucción del tiempo y del hombre después de la conquista.<sup>6/</sup>

Estos códices revelan que el octli -nombre con que la bebida era conocida entre los antiguos mexicanos- o pulque era la principal bebida embriagante del centro de México y se obtenía al fermentar el aguamiel o jugo del maguey. En esta zona, la lengua predominante era el náhuatl, por ser el idioma de los pueblos que en el momento de la conquista europea dominaban políticamente gran parte de Mesoamérica.<sup>7/</sup>

El origen del vocablo pulque es oscuro: a) poliuqui, voz indígena que significa corrompido, misma que fue común durante la Colonia para designar el estado de fermentación de la bebida; b) pulquí: en lengua araucana es el nombre genérico de todas las bebidas embriagantes preparadas con frutas o granos. El historiador Mariano Cuevas afirma que "no es palabra española ni mexicana sino tomada de la lengua araucana que se habla en Chile", pero esta versión debe ser errónea pues apenas pasada la conquista, en la primera ordenanza referente al uso de dicha bebida en la Nueva España (1529), se menciona "cierto vino que se llama pulque" y esta fecha es anterior a todo contacto cultural con los araucanos.<sup>8/</sup> Es más probable que el término haya sido llevado a Chile por los conquistadores de México, "que pasaron al Perú con Alvarado y después acompañaron a Pedro de Valencia".<sup>9/</sup>

Los antiguos mexicanos distinguían dos variedades básicas de pulque; el iztac-octli "vino blanco" resultado de la fermentación apropiada del aguamiel y que, hecha con aseo, tenía un agradable sabor y; octli poliuqui "vino descompuesto o corrompido". Con base en esta distinción es posible pensar que los españoles, al oír a los indios referirse a la bebida descompuesta "poliuqui", creyeron que se referían a la bebida misma y no a su mala calidad y que por eso alteraron el vocablo formando el barbarismo pulque.<sup>10/</sup>

El pulque era, en resumen, la bebida embriagante multifacética que tenía relación con prácticamente todos los aspectos de la vida diaria y festiva, sagrada y profana de los indígenas: se encuentran referencias al pulque en los relatos de la peregrinación original de las tribus y en los viejos códices mexicanos que tratan de las fiestas agrícolas, o que se ocupan de la familia, del agua, de lo efímero de la vida, de la música, del baile, del éxtasis, del exceso, de la trasgresión a las diversas

normas religiosas y sociales, del fuego nuevo, del sacrificio gladiatorio, de la juventud y la vejez, de la vida y la muerte.

Como bebida embriagante, los antiguos mexicanos le atribuían un origen divino. Mayáhuel, la diosa del pulque o también el maguey divinizado, tenía una estrecha relación con la fertilidad y la agricultura en las religiones prehispánicas del centro de México. En el Códice Boturini o Tira de la Peregrinación Azteca se la asocia al descubrimiento del maguey pulquero que, dice la tradición, tuvo lugar en Chalco, en el año 5-Técpatl, fecha que corresponde a 1276 d. C.<sup>11/</sup> Mayáhuel también aparece en el Códice Vaticano A en forma de la madre tierra con cuatrocientos pechos y su tocado, cuidadosamente pintado en el Códice Borgia mixteco, parece relacionarla con Tláloc, dios de la lluvia y punto focal de la religión campesina.

Inclusive el nombre de los mexicas o mexicanos tendría relación con el maguey. Los viejos informantes de Sahagún explicaban que este grupo indígena, "advenedizos de origen chichimeca", se llamaron así porque, cuando los mexicanos viajaron al lugar donde habían de establecerse de manera definitiva, venían con un jefe o caudillo llamado Citli-liebre- que había sido criado en un metl o penca grande de maguey. Cuando ya era hombre, continúa el relato, fue sacerdote de ídolos y respetado y obedecido por sus vasallos, por lo cual tomaron su nombre que quiere decir "hombre criado en aquella penca de maguey", llamáronse desde entonces "mexicas o Mecicas según lo cuentan los antiguos".<sup>12/</sup>

Los antiguos mexicanos habían observado que la embriaguez provocaba en las personas las reacciones más caprichosas e inciertas. Su naturaleza les parecía contradictoria y amenazante; por eso la asociaban con Tezcatlipoca, Espejo Humeante, el dios de naturaleza indescifrable en cuya mano estaba "dar cualquiera cosa que quisiese, adversa o próspera"<sup>13/</sup> y su festividad era aguardada por toda la gente con sentimientos encontrados de antojo, temor y abatimiento. La misma deidad tenía similitud y afinidades cosmológicas con la luna que lo mismo se levanta tarde que temprano y continuamente cambia de forma hasta desaparecer del todo. Por eso Tezcatlipoca era símbolo de la inseguridad y de la alegría engañosa.<sup>14/</sup>

Malinalli, especie de gramínea de la cual los mexicanos hacían cuerdas y escobas, era el símbolo de la fugacidad y de la eterna renovación de la vida y también se asociaba a la embriaguez provocada por el pulque. Malinalli que significa "Zacate del Carbonero", es una planta que se desarrolla rápidamente con las primeras lluvias del verano y también pronto se marchita.<sup>15/</sup> Malinalli significaba por extensión todo lo transitorio; se la representaba por una calavera ornamentada y simbolizaba la vanidad, lo superfluo de las cosas de la vida y la alegría pasajera de la embriaguez.<sup>16/</sup> La planta duraba poco; en la misma forma que pronto se extinguía también la alegría de la embriaguez provocada por el octli y por las múltiples formas que asumían los centzontotochtin (cuatrocientos conejos) o múltiples dioses del pulque.

Prácticamente no hay circunstancia, lugar o actividad del bebedor que no haya sido descrito en alguno de los viejos relatos indígenas. Destaca por su importancia, variedad y riqueza de datos el texto de los informantes de fray Bernardino de Sahagún. Este fraile reunió a diez o doce ancianos principales que, en lengua náhuatl, informaban a los "gramáticos" o sea a los jóvenes estudiantes del Colegio de Santa Cruz acerca de su mundo moribundo. Después de registrar sus respuestas y pulir sucesivas versiones, pudo quedar integrada la monumental obra que se conoce como Códice Florentino, la obra historiográfica más importante y ambiciosa del siglo XVI novohispánico.17/

Fueron directamente los ancianos "informantes" y no el propio Sahagún, quienes vivieron los hechos que relatan: sin embargo, por la forma como fue reunido el material, sus descripciones no siempre quedaron libres de una extrapolación cultural. En otras palabras, cuando describieron sus antiguos modos de vida estaban ya influenciados por la cultura europea y la religión cristiana y conocían la poca voluntad de los misioneros hacia sus costumbres tradicionales, sobre todo por aquellas que podían relacionarse con la religión prehispánica, como es el caso del pulque.

Los antiguos mexicanos creían que el carácter y las inclinaciones naturales de los hombres dependían del signo calendárico bajo el cual nacían. Cuando nacía un niño o niña, los padres acudían al tonalpouhque, sabio o adivino que con base en una combinación de caracteres y números podía predecir las condiciones y sucesos de la vida y muerte que tendrían los que naciesen. En el prólogo al libro cuarto, los informantes explican que,

[...] estos adiuinos no se reguan por los signos ni planetas del cielo, sino por vna instruccion que segun ellos dizen se la dexo quetzalcóalt, la qual contiene veynte caracteres multiplicados treze vezes [...].18/

Con base en estas fechas -doscientos sesenta días en total- los mexicanos celebraban numerosas fiestas. La fiesta tenía una función muy compleja en la que se permitía como excepción lo que en días normales estaba vedado. Durante las celebraciones y a diferencia de la vida diaria, los participantes no buscaban la satisfacción concreta y directa de sus necesidades materiales, sino que se entregaban a actividades que podrían calificarse de "poco usuales" o inusitadas. Como tantos aspectos de la vida estaban identificados con celebraciones diversas, en una u en otra forma un buen número de los miembros de la sociedad acababan teniendo alguna fecha en que lícitamente y sin que fuera delito, podían beber pulque. Pero si se permitía en determinadas fechas y para ciertas gentes, por contra se prohibía fuera de esas circunstancias y siendo claras las reglas para saber a qué atenerse, el control ejercido por la sociedad podía ser más eficaz.

## LA EMBRIAGUEZ CEREMONIAL.

Los niños nacidos el día ce Técpatl, quedaban bajo la protección de Huitzilopochtli, dios de la guerra y centro de los sacrificios humanos. En ocasión de esta importante festividad se hacía sacrificio a Técpatl, "cuchillo de pedernal" o "cuchillo de obsidiana" por ser el objeto indispensable para la inmolación. A este elemento ritual de la cultura azteca se sumaba, formando una unidad, el octli que era la bebida ceremonial de los guerreros valientes destinados a la muerte gloriosa. En el caso concreto de esta solemnidad, el pulque era la bebida estimulante ofrecida a los distinguidos prisioneros antes del combate a muerte contra sus vencedores. El viejo guardián que cuidaba a los prisioneros los arreglaba para la lucha final y entregaba a cada uno su escudo y su macana de madera orlada, no de clavijas de obsidiana sino de plumas, y les daba de beber teoctli "el pulque de dios".<sup>19/</sup> También tomaban esta bebida los tlamacazque, sacerdotes encargados de abrir, al final de la ceremonia, los pechos de los guerreros en la piedra de los sacrificios.

La fecha ce Técpatl estaba dedicada también a los que hacían el pulque que, a diferencia de los guerreros recién mencionados, eran "la gente del pueblo", los campesinos. Mientras aquellos bebían como parte de un ritual muy elaborado y solemne en que estaba en juego la propia vida, la participación de este grupo de la población en la fiesta no implicaba la ofrenda de su persona a los dioses, sino sólo la del pulque. Ofrecían a Huitzilopochtli el primer pulque conocido como huitztli, echábanlo en unos vasos llamados acatecomatl "sobre los cuales estauan vna cañas con que beuian los viejos que ya tenían licencia para beber octli".<sup>20/</sup>

El pulque nuevo o "aguamiel" que bebían los viejos tenía un bajo contenido alcohólico y sólo producía "una ligera embriaguez". Ellos, los que ya no eran jóvenes, podían beber a su antojo, sin condiciones ni restricciones, sin que la sociedad les pidiera nada a cambio, a diferencia de los guerreros que en la misma festividad debían combatir en duelo mortal o de los sacerdotes que tenían que abrir el pecho de los sacrificados.

## LA BORRACHERA PRODUCTO DE LA FATALIDAD CIEGA.

Los indígenas se enfrentaron a ciertos problemas de embriaguez con pocas esperanzas de remediar el mal en quienes ya tenían el hábito. Su desconfianza tenía relación con el fatalismo que acompañaba las circunstancias del nacimiento. En efecto, algunos signos y días del ya mencionado calendario ritual tenían una especial asociación con el octli o pulque: el octavo signo tenía el carácter tochtli que quiere decir "conejo". Cualquiera hombre o mujer que naciera bajo el signo dos conejo

(ume tochtli) sería inclinado a beber vino y "no se podía remediar". Por eso la fecha del nacimiento determinaba el destino del hombre.21/

Cuando entraba dicho signo, los mexicas dedicaban una fiesta al dios principal entre los dioses del vino, que se llamaba Izquitécatl. Hacían esta fiesta "muy solemne" los labradores que cogían el aguamiel de los magueyes, en honor de todos los dioses del vino, "que no eran pocos". Los informantes describen con detalle esta celebración:

[...] y poníanle una estatua en el cu y dabanle ofrendas, y baylaban y tañíanle flautas, y delante de la estatua una tinaja hecha de piedra, que se llamaba umetochtecomatl, llena de vino, con unas cañas conque beían el vino los que venían a la fiesta.22/

En esta ocasión deben haberse levantado los tabús o prohibiciones vigentes en la vida diaria, porque habían no sólo los viejos y viejas, sino todos los que deseaban hacerlo, incluyendo a los "hombres valientes y soldados y hombres de guerra". A juzgar por el texto, este grupo, de quien dependía en buena medida la existencia misma de la comunidad, debía en esta fiesta a placer, sin límites y con la tolerancia general. Narran los informantes que:

[...] así andaban holgándose, bebiendo vino. Y el vino que beían nunca se acababa, porque los taberneros cada rato echaban vino en la tinaja.23/

Esta fiesta ha de haber sido especialmente significativa y arraigada entre los indígenas puesto que a principios del siglo XVII todavía existía memoria de ella, como lo prueba una descripción hecha por Jacinto de la Serna. En su Tratado sobre las idolatrías, supersticiones y hechicerías de los mexicanos, el religioso explica que la fiesta de Izquitécatl era una de las celebraciones muy solemnes que tenían los indios en su gentilidad. Dice que Izquitécatl "fue el que perfeccionó el vino en el orden que ellos tenían; y así le daban el segundo lugar entre los Dioses que ellos tenían de sus borracheras".24/

Explica fray Jacinto que ponían en el patio del templo de este dios varias tinajas con pulque y que todos los asistentes tenían en esa fecha autorización para beber. El pulque se guardaba cubierto para evitar que se ensuciara y se ingería con unos especios de popotes o cañas huecas que hacían más expedita la acción. Las tinajas estaban "llenas de vino, que nosotros [los españoles], y ellos llaman oy Pulque blanco; y otras de aguamiel para yentes, y vinientes que por vnos cañutillos corrian sobre vnos lebrillos cubiertos, sin que cosa se perdiere; de todo esto se ofrecía a el idolo Izquitécatl primero que nadie tocasse á ello; y cumplido esto andava la borrachera lista

por la licencia, que este día se dava generalmente á todos por los Iuezes, Era también fiesta de Taberneros, los quales hazian el gasto este dia, y sacrificavan un hombre y vna mujer borrachos.25/

El aparente fatalismo que acompañaba a los niños nacidos bajo el signo ome tochtli deja en el aire dos preguntas a las que las fuentes no permiten dar respuesta inmediata: los niños o niñas nacidos bajo "dos conejo", ¿tenían inclinación a beber vino porque ese signo, hubiera o no habido fiesta, celebración y borrachera, condenaba fatalmente a la embriaguez a quienes nacían ese día? ¿o se volvían bebedores simplemente porque habían nacido en un día de ambiente permisivo, en una fecha de excepción y en medio de una posible borrachera generalizada y esta actitud de tolerancia tentadora se repetía cada vez que celebraban su "signo" de nacimiento, durante toda su vida dándoles así el pretexto para excederse?

La tradición judeo-cristiana no podía aceptar como válida la primera interpretación porque, como resultado de esa particular representación religiosa del mundo, el hombre era siempre responsable de sus acciones y la fatalidad ciega no tenía cabida en ese entorno unitario y totalizador, pero hubiera quedado satisfecho con la segunda. Justo por eso, cuando los misioneros intentaron aculturar a los indios, pusieron especial empeño en quitarles fiestas y ocasiones que propiciaran un ambiente permisivo para la bebida. Pensaron, con una buena dosis de ingenuidad, que al quitar la oportunidad externa e inmediata, quitarían el mal.

La noción de libre albedrío que pregonaba la Iglesia dejaba en manos del hombre -a través de la voluntad- las circunstancias de su destino; Dios había regalado al hombre su libertad y, por lo tanto, ninguna fuerza ni circunstancia podía limitarlo. De aquí se seguía que la persona que se privaba de su razón al beber, lo hacía por una decisión personal y por eso era culpable. Por lo tanto, el concepto de fatalidad o fuerza ciega que dominaba la vida de los niños dos conejo en el México prehispánico -y que debía ser más poderoso que la voluntad- no tenía cabida para los religiosos. Lo malo es que, a su vez, este concepto de libre albedrío no tenía mayor significado para los indígenas. ¿Hasta dónde, pasada la conquista, pudieron los indios entender las implicaciones del libre albedrío? ¿Podían los frailes, no digamos aceptar, pero al menos comprender las consecuencias del fatalismo indígena? Más adelante veremos las posibles respuestas que aportaron las doctrinas de Zumáraga.

Bebido sin control, el octli o pulque:

[...] es rayz y principio de todo mal y de toda perdicion porque este octli y esta borracheria es causa de toda discordia y dissencion y de todas rebueltas y desasosiegos de los pueblos y reynos: es como un turbellino que todo lo rebuelue y desbarata, es como una tempestad infernal que trae consigo todos lo males juntos.26/

Esta embriaguez no permitida, el exceso que acarrea consigo todos los males, se originó cuando varios personajes míticos inventaron la manera de hacer el octli y lo usaron sin mesura. Dice la leyenda que, para celebrarlo, hicieron un gran convite al que asistió Cuextécatl, el rey de la leyenda mexicana recogida por los informantes que no se conformó con tomar una, dos, tres o cuatro tazas de pulque, sino que bebió "la quinta taza", abusando y excediéndose en la cantidad de la bebida embriagante, por lo que este jefe se identificó en la tradición náhuatl como símbolo de la falta de moderación:

[...] dieron de comer a todos, y de beber del vino que auian hecho. Y a cada uno, estando en el banquete, dieron quatro tazas de vino, y a ninguno cinco, porque no se emborrachasen. Y vuo vn Cuexteco [Cuextécatl] que era caudillo y señor de los guaxtecas que beuio cinco tazas de vino, con los quales perdió su juyzio; y estando fuera del, hecho por ay sus maxtlax [bragas o taparrabos], descubriendo sus berguenzas, de lo qual, los dichos inuectores del vino, corriendo y afrentandose mucho, juntaronse todos para castigarle.27/

En esta historia que podemos llamar "historia de origen" o historia ejemplar porque la narración involucra a todo el pueblo desde sus orígenes, el narrador hace alusión al exhibicionismo y a la pérdida de pudor que acompaña a la embriaguez. Lo relevante de esta historia son las decisiones tomadas por la comunidad en contra del transgresor así como la actitud con que éste respondió. Sus compañeros de banquete decidieron castigarlo pero esto no fue necesario porque Cuextécatl se castigó a sí mismo; abandonó a sus anfitriones, o sea la pueblo que le habían dado hospitalidad y "disfamado" (perdida la fama), "de pura vergüenza" se fue huyendo llevándose a "sus vasallos y los demás que entendian su lenguaje". Se instalaron en la región del Pánuco y -nos dice Sahagún- él y sus descendientes nunca dejaron de ser notados por borrachos" e "imitando a su caudillo o señor que había descubierto sus vergüenzas por su emborrachez, andaban también sin maxtlax (los hombres) hasta que vinieron los

españoles". "Siempre se les ha tenido por hombres tocados del vino, de poco juicio".28/

A partir de entonces, la quinta taza de pulque (macuil octli) se identificó en forma simbólica con la transgresión y el abuso; con el exceso no permitido por la sociedad.

#### LA EMBRIAGUEZ COMUNITARIA Y PERMITIDA.

En la fiesta de Izcalli, que quiere decir "crecimiento", que estaba dedicada al dios del fuego Ixcozauhqui y se celebraba cada cuatro años para horadar las orejas de los niños y niñas nacidos en ese lapso, todos bebían pulche:

hombres y mujeres, niños y niñas, viejos y mozos. Parece que los asistentes se emborrachaban públicamente y todos llevaban su pulche consigo.29/

Estos dos datos de los informantes marcan una pauta de comportamiento peculiar: primero la aceptación de una forma "abierta" de beber, en la que todos los participantes terminan por ser solidarios de las acciones que se lleven a cabo durante el evento y en la que no parece haber un sentimiento de vergüenza o culpa al emborracharse. Los unos daban de beber a los otros, y los otros a los otros". Para que no quede duda de la cantidad de pulche que se consumía, los informantes dicen que "andaba el pulche como agua en abundancia".30/ Segundo, esta forma comunitaria de ofrecer, compartir y repartir la bebida embriagante durante la fiesta era diferente de las costumbres que poco tiempo después trajeron los españoles a la Nueva España. En estos casos, el anfitrión se hacía cargo de todos los gastos y los invitados se dejaban agasajar sin aportar más que su presencia, su hambre y su sed.

Cada asistente administraba su bebida según sus intereses o gustos, su sed y su generosidad. Todos bebían y daban de beber. Primero "andaban muy contentos, muy alegres y muy colorados con el pulche que beían en abundancia" y después de borrachos "riñían los unos con los otros y apuñauanse y cayanse por ese suelo de borrachos unos sobre otros y otros iban abrazados los unos con los otros hacia sus casa". En esta etapa de la fiesta, no cabe duda que ya tenían turbada la razón, que estaban fuera de su juicio pero, concluye el informante, "Y esto teníanlo por bueno, porque la fiesta lo demandaua así".31/

El día regido por Ce Técpatl estaba dedicado a Huitzilopochtli y coincidía ritualmente con el momento más importante del ciclo agrícola pulquero, o sea con el "corte" de los magueyes. En esta fecha hacían fiesta los hacedores de pulque. Los pulqueros:



[...] aguardaban ardientemente [la fiesta], como el término donde ellos cortaban sus magueyes; por lo tanto, la esperaban para que sus magueyes fluyesen bastante, fuesen productivos. Y cuando ellos hacían sacrificio en el templo de Huitzilopochtli, entonces le ofrecían como ofrenda, su pulque, el tlachique nuevo que llamaban huitztli. [...] En una olla, en la cual metían un piaztli [caña de chupar], le echaban siempre más pulque. Y a los que allí entraban y salían, los que eran ya avanzados en los años, que se llamaban quauhuehuetque (Viejos Arboles), se les permitía esa ligera embriaguez.32/

No cualquiera podía beber el pulque fermentado o blanco que parece haber estado reservado para las ocasiones preferentemente ceremoniales en que se buscaban los efectos embriagantes de la bebida. Es posible que el pueblo consumiera de preferencia huitztli o aguamiel que, por ser el líquido recién sacado de la planta, tenía un grado muy bajo de fermentación y una menor capacidad para embriagar. Así se explicaría la manera relativamente liberal con que las autoridades o los jueces del pulque permitían que se bebiera en ciertas celebraciones aztecas.

El siguiente caso podría confirmar lo que se acaba de decir: mencionan los informantes que durante la fiesta en honor de la diosa de la sal llamada Huixtocihuatl, todos los comerciantes en sal "beuían largamente pulcre aunque no se emborrachauan". Pero, sigue diciendo el texto:

Passado este día y venida la noche, algunos que se emborrachauan reñían los vnos con los otros y apuñauanse [se pegaban con los puños], o dauan voces baldonándose los vnos con los otros. Despues de cansados echauan a dormir por esos suelos a donde se acertaban. Despues otro día beuían el pulcre que les auía sobrado, llamauante cochuctli y aquellos que estando borrachos la noche antes auían reñido o apuñado a otros, desde que se lo dezían, estando ya en buen seso y despues de auer dormido conuidaban a beuer a los que auían maltratado de obra o de palabra [...] se les quitaua el enojo y perdonauan de buena gana sus injurias.33/

A pesar de diversos mecanismos de control vigentes entre los grupos indígenas prehispánicos, hemos visto que no todo el que se embriagaba era penalizado; las circunstancias en que se bebía, el lugar que por su edad, profesión y posición social ocupaba la persona y el grado de fermentación de la bebida embriagante determinaban el grado de tolerancia que se tenía con los bebedores.

La sociedad parece haber sido más tolerante con los campesinos al ejecutar trabajos pesados, con los enfermos por su dolores físicos y con las personas de edad avanzada por su debilidad. Estos últimos, que en números relativos han de haber sido un grupo pequeño respecto a la población total, disfrutaban en muchos aspectos de una situación de privilegio dentro de la comunidad.

La embriaguez, misma que Angel María Garibay califica de "exorbitancia de las facultades"<sup>34/</sup> daba a los viejos un momentaneo sentido de plenitud y realización que coincidía con el declinar de la vida natural. El Códice Mendoza menciona la edad de setenta años para comenzar a beber sin restricciones; otras fuentes indican cincuenta años. En la fiesta de Tlaxuchimaco, imagen de Huitzilopochtli relacionada con las flores, "los viejos y viejas bebian vino y emborrachauanse y renian vnos con otros a voces y otros se jactauan de sus valentias que auian hecho quando mozos".<sup>35/</sup>

El pulche producía en ellos un viaje en el tiempo, los llevaba al pasado. Estando borrachos y fuera de su juicio, volvían a vivir, hacían realidad por un breve tiempo justamente aquello que el contacto con la realidad presente les negaba: sus vivencias de juventud.

La cantidad que bebían los que tenían autorización para hacerlo, dependía no sólo del número de vasos -ya vimos que cinco copas era considerado simbólicamente excesivo- sino del tamaño o de la capacidad del recipiente. En varias ocasiones, los documentos hacen referencia al tamaño de las jicarillas usadas para beber pulche y esto nos lleva a pensar que bebían menos de lo que pudiera parecer en principio. Las mujeres recién paridas usaban "unos vasos muy pequeños que denotaban la poquedad" y los viejos y viejas bebían "dos o tres tazas pequeñas, que eran jicarillas" y en la fiesta de Izcalli que quiere decir crecimiento, y que era la borrachera de niños y niñas, sus padrinos les daban "a beber del pulche que llevaban con unas tacitas pequeñitas".<sup>36/</sup> En estos casos, el tamaño mismo del recipiente llamaba a la moderación e, indirecta pero eficazmente, controlaba la cantidad de bebida embriagante ingerida.

Relatan los informantes una ingeniosa manera de regular con sutileza el pulche ingerido por los "ministros de los dioses". Estos sacerdotes menores actuaban como cantantes en los templos y celebraban una ceremonia relacionada con el vino en la que sólo uno de ellos, el que tomara única la caña hueca entre más de doscientos que no tenían orificio interior y que no permitían chupara el líquido, tenía oportunidad de beber. Había un solo favorecido y todos los restantes tenían que disciplinarse y resignarse a no tomar el pulche que se les ponía enfrente. El Umetochtzin o maestro de ceremonias:

[...] tenía cuidado de los vasos en que bebian los cantores de traerlos y darlos y recogerlos y de henchirlos de aquel vino que llamauan teuvcli o

macuiluctli. Y ponía dozcientas y tres cañas, de las cuales solo una agujeraba; y cuando las tomaban, el que acertaba con aquella, bebía el solo y no más. Esto se hacía después del oficio de haber cantado.37/

#### DE LAS INFINITAS MANERAS DE BORRACHOS.

Los viejos que narraron para la posteridad el relato de un modo de vida que se extinguió violentamente con la conquista, relatan que los antiguos mexicanos llamaban al pulque *centzontotochtli*, que quiere decir "cuatrocientos conejos" porque existían muchas y diversas maneras de borrachería, queriendo decir con esto que el pulque, siendo el mismo, provocaba, según las costumbres y el temperamento de los borrachos, muy diferentes reacciones.

Sahagún transcribió una enorme variedad de términos que describen tanto al brio como las circunstancias y característica de la embriaguez. El interés por conservar y transcribir esta riqueza de conceptos expresada en lengua mexicana y en castellano en el Códice Florentino, puede estar relacionada con otro gran proyecto que fray Bernardino esperaba llevar a cabo: "un diccionario de ambiciosas dimensiones en la lengua que habían adoptado los españoles como la más adecuada para la evangelización, la lengua náhuatl".38/ Alfredo López Austin afirma que ambos proyectos formaban el núcleo de una magna obra que abarcaría todos los temas fundamentales del pensamiento indígena "desde lo divino hasta lo inanimado, y un diccionario tan completo que pretendía tomar como modelo el de Ambrosio Calepino".39/

La riqueza de lenguaje con que los informantes de Sahagún describen a las infinitas maneras de borrachos, puede dejar pensativo a cualquier lector cuatrocientos años después de haber sido escrito. Distinguen diversas maneras de bebedores desordenados:

El grupo de bebedores que se mantienen encerrados en sí mismos y cuya embriaguez no causa un impacto en los demás. Parecen encontrarse bien sin proyectarse hacia afuera y se abstraen del mundo externo: suelen ser inofensivos, "en emborrachándose, luego caen dormidos o pónense cabizbajos, asentados y recogidos. Ninguna travesura hacen ni dicen". O se ponen tristes: "comienzan a llorar tristemente y a sollozar, y corren las lágrimas por los ojos como arroyos de agua". Otros, dice el narrador, "solamente reciben consolación en cantar".40/

Los que dirigen su agresividad hacia afuera y que con sus acciones molestan u ofenden a los miembros de la sociedad con quienes conviven. Estos borrachos son activos y extrovertidos: dicen "desvergüenzas contra otros", pronuncian palabras afrentosas y reprenden e injurian a quienes hallan en su camino.

El borracho, explica el texto de Sahagún, "a todos menosprecia" y "arroja piedras o palo, y todo lo que se le viene a las manos". Cuando sale a las calles "impide y estorba a los que pasan" y salta por las paredes para "hurtar cosas ajenas". También tiene la desvergüenza "de echarse con mujeres casadas" o de "hacer fuerza a algunas mujeres, o retozar con ellas".41/

Un tercer grupo sobrevalora sus propias acciones o logros tomando actitudes de prepotencia con el intento de aparentar, por un corto tiempo, el éxito o poder que la vida real le ha escatimado: estos hombres mueven la cabeza "diciendo ser ricos y repudiando a otros de pobreza, y estimanse mucho, como soberbios y rebeldes en sus palabras y hablando recia y ásperamente, sin saber lo que dicen, moviendo las piernas y dando de coces". También está el ejemplo del bravucón, esforzado sólo en apariencia, que da aullidos y voces "diciendo que es hombre valiente" y "no teme cosa alguna", a ejemplo de lo que más tarde comenzó a conocerse como el "macho" buscapleitos.42/

Otros "sospechan mal", sin que sus malos pensamientos estén respaldados por hechos que les den la razón. Estos son los borrachos que podríamos llamar celosos, sobre todo de sus mujeres. Les levantan falsos testimonios, "diciendo que son malas mujeres. Y luego comienzan a enojarse con cualquiera que habla a su mujer". Imaginan que son víctimas del medio que los rodea y por eso "si alguno habla, piensa que murmura dél. Y si alguno ríe, piensa que ríe dél. Y así riñe con todos sin razón y sin porqué. Esto hace por estar trastornado del vino".43/

Un quinto grupo de borrachos son desubicados sociales que buscan y se acercan a quienes están en su misma situación. Cuando uno de ellos está en compañía de otros borrachos, "huélgase mucho y reposa su corazón". Cuando "le convidan a beber el vino en alguna casa luego se levanta y de buena gana va corriendo". Una vez allí, está tan a su gusto que "no se acuerda de salir de aquella casa". El texto parece indicar que no quiere irse de ese lugar, donde ya no quieren tenerlo ni recibirlo, porque "ya ha perdido la vergüenza y es desvergonzado".44/

Con agudo sentido de observación, los informantes describen las características de otra forma de beber; la que hoy podría identificarse con una adicción, considerándola una droga que crea dependencia y sin la cual el adicto no puede estar: desde que amanece, "cuando se levanta el borracho, tiene la cara hinchada y disforme, y no parece persona", le tiemblan las manos y cuando habla no sabe lo que dice. Se olvida de la comida: en cuanto despierta por la mañana y estando todavía en ayunas, comienza a beber y se va enseguida a la casa de los taberneros. "No puede sosegar sin beber vino", no busca otra cosa, "no puede dexar de beber vino, ni lo puede olvidar, ni un sólo día puede estar sin emborracharse". Y si no lo halla y no lo bebe, "siente gran pesadumbre y tristeza, y anda de acá y de allá buscando el vino".45/ El borracho no respeta ni cuida su cuerpo, podría decirse que ha dejado de amarse a sí mismo, pues anda,

todo espeluzado y descabellado y muy sucio. Y no se lava la cara aunque se caiga lastimándose e hiriéndose en la cara o en las narices o en las piernas o rodillas, o se le quiebran las manos o pies.46/

Puede caerse y por ello andar lleno de golpes y heridas, pero no le importa, no reacciona, "no lo tiene en nada". Bajo los efectos de la bebida, entra en un estado de euforia "y anda bailando y cantando a voces [... y] alborotando a todos". Poco después, pasa de la hiperactividad a un estado de sopor que no es sinónimo de verdadero reposo: no se echa a dormir con tranquilidad "quietamente", sino que se duerme "hasta que se ha cansado".47/ El sueño pierde aquí su efecto reparador porque la adicción modifica negativamente la actividad natural del organismo.

Por último está el borracho que en el ambiente familiar, "hace ser pobres a sus hijos; y los espanta y ahuyenta". Su casa está oscura, pobre, muy sucia, "llena de estiércol y polvo o salitre, y no hay quien la barra y haga lumbre".48/ Hacer lumbre en el hogar era responsabilidad femenina y se asociaba al acto de iluminar y por extensión, de dar calor al hogar y alimento suficiente a la familia. Nada podía ser más triste que una casa sucia, mal atendida y sin el alimento preparado y calentado cada día. Con las palabras anteriores, los informantes parecen indicar que la mujer del borracho se veía obligada a dejar el hogar abandonando a la vez sus quehaceres domésticos y dejando al bebedor en el aislamiento familiar y social.

#### CASOS EXTREMOS DE CASTIGOS: LA SEPARACION Y LA MUERTE.

Cuando los señores recién nombrados se dirigían por primera vez a su pueblo advertían, a manera de discurso, que por causa del pulque "los senadores y señores passados ahorcaron a muchos, y a otros quebraron las cabezas con piedras, y a otros muchos azotaron".49/ Se trataba de infundir en la sociedad un saludable temor a la embriaguez y debía motivar de manera preventiva a los posibles trasgresores.

La represión de la embriaguez estaba fuertemente institucionalizada y los jueces del pulque tenían autoridad para castigar al borracho en forma inmediata y eficaz. Los castigos eran múltiples; para efectos metodológicos podían separarse en función de los efectos que producían en el transgresor de la norma: unos castigos no implicaban penas físicas, pero conducían al rechazo social del borracho e implicaban una muerte más sutil pero no menos eficaz; podía llamársele "muerte civil". Veamos primero aquellas:

Torquemada observa que en su gentilidad, los indígenas tenían leyes muy severas para castigar a los borrachos: quemarles el cabello con ocotes en la plaza pública y quemarle la casa. En Texcoco, donde las leyes eran particularmente severas, a la

primera falta el plebeyo era vendido como esclavo y a la segunda falta, ahorcado. Después de ahorcado, se echaba el cuerpo al río, "para que se hartase de agua, muerto, el que tanto bebía vino".<sup>50/</sup> La mujer que se embriagaba era apedreada como adúltera.<sup>51/</sup> Otros castigos, igualmente penosos y humillantes aunque menos radicales consistían en trasquilarse al borracho, darle de palos o echarlo a la calle.

La pena de muerte para los que bebían sin tener licencia se ejecutaba de manera expedita, en lugar público -en el tianguiz o mercado- y delante de todo el pueblo para que "todos tomaran temor y escarmiento". Cuando los culpables eran ahorcados "con un bastón tras el cogote", se producían dos tipos de reacciones entre los que presenciaban el castigo: los que eran tochos [tontos o necios] o locos se reían y burlaban de la víctima y los prudentes, en cambio, se separaban del grupo e iban a sus casas "levantando mucho polvo con sus pies y sacudiendo sus mantas", hasta que el lugar de la ejecución quedaba desierto.<sup>52/</sup> De este relato se deduce que no había clemencia ni perdón para el infractor y que el cuerpo de la sociedad, sabiendo a que atenerse, no tomaba el castigo a la ligera.

La actitud de censura se hacía más dura y los castigos más severos cuando la falta involucraba a personas que tenían cargos de autoridad ante la comunidad y que debían, con su modo de vida, dar ejemplo al pueblo. Por eso, entre los nobles, sólo estaba permitida la embriaguez ritual que, como hemos visto, se asociaba a ceremonias religiosas y a circunstancias en que el valor ordinario de la persona necesitaba complementarse con el vino divino que daba fortaleza al hombre que se inmolvaba a los dioses: "la embriaguez periódica como rito estaba limitada a la nobleza".<sup>53/</sup>

Conocemos el dramático caso de Tlachinoltzin, un señor principal de Cuauhtitlan que era generoso, ilustre, rico y valiente que "tenía vasallos y tenía servicio". Pero bebía pulque y su vida empezó a cambiar: vendió sus tierras y gastó el precio de ellas en emborracharse. Cuando terminó con su herencia, vendió las piedras y maderos de su casa. Cuando no le quedó nada, su mujer trabajaba en hilar y tejer para comprarle oclli. Al poco tiempo estaba sucio y desnudo tirado en el camino, siendo objeto de risa y de mofa. La relación de este problema llegó a oídos de Moctezuma quien, al saber del caso, ordenó que "no disimularan con él". Dice el informante que "terminó ahorcado no mas porque se emborrachaua muchas veces".<sup>54/</sup> Parece que este ejemplo se repitió en múltiples ocasiones, no sólo entre los nobles sino también con los "populares" o plebeyos.

El principio de autoridad era absoluto y los señores eran temidos y respetados porque podían castigar en forma ejemplar a los infractores.

Tu, cualquiera que tu eres, si te emborrachares no podras escaparte de mis manos. Yo te prendere; yo te encarcelare; porque el pueblo, el señorío y el reyno tienen muchos ministros para prender y para encarcelar y para matar a los delinquentes. Y te pondran por exemplo y espanto de toda la gente; porque seras castigado y atormentado conforme a tu delito [...] No te podre yo valer de la muerte o del castigo, porque tu mismo por tu culpa cayste y te arrojaste en las manos de los verdugos y de los matadores y prouocaste la justicia contra ti.55/

Como puede apreciarse en el texto anterior, la embriaguez colocaba a la persona del lado "equivocado" de la sociedad: la propia conducta antisocial del borracho desataba hacia él el rechazo de la comunidad.

Cobra especial interés un párrafo que indica la reacción de la sociedad hacia él y, más importante aun, las medidas represivas que adoptaba para mantener el equilibrio y protegerse de su mala influencia. Esto nos lleva a señalar el segundo grupo de sanciones: las que no implicaban penas físicas pero que lograban aislar y separar al infractor. A diferencia de otras sociedades más tolerantes en este sentido, los mexicas "tenían en menos", "hacían menos" al borracho, lo rechazaban y lo apartaban de su seno.

Por esta causa [por borracho] todos le menosprecian, por ser hombre infamado publicamente. Y todos le tienen hastio y aborrecimiento. Nadie quiere su conversacion porque confundese todos los amigos y ahuyenta a los que estauan juntos. Y dexanles solo porque es enemigo de los amigos.56/

Aunque no se llegara al extremo de matar al infractor, no había castigo más efectivo que el juicio negativo de su prójimo y la subsecuente privación de cualquier cargo u oficio honroso. El texto es enfático cuando dice que el borracho era "hombre infamado publicamente". Infamar o difamar eran términos fuertes pues consistía literalmente en poner una mácula, una nota torpe y ruin en la reputación del otro. Infamado, dice el Diccionario de Autoridades (1611) es "el que tiene mal nombre en el pueblo". Por eso, al "dis-famar" al borracho y aislarlo la sociedad se libraba de contraer el mal. El precio a pagar por la embriaguez era el aislamiento y el castigo era eficaz porque lo aplicaba la sociedad en su conjunto, por consenso y lo hacía aquí y ahora, en forma inmediata y sin que el culpable pudiera apelar en contra de la resolución.

Este tipo de acciones constituía un especie de rito de purificación por el que, simbólicamente, la parte "sana" de la sociedad se alejaba del peligro de contagio. Si el bebedor era condenado a muerte, toda su familia, inclusive sus antepasados,

quedaban deshonrados porque los que rodeaban al borracho venían a ser en alguna forma solidarios con la falta. Así, tanto la falta (embriaguez) como el castigo, rebasaban el ámbito individual y adquirirían una dimensión colectiva.

Veremos ahora cómo la cultura europea cristiana también disponía de un discurso normativo sobre el uso religioso y profano del vino acorde con su representación religiosa del mundo pero, a diferencia de los indígenas, no poseía los medios prácticos y eficaces para reprimir inmediata y directamente a los bebedores immoderados.



- 1/ Gruzinski, 1979, p. 8.
- 2/ Motolinia, f. cxviii vuelto.
- 3/ Motolinia, f. cxix recto. Códice Florentino, libro décimo, cap. 29.
- 4/ Taylor, 1987, p. 53.
- 5/ Las Casas, 1967, tomo I, cap. 59 y; Carletti, 1976, p. 73.
- 6/ Véase el interesante estudio de Oswaldo Gonçalves de Lima, El maguey y el pulque en los códices mexicanos publicado en México por el Fondo de Cultura Económica en 1956.
- 7/ López Austin, 1984, p. 43.
- 8/ Mancera, 1981, p. 84.
- 9/ Robelo, 3a ed., p. 450-454.
- 10/ Véanse las notas de Mariano Cuevas a la Historia de Clavijero, 1974, Libro VII, cap. 65.
- 11/ Este dato tiene validez aceptando como fecha de partida de las tribus (salida de Aztlán) el año 1168 d. C. Oswaldo Gonçalves de Lima, 1956, p. 218.
- 12/ Códice Florentino, libro décimo, cap. 29, "De los mexicanos".
- 13/ Ibid., libro quinto, cap. 3
- 14/ Ibid., libro quinto, cap. 3. Gonçalves de Lima, 1956, p. 192.
- 15/ Malinalli se halla también en conexión con Mayáhuel en el Tonalámatl de la colección de Aubin.
- 16/ Ibid.
- 17/ López Austin, 1984, p. 43.
- 18/ Códice Florentino, pról. al libro cuarto. De la astrología judiciaria o arte adivinatoria indiana. Todas las citas siguientes de este capítulo, a menos que se especifique lo contrario, corresponden al prólogo y capítulos 4, 5 y apéndice del libro cuarto.
- 19/ Gonçalves de Lima, 1956, p. 112-113.
- 20/ Códice Florentino, libro cuarto, cap. 21.
- 21/ Ibid., libro cuarto, cap. 4.

- 22/ Ibid., libro cuarto, cap. 5.
- 23/ Ibid.
- 24/ "De las seis fiestas movibles que tenían los indios".  
En: Serna, 1953, I p. 174-175.
- 25/ Ibid.
- 26/ Códice Florentino, libro sexto, cap. 14.
- 27/ Ibid., libro décimo, cap. 29. Párrafo décimo cuarto.  
"De los mexicanos".
- 28/ Ibid.
- 29/ Ibid., libro segundo, cap. 38.
- 30/ Ibid.
- 31/ Ibid.
- 32/ Schultze-Jena, cit. por Gonçalves de Lima, 1956, p.  
193.
- 33/ Código Florentino, libro segundo, cap. 26.
- 34/ Garibay, 1954, I, p. 265, En: Mancera, 1981, p. 86.
- 35/ Códice Florentino, libro segundo, cap. 28.
- 36/ Ibid., libro segundo, cap. 38.
- 37/ Ibid., libro segundo, apéndice. "De las diferencias de  
ministros que servían a los dioses".
- 38/ López Austin, 1984, p. 43.
- 39/ Ibid., p. 44.
- 40/ Códice Florentino, libro cuarto, cap. 5.
- 41/ Ibid.
- 42/ Ibid.
- 43/ Ibid.
- 44/ Ibid.
- 45/ Ibid.
- 46/ Ibid.
- 47/ Ibid.

48/ Ibid.

49/ Ibid., libro sexto, cap. 14.

50/ Torquemada, cit. en: Informe que la Real Universidad..., 1692, fol. 5.

51/ Vetancurt, 1698, Manifiesto.

52/ Códice Florentino, libro segundo, cap. 27.

53/ Taylor, 1987, p. 55.

54/ Códice Florentino, libro sexto, cap. 14.

55/ Ibid.

56/ Ibid., libro cuarto, cap. 4.

### 3. LA VID EN LA CULTURA JUDEO-CRISTIANA.

Vimos cómo, entre los antiguos mexicanos, la embriaguez era una ofensa social. La infracción desataba la sanción y en la relación causa-efecto, beodez y rechazo social, radicaba la eficacia del castigo, mismo que se aplicaba aquí y ahora.

Veremos ahora como se originó, lejos en el tiempo y en el espacio, el discurso cristiano sobre el uso de la bebida embriagante que los españoles trajeron a las nuevas tierras americanas y que intentaron transmitir a los naturales. El origen, la evolución y la integración del discurso cristiano sobre la bebida embriagante es parte de un juego dialéctico en que individuo y comunidad se combinan y se complementan para hacer la historia.

La bebida embriagante era el vino. Pan y vino eran sinónimos de trigo y vid y no es casualidad que Jesús haya dejado testimonio de su presencia entre los hombres justamente bajo las especies del pan y del vino. Tanto el alimento material que mantenía la vida terrena, como el sustento del alma que transmitía al cristiano la presencia y la gracia de Dios, eran sinónimos de pan y vino.<sup>1/</sup> La cultura judeo cristiana fue integrando el vino a su visión del mundo a partir de tradiciones y recuerdos colectivos del pueblo judío.

Mucho antes de la venida de Jesús, los escritos bíblicos destacaron la importancia del vino. El mundo bíblico es extenso y sus fronteras son vagas. En su sentido más amplio, se extendía desde la antigua Mesopotamia hasta Egipto y, a partir de la muerte de Jesús, se amplió hacia Grecia y Roma. Sin embargo, el periodo propiamente bíblico sólo abarca una pequeña parte de la larga historia de esta región. El término mundo bíblico es útil porque enfatiza varios puntos importantes: en esa tierra vivieron los judíos y los primitivos cristianos, y allí ambos dieron forma a su experiencia religiosa colectiva. También en esa zona tuvieron lugar los principales acontecimientos históricos que sirvieron de núcleo a la tradición bíblica: desde las primeras promesas que Jahvé hizo a los patriarcas hasta la venida de Jesús y los viajes de San Pablo. La Biblia es la memoria de esa experiencia histórica y religiosa. En los relatos bíblicos está con frecuencia presente la vid y su jugo fermentado, el vino. Tomado con moderación, era fuente de alegría, salud y bienestar; su exceso, en cambio, originaba incontables males. En esto había coincidencia de criterio con los antiguos mexicanos, pero en el caso de los hebreos, su uso moderado estaba permitido a la población en la vida diaria.

El origen de la embriaguez se relaciona con los albores de la historia humana. El Génesis relata cómo, pasado el diluvio, "Noé se dedicó a la labranza y plantó una viña".<sup>2/</sup> La memoria colectiva del pueblo judío asoció muy tempranamente la agricultura con el cultivo de la vid. Una serie de poemas asociados a la figura de Gilgamesh, Rey de Uruk que vivió hacia 2,750 a.C. fueron conjuntándose en el Poema de Gilgamesh.

Incluye el relato de un diluvio que coincide con la historia de Noé y que fue de tal violencia que hasta los dioses se asustaron, y sollozaban y " [...] se agazaparon como perros".<sup>3/</sup> Una vez que bajaron las aguas y pudieron descender de la nave hombres y animales, los dioses del pueblo sumerio prometieron que derramarían la abundancia y la tierra se colmaría de ricas cosechas.<sup>4/</sup> El relato bíblico también destaca una alianza de Dios con su pueblo y la promesa de que todo lo que "tiene vida os servirá de alimento"<sup>5/</sup> Los datos aportados en diversas investigaciones realizadas por arqueólogos e historiadores, coinciden con los dos relatos anteriores al confirmar que en los inicios del segundo milenio antes de Cristo, los grupos humanos que habitaban las tierras entre el Tigris y el Eufrates, incluyendo a los antepasados de los hebreos, agrupaban tanto a tribus nómadas como a elementos establecidos en diversas aldeas. El pastoreo y la caza se combinaban con algunas prácticas agrícolas, incluyendo el cultivo de la vid.

La vid tarda más que otras plantas en madurar y no produce uvas apropiadas para hacer vino hasta el cuarto año; después de pasar cuatro años en el mismo sitio, la tribu debía estar bien establecida y sus miembros eran ya hábiles en las artes domésticas. Su gusto por el vino llevó a los hebreos a descubrir, también muy pronto, sus propiedades embriagantes y el origen de esta transgresión se identificó con la figura de Noé:

[Noé] bebió del vino, se embriagó y quedó desnudo en medio de su tienda. Vio Cam, padre de Canaán, la desnudez de su padre, y avisó a sus dos hermanos afuera. Entonces Sem y Jafet tomaron el manto, se lo echaron al hombro los dos, y andando hacia atrás, vueltas las caras, cubrieron la desnudez de su padre sin verla.<sup>6/</sup>

La tradición hebrea bíblica relata los hechos con claridad, mesura y economía de palabras. El narrador no da mayor importancia a la embriaguez de Noé, sino a las actitudes o acciones reprobables en que incurrió al estar borracho, mismas que no describe el texto pero que tenían relación con su desnudez. Cuando despertó de su embriaguez, el patriarca maldijo a su hijo menor por no haberlo cubierto cuando estaba, al parecer inconsciente, fuera de su razón y de su juicio. La maldición paterna alcanzó no sólo al individuo, sino a todo su linaje y la raza de Canaán quedó sometida a Sem, antepasado de Abraham y de los israelitas y a Jafet, cuyos descendientes se extenderían a expensas de Sem. Por lo tanto, entre los judíos, el origen de la embriaguez quedó relacionado con el uso desordenado del cuerpo y con una falta de autocontrol que, a su vez, acarreó a todo un linaje humano la carga de una eficaz y terrible maldición.

## EL ECLESIASTICO; EQUILIBRIO Y MESURA EN EL BEBER.

Las conquistas de Alejandro Magno (356-323 A.C.) iniciaron una nueva era en la historia política y cultural de Israel. La lucha entre el helenismo y la cultura judía tradicional fue especialmente áspera en Judea y Jerusalem. En ésta, los grupos helenizados aceptaron pronto el liderazgo de los Sacerdotes y los Ancianos y se sometieron a la ley judía en su vida diaria. Al mismo tiempo, la infiltración de actitudes griegas desencadenaba reacciones hostiles entre los poblacion monoteista y conservadora de Judea.

Hacia el año 190-180, en la misma época en que Palestina acababa de entrar bajo la dominación de los Seléucidas (198 a.C.), Jesús Ben Sirá resumió en el Eclesiástico los preceptos aceptados por el pueblo judío respecto al uso permitido y socialmente aceptado del vino. Aunque el Eclesiástico no figura en el canon judío, fue compuesto originalmente en hebreo y en esa lengua lo conoció San Jerónimo. El título latino de la obra, *Eclesiasticus*, es una denominación reciente de la época de Cipriano (aprox. 210-258) obispo originario de Cartago. En griego el libro se llamaba *Sabiduría de Jesús Ben Sirá* y el autor lo ha de haber escrito a principios del siglo II a. C., justo cuando la adopción de costumbres extranjeras, en este caso podría hablarse de la helenización de la sociedad, era vista con simpatía por parte de la clase dirigente; sin embargo, Ben Sirá opuso a estas novedades ajenas a su cultura, la fuerza de la tradición incluyendo la norma para usar la bebida embriagante.

La doctrina del Eclesiástico se dirige a la juventud procurando su felicidad y los temas, tan variados como la hospitalidad, las limosnas, la educación, la salud, las riquezas y los banquetes, comprenden también una disertación sobre el vino. En ella el autor reconoce las bondades de la bebida moderada:

Como la vida es el vino para el hombre si lo bebes con medida. ¿Qué es la vida a quien le falta el vino, que ha sido creado para contento de los hombres? Regocijo del corazón y contento del alma es el vino bebido a tiempo y con medida.7/

El texto bíblico aconsejaba la templanza pues el vino bebido sin medida era fuente de los males más diversos para el cuerpo y para el alma. La bebida inmoderada exaltaba las pasiones, debilitaba la salud y era causa de riñas y violencia:

"Amargura del alma, el vino bebido con exceso por provocación y desafío. La embriaguez acrecienta el furor del insensato hasta su caída, disminuye la fuerza y provoca las heridas".8/

Estas reflexiones sobre el vino, sus virtudes e inconvenientes, se complementan con el texto del mismo autor referente a los banquetes mismo que, además de su valor religioso o ético, es para el historiador una puerta abierta al pasado social-gastronómico de los judíos en el siglo segundo antes de Cristo. Este pasaje hace las veces de un tratado abreviado del comensal mesurado, virtuoso y educado. El autor bíblico centra su atención en el hombre que, en esta ocasión, asiste a un banquete y disfruta de una suntuosa mesa. ¿Cómo debe actuar el comensal? ¿Cuánto puede comer y beber? ¿Qué atenciones debe tener con sus compañeros de mesa? ¿Qué es excederse y qué consecuencias tiene?

La norma general es sencilla y constituye un claro rechazo a cualquier exceso: "Come como hombre bien educado lo que tienes delante, no te muestres glotón para no hacerte odioso".<sup>9/</sup> Bien educado es, en primer lugar, el comensal que cuida las formas externas y que observa en todo momento los buenos modales: no abre sus "fauces", no extiende la mano para echarse sobre el plato del vecino, no alarga la mano antes de los demás ni mira las cosas de la mesa con ojos ávidos.

El invitado que en medio de muchos se ha sentado a la mesa, debe dar ejemplo de templanza a quienes lo observan: "qué poco [comer] le basta a un hombre bien educado". El autor también se ocupa y preocupa por los efectos de la gula en la salud del comelón. Afirma que el hombre que no se excede en el comer, "en el lecho no resuella" y tiene por lo tanto un sueño saludable; "se levanta temprano y es dueño de sí" evitando en esta forma cualquier enfermedad.<sup>10/</sup> ¿Qué pasa, por contra, con el comensal de vientre immoderado? Le acechan variados trastornos fisiológicos porque el cuerpo se rebela ante el exceso cometido: "insomnio, vómitos y cólicos le esperan al hombre insaciable".<sup>11/</sup> Por eso, Ben Sirá recomienda:

[...] no seas insaciable de todo placer, y no te abalances sobre la comida, porque en el exceso de alimento hay enfermedad, y la intemperancia acaba en cólicos. Por intemperancia han muerto muchos, pero el que se vigila prolongará su vida".<sup>12/</sup>

El autor aconseja al que comió demasiado, siguiendo lo que parece haber sido una práctica bastante usual en el mundo antiguo, y que Santo Tomás todavía consideró válida en el siglo XII, levantarse y vomitar lejos para quedar tranquilo.

La buena educación también se medía por la discreción al hablar y por la atención que se prestaba a las diversas manifestaciones artísticas que eran parte convencional de los banquetes: música, canto, poesía o alguna representación dramática. Para no interferir con el espectáculo se pedía al anciano "hablar con discreción y sin estorbar la música" y al

joven, que hablara lo menos posible, "dos veces a lo sumo" si se le preguntaba algo. "Resume tu discurso, di mucho en poco, sé como quien sabe y al mismo tiempo calla. Entre grandes, no te iguales a ellos".13/

Un aspecto interesante del texto de Ben Sirá es el balance entre lo positivo y lo negativo, entre lo permitido y lo prohibido, entre los aspectos atractivos de un banquete, resultado del equilibrio y la mesura, y las repulsivas consecuencias del exceso, o sea, de la gula.

#### TOLERANCIA Y CARIDAD EVANGELICAS.

Varios libros del Antiguo y del Nuevo Testamento integraron con el tiempo el núcleo del discurso de la Iglesia sobre la gula y la templanza, en el que quedaron incluidos los conceptos de embriaguez y la sobriedad. En ellos se privilegia el uso del vino como bebida social y se le distingue como bebida sagrada.

El periodo de doscientos años que separa la redacción del Eclesiástico del nacimiento de Jesús en Judea, vio un proceso gradual de penetración cultural y militar que permitió a Roma apoderarse de manera gradual de la costa oriental del Mediterraneo. Después de un levantamiento exitoso contra los Seléucidas (167-141 a. C.) Judea fue cayendo paulatinamente bajo el área de influencia de Roma. El pueblo judío se negó a ser parte de este nuevo orden mundial hasta que una sangrienta guerra llevada a cabo entre los años 66 y 70, terminó con la eventual destrucción de Jerusalem y del Templo.

Jesús vivió los años anteriores a estos trágicos eventos; tal vez la misma situación adversa del pueblo judío propició entre los habitantes de la región, un sentido de alegría comunitaria y de convivencia social en que tenía cabida la bebida embriagante moderada. A pesar de la riqueza de Jerusalem, el pueblo judío era pobre y el campo tenía pocas tierras propicias para desarrollar la agricultura y cultivar la vid. Cuando había abundancia, todos disfrutaban y el mismo Jesús -miembro de esa cultura mediterránea de la vid- puso el ejemplo de la etiqueta a seguir en una boda cuando transformó, en el curso de un convite, el agua necesaria para la vida pero poco estimulante a los sentidos, por el vino. Sabemos que en esa ocasión los invitados ya habían bebido hasta terminar el vino reservado para la ocasión; pero quisieron seguir festejando y el propio Jesús lo hizo posible con su presencia y su acción.

Tal vez este sea el episodio de la Biblia más tolerante en lo que se refiere al uso festivo del vino; si se había terminado, es difícil imaginar que los invitados se mantenían sobrios y que la bebida embriagante no había comenzado a hacer estragos entre ellos. Sin embargo, Jesús puso los medios para que la fiesta -ocasión de excepción y lugar propio para romper las estructuras y reglas de la vida diaria- continuara.14/ Es probable que para entonces los asistentes bebiesen con mayor entusiasmo que antes,



puesto que el milagro había producido un vino de mejor calidad que el ofrecido por el anfitrión en un principio. Nada dice el texto, sin embargo, de los posibles efectos negativos que la bebida causó entre los participantes. Silencio significativo por ser tolerante y caritativo; por hacer de lado la crítica y no enjuiciar a nadie.

Abundan en los escritos evangélicos los casos en que Jesús y sus discípulos compartieron con el pueblo la comida y la bebida; muchas cosas sucedieron, unas buenas y otras malas, en el curso de banquetes y festejos de todo tipo. Tal parece que Jesús veía en la mesa un lugar de excepcionales posibilidades para la comunicación social, política, religiosa y familiar.

El vino era también una bebida sagrada. La eucaristía había sido instituida en el curso de una cena de amigos, alrededor de una mesa en la que sabemos que Jesús compartió, tres años después del episodio de Canaan, el pan y el vino con sus discípulos.<sup>15/</sup>

Teniendo enfrente una copa de vino, el Maestro se despidió de sus amigos y les dijo que al terminar esa "última" cena, no volvería a beber del producto de la vid hasta llegar a su Reino.<sup>16/</sup> Sentado a la mesa, mencionó también al amigo que había dejado de serlo y que con su traición sería símbolo de desunión y muerte; el traidor "es aquel a quien de el bocado que voy a mojar [en la copa de vino]".<sup>17/</sup> La presencia física de Judas en la cena no lo libró de quedar fuera del grupo, excluido y separado de los que "comulgaban" con ideas iguales y compartían el pan y el vino. Los apóstoles habían sido los protagonistas de estos hechos; por eso sus escritos, que fueron recogidos por la Iglesia como parte fundamental del dogma, no podían condenar el uso del vino, sino sólo su abuso. Aprobaban la convivencia alrededor de la mesa, de una mesa abierta en que la alegría, común unión e integración de los hombres incluía el uso, siempre compartido y comunitario, del vino. No pasaba lo mismo con la bebida solitaria e individual, que parece no haber tenido cabida ni aceptación social.

Al pasar los años, en el proceso de adaptación del medio cultural judío-oriental a la disciplina escolástica que se desarrolló en el medievo, fue perdiéndose cierta alegría de vivir y gozar el momento presente que habían sido parte de la visión cultural y religiosa expuesta en los textos bíblicos pre paulinos. Los llamados Padres del Desierto, los teólogos y los doctores de la Iglesia se quedaron con la falta derivada del exceso en el beber y comer y relegaron a un segundo plano el gozo sensible y la alegría que lícitamente podían y debían acompañar esas acciones mismas que, para los autores bíblicos, habían sido parte fundamental de los festejos.

En el siglo I d. C., el vino había sido no sólo tolerado sino aceptado con alegría como parte indispensable de cualquier celebración, pero al extenderse el cristianismo, se modificó el balance anterior. Los romanos conquistaron el Mediterráneo y la colonización subsecuente incluyó la difusión del cultivo de la vid, pero el vino fue dejando de ser, como lo había sido para los

discípulos de Jesús, un elemento festivo permitido en la vida. En forma cada vez más abierta se le asoció con numerosos vicios y excesos, muchos de ellos relacionados con la lujuria.

#### SAN PABLO Y LA GULA.

Si el comienzo de la embriaguez se remontaba a Noé, la inclinación del hombre a la gula en general -a la comida y bebida desordenada- y su debilidad para resistir las tentaciones de los sentidos tenían fundamentos aun más lejanos, cuando el hombre sucumbió por primera vez ante el mal.

Pablo de Tarso (aprox. 10-67) señaló el problema con especial cuidado en sus Epístolas, remontándose a una lucha "de origen" que se libró al principio de la historia y en la que simbólicamente estuvo presente toda la humanidad. Adán comió del fruto del árbol prohibido porque lo tentó la mujer; "Entonces se les abrieron a entrambos los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos".<sup>18/</sup> Equivocadamente, el hombre creyó que "comiendo del fruto" alcanzaría la sabiduría, o sea, que mediante la satisfacción de un gusto sensible lograría alcanzar el conocimiento, la plenitud en todos los órdenes y, con ello, la felicidad. Como sabemos, sucedió lo contrario.

Tanto el hombre que había caído en la tentación por debilidad, como la mujer que había sido la tentadora y causante del mal, fueron expulsados del lugar donde vivían felices. El pueblo judío nunca olvidó que esta primera falta de templanza registrada por la historia se asociaba en "el libro de los orígenes" (el Génesis), con el despertar negativo de la sexualidad. Mircea Eliade se ocupa del tema y afirma que esta historia esencial o de origen es una historia divina, porque los protagonistas del drama son los seres sobrenaturales y los antepasados míticos. El hombre sufre hambre y sed porque un antepasado mítico -el primer hombre, Adán- cayó ante la tentación, y porque un Ser Sobrenatural -Dios- lo condenó a comer el pan con el sudor de su frente a consecuencia de ese acontecimiento original y de alcance universal.

En esa falta grave y trascendente estaría el origen de la sexualidad desordenada y de la embriaguez.<sup>19/</sup> Por eso, desde los primeros tiempos, la gula, pecado de debilidad se relacionó con la lujuria, pecado de la carne.

Pablo retomó en sus Epístolas el tema de la falta original y lo actualizó con base en su experiencia del mundo helénico. Los escritos de este ciudadano romano, de raza semita y de cultura griega que peregrinó por el mundo mediterráneo a mediados del siglo primero, no pretendieron ser un tratado de teología, sino dar respuesta a situaciones reales y a lectores concretos de su tiempo. A ellos expresamente dirigió sus cartas. La doctrina fundamental que predicó estaba centrada en torno de Cristo y después de su muerte en Roma, sus escritos ejercieron una influencia profunda y duradera en los siglos siguientes hasta

alcanzar a Erasmo de Rotterdam y al doctor Constantino Ponce de la Fuente con la "Filosofía de Cristo", a principios del siglo XVI. Veremos en su momento cómo la doctrina paulina pasó a la Nueva España con las doctrinas humanistas de Zumárraga editadas en México entre 1543-1544 y 1548.

A fines del año 57, Pablo de Tarso escribió desde Corinto su carta a los Romanos y previno a los nuevos cristianos contra diferentes excesos, incluyendo la embriaguez: "procedamos con decoro, nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos [...] no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias".<sup>20/</sup> Pablo identificó la comida con el vientre -en este caso se trata de la parte menos digna del hombre- y los relacionó con la sexualidad desordenada afirmando que ni los borrachos ni los afeminados y homosexuales entrarían al Reino de Dios.<sup>21/</sup> Se esboza aquí el origen de la "carne" que, junto con el demonio y el mundo, son enemigos del alma y, por lo tanto, rebajan, destruyen y animalizan a la persona. En cambio, la actitud de moderación y templanza de los miembros de la comunidad cristiana debía favorecer sentimientos de solidaridad y responsabilidad dentro del grupo.

Pablo reprocha "a los que se adelantan a tomar su propia cena" y "hasta se emborrachan", mientras otros "quedan con hambre" y trata de conciliar ambas realidades, la del que le sobra y la del que le falta. Con esa intención pide a los ricos que tomen sus alimentos en sus casas<sup>22/</sup> tratando de que en la Cena del Señor prevalezcan las normas de igualdad. A través del simbolismo de la Cena, cuyos ingredientes básicos eran el trigo y la uva, Pablo destacó la coherencia interna, la unidad e igualdad del grupo cristiano a diferencia del mundo externo y pagano, que él consideró plural, idólatrico y ofensivo a Dios. También condenó la abundancia asociada con los banquetes por ser ocasión de borracheras. Se manifestó, en cambio, fervoroso partidario del ayuno que elevaba al hombre sobre los sentidos; "el Reino de Dios no es comida ni bebida",<sup>23/</sup> y comparó la falta de sobriedad con la noche pues "los que se embriagan, de noche se embriagan" a diferencia de los sobrios que son hijos del día y de la luz.<sup>24/</sup>

#### LOS PADRES DE LA IGLESIA; LA RENUNCIA AL MUNDO Y SUS PLACERES.

Murió Pablo y se hizo evidente la crisis del mundo clásico que, según los moralistas, era consecuencia de los abusos de la sensualidad y de los placeres desordenados de los paganos. Primero los anacoretas del desierto y luego los padres y doctores de la Iglesia se ocuparon en alimentar el espíritu mediante los ayunos y penitencias y manifestaron creciente desconfianza hacia el placer sensible que acompañaba a la acción de comer y beber.

Juan Casiano (aprox. 365-435) monje del desierto contemporáneo de San Agustín, puede servir como ejemplo del hombre que "renuncia" a la vida activa y que busca en la soledad, la contemplación y la mortificación de los sentidos, el camino a seguir.<sup>25/</sup> Su doctrina sirvió de fuente para toda la corriente

ascética posterior, sobre todo en sus aplicaciones prácticas. Zumárraga no lo menciona, pero las fuentes doctrinales espirituales que él estudió fueron sin duda influenciadas por los conceptos de Casiano sobre los vicios y la manera de vencerlos. Casiano practica una espiritualidad combativa y emplea su energía en exterminar los vicios para después alcanzar los goces del espíritu.

En sus Conferencias, escoge la forma dialogada entre el abad Serapión y su discípulo Germán para explicar que la gula es el primero de los ocho vicios que hace la guerra al género humano y que, al igual que la lujuria, no puede llevarse a efecto sin la participación del cuerpo. Por eso ambos vicios son "carnales" y reclaman, además de otros remedios espirituales, la práctica de la abstinencia, incluyendo la mortificación corporal, las vigiliias, los ayunos y el trabajo que doblega el cuerpo. Tanto el cuerpo como el alma contribuyeron a su nacimiento; por eso no pueden ser vencidos mas que con el trabajo combinado de ambos; "para un doble mal, un doble remedio".26/

La gula ocupa el lugar de honor entre los vicios porque fue el primer pecado que cometió Adán cuando osó comer del fruto prohibido. Influenciado por San Pablo, Casiano construye toda una argumentación a partir de esta falta original, tanto para enfatizar la debilidad humana como para reafirmar la fortaleza de Jesús. Se refiere a las tentaciones que éste sufrió en el desierto cuando, después de haber ayunado cuarenta días, tuvo hambre y el diablo le dijo que cambiara las piedras en pan. En esta ocasión Jesús, al igual que había pasado con nuestros primeros padres, también fue tentado por el demonio de la gula, pero como él salió triunfante de la prueba, "ya no pudo ser tentado por la lujuria que procede de esa raíz y de la abundancia de su vitalidad (savia)".27/

El diablo perdió esta primera batalla pero no se dio por vencido y siguió poniendo tentaciones a Jesús: trató de que cayera en el orgullo y luego en la avaricia. Pero en ambos embates también fue derrotado. En cambio el hombre es débil y cae fácilmente; por eso debe luchar a todas horas contra la gula y no puede sentirse seguro mas que gracias a una prudencia y una abstinencia extremas.28/

En el caso de los monjes a los que se dirige Casiano en sus Conferencias, la historia bíblica sirvió para motivar normas concretas de conducta válidas para la comunidad. Se pidió a los monjes no romper jamás el ayuno antes de la hora convenida (no comer ni beber antes de tiempo), no engullir el alimento (no hartarse de comida o bebida), y por último no escoger los platillos más delicados o finos. Como de la gula nacían los excesos de la mesa y la embriaguez,29/ los monjes debían tomar conciencia de ella en varia formas. Primero: ejercitarse en todo sufrimiento y renuncia pues caer en la tentación de la gula haría su vida triste e insoportable. Segundo: tomar conciencia de que la intemperancia en el comer y beber alumbraría el fuego de la lujuria y suscitara el aguijón de las pasiones pues, ¿cómo puede el monje frenarla "si su gusto se ofende al menor sabor

desagradable y si es incapaz de mortificar por un instante su paladar?"30/ Tercero: al codiciar los mejores platillos, las victimas caerian en la avaricia y esos monjes no podrian jamás integrarse a la perfecta renuncia.31/

En resumen, los vicios, encabezados por la gula, le hacen la guerra a todo el género humano. Por eso los hombres deben actuar a la manera de los gladiadores que luchan contra todo tipo de bestias, en presencia de los reyes de la tierra y por obtener una recompensa. Escogen primero los más feroces y terribles adversarios y contra ellos se lanzan en combate; en forma semejante, hay que ahogar primero las pasiones mas fuertes y continuar con las más débiles hasta alcanzar una victoria completa.32/

La influencia de Casiano se reflejó en la doctrina de los grandes maestros de la vida contemplativa y a través de ellos la percibió todavia Erasmo cuando escribió el Manual del Caballero Cristiano o Enchiridion. Cada uno a su manera, San Agustín (354-430), San Gregorio Magno (540-604) y San Bernardo de Claraval (1109-1153) se ocuparon y preocuparon por la comida y la bebida excesiva y los tres vieron con beneplácito, lo mismo que Casiano, la renuncia del cristiano a los placeres de la carne (los sentidos).

En las Confesiones, San Agustín dialoga con Dios y le explica cómo lucha diariamente contra el placer natural que produce el acto de comer y beber. Explica que contra esa dulzura lucha para no ser su prisionero, cada día le hace la guerra con el ayuno y con mucha frecuencia reduce su "cuerpo a servidumbre". Porque detrás de la satisfacción y la alegría de la buena mesa, acechaba la concupiscencia y aquélla llevaba a ésta.

Me has enseñado que me acerque a tomar los alimentos, cual si fuesen medicinas. Pero mientras paso de la molestia de la necesidad al bienestar de la saciedad, en ese mismo paso me acecha el lazo de la concupiscencia.33/

San Agustín reconocia que nunca había sido borracho, pero aún así necesitaba combatir cada día contra el apetito de comer y beber. Se lamentaba de no poder "cortar de una buena vez" con la costumbre de comer y beber porque moriría de hambre y de sed; "De suerte que hay que sujetar el freno del paladar, aflojándolo o estirándolo con moderación". En cambio, si le parecía posible hacer a un lado, y en forma definitiva, lo que él llama "unión carnal".34/

Tenemos con este texto el ejemplo de las dos modalidades de placer sensible que la mentalidad medieval une con frecuencia: la que deriva del acto fisiológico de comer y beber y la que es inherente al uso del sexo. Mas adelante volveré sobre esto.

En el siglo V, el Papa y doctor de la Iglesia San Gregorio Magno (540-604) escribió sus impresiones sobre la gula en Los Morales o Comentarios sobre el libro de Job, mismos que forman una extensa serie de conferencias monásticas cuyo propósito era ayudar a vivir mejor a los cristianos que, por su vocación, encontraban un acceso más fácil a la vía mística. Fue influenciado por San Agustín y Casiano, pero no fue incondicional ni servil con ellos. Se trata de un autor sensible a las dificultades de la vida diaria y consciente de las limitaciones humanas derivadas del pecado original.

Cuando moralistas posteriores asociaron la embriaguez con la lujuria, porque de aquélla nacía ésta, estaban validando una manera de ver la vida en que el gozo de los placeres sensibles era impedimento claro y directo para alcanzar la verdad y el bien.

Los juicios de San Gregorio respecto de la gula en sus dos manifestaciones -comida y bebida- fueron severos, aunque apropiados para dar regla a la vida contemplativa y ascética de los monjes que se entregaban al estudio, la oración y el trabajo y que no querían distraerse con vanalidades.

Esta inclinación hacia las cosas del espíritu, propia de la Iglesia de Oriente de tradición bizantina griega, se extendió y terminó influyendo toda la espiritualidad occidental. Con el paso de los años y al paso de los monjes que recorrían Europa llevando en su cabeza y en su corazón el eco de las palabras de San Gregorio y otros monjes, llegó a Occidente.

El cristianismo en su variante latina propició la fundación de grandes centros de vida comunitaria; florecieron los monasterios dando a conocer en forma simultánea el evangelio y las plantas de vid. Los monasterios debían buena parte de su prosperidad al aumento de áreas de cultivo de la vid al heredar los monjes tierras propicias que les eran cedidas por los particulares y con el tiempo la Iglesia llegó a ser identificada con el vino, no sólo como la sangre de Cristo, sino como lujo y bienestar en este mundo.<sup>35/</sup> Paradójicamente la Iglesia, institución que a través de sus Padres alertaba contra los peligros de la bebida embriagante, era la principal productora de vino y Cluny, en la región de Borgoña, fue el gran centro monástico de Europa al tiempo que sus monjes fueron considerados expertos en el cultivo de la vid. Se decía que los monjes seleccionaban para su mesa los mejores vinos, mismos que, en este caso eran los de la casa, y se les acusó de vivir en el lujo, de huir del trabajo manual y de dejarse seducir por el dinero. La antigua interpretación de la regla benedictina, la de Cluny, se había adaptado bien a las estructuras señoriales de la primera época feudal, pero llegado el siglo XII se hizo evidente la necesidad de una reforma profunda que estableciera, por compensación, sus modelos de perfección espiritual en la pobreza, la soledad, el trabajo y el despojo total de sí mismo.<sup>36/</sup>

Respondiendo a nuevas necesidades, surgieron nuevas órdenes religiosas. Los cartujos llevaron este proceso de reforma al extremo y se distinguieron por su absoluta renuncia a los goces de los sentidos; proponían las virtudes de una vida monástica a la oriental, orientada hacia un aislamiento que recordaba el del desierto, incluyendo la penitencia corporal voluntaria y el silencio de una celda, comiendo vegetales y raíces, viviendo a pan y agua.

Otras respuestas menos extremas tuvieron más aceptación. El éxito estuvo en la conciliación que logró Bernardo de Claraval (1091-1153) cuando encontró la fórmula para armonizar la regla benedictina de vida común con el ascetismo. Los monjes del Cister se alejaron de las ciudades, especialmente de París, "la nueva Babilonia"<sup>37/</sup>; de los clérigos a quienes consideraban inferiores en el orden de la jerarquía espiritual; y de la enseñanza escolástica que tachaban de inútil. San Bernardo insistió sobre la necesidad de regresar a la soledad, la mortificación, la oración y el trabajo manual. Nada le parecía más pernicioso que la dialéctica, que el vano esfuerzo del hombre por hacer inteligible la fe. La verdadera escuela es la de Cristo y en ella, "no se le paga al maestro, no se discute".<sup>38/</sup> No rechazaba el estudio ni la reflexión sobre la Escritura, pero con una orientación que privilegiaba el amor pues, en el hombre, el reflejo de Dios no reside en la razón, sino en el amor. Se alimentaban en la fuente del misticismo latino, en San Agustín.

Si renunciáis perfectamente a los placeres del cuerpo, si crucificáis vuestra carne con sus vicios y concupiscencias, si mortificáis vuestros miembros durante vuestra permanencia en la tierra, os mostraréis imitadores de Pablo, no apreciando más la vida material que la espiritual.<sup>39/</sup>

Como la gula, tanto el comer como el beber sin medida, no eran sino darle gusto al cuerpo y esto implicaba dejarse dominar por la parte material, sensual, animal de la persona con menoscabo del cuidado del alma, nada tiene de extraño que la gula haya sido considerada fuente, origen y causa de los vicios más diversos. En cambio por el amor, el alma pasa "del mundo de las sombras y de las formas externas, a la luz, a la gracia y a la verdad".<sup>40/</sup> Su culminación es la unión extática del alma con Dios, unión de amor y de luz. Esta es la embriaguez espiritual total y perfecta. En ella, el hombre se abandona, se pierde, se descontrola por completo. Esta experiencia, buscada por todos los monjes y lograda por pocos, sólo puede darse negando la otra embriaguez, la que también resultaba en una falta total de auto control, sólo que en este caso, triunfaba la sensualidad.

Los escritos de los Padres de la Iglesia fueron fijando las normas de vida del hombre medieval. Servían de marco de referencia para señalar los parámetros ideales en cuanto al uso de la comida y la bebida. Veremos ahora un texto medieval de indole muy diferente. Su autor fue un clérigo que vivió en el

ambiente mundano de la corte de los condes de Anjou y nos ayuda a situar el hambre y la sed "reales" de los clérigos y religiosos a finales de la Edad Media. Estos temas de la vida diaria son parte de un esquema conceptual coherente que define a la sociedad en función de las actividades de sus miembros. Explica Georges Duby que en el medievo, unos "combaten", otros "oran" y otros "trabajan".41/ Benito de Sainte-Maure vivió en el siglo XII e introduce en su historia de los duques de Normandía un esquema ejemplar de la sociedad dividida en tres órdenes:

Tres órdenes son cada cual para sí.  
Caballeros y clérigos y villanos [...].  
Uno de los órdenes ora noche y día  
El otro es el de los trabajadores  
El otro vigila y mantiene la justicia.42/

Caballeros, clérigos y villanos tienen sus debilidades y méritos propios y debe vencer dificultades particulares. Benito no clasifica aparte a los monjes ni dice sobre ellos una sola palabra. Duby señala esta omisión y comenta que, en este caso, los monjes quedan abandonados en las fronteras del mundo al que han renunciado o bien se pierden entre los clérigos.43/ Más bien me parece que Benito prefiere no señalarlos porque los modos de vida relajados que llevan tanto él como buen número de clérigos, no son coherentes con las duras normas que los fundadores y reformadores de los monasterios (los monjes) habían y seguían predicando para toda la Iglesia.

Cada orden sostiene a los otros dos  
Y cada orden mantiene a los otros dos.44/

La sociedad medieval concede a los clérigos ciertos privilegios, mismos que, en un mundo de escasez, no son nada despreciables, y aprovecha la ocasión para justificar su vida holgada y la existencia señorial que él y otros clérigos llevan a la sombra de los nobles.

Los clérigos se formaban en las escuelas episcopales a diferencia de los monjes que llegaban muy jóvenes a los conventos. Estos vivían con los productos de las tierras de sus monasterios y los habitantes vecinos se agrupaban junto a sus muros buscando protección. A cambio de esta seguridad daban al abad o superior, su trabajo o pagos en especie. La vida de estos campesino que, entre otros menesteres, cuidaban los viñedos de los monasterios que producían el mejor vino de Europa, era poco fácil:

Arrastran tanta pena y dolor  
Soportan los grandes tormentos  
La nieve, la lluvia y el viento  
Trabajan la tierra con sus propias manos.45/



Benito sabe que estos campesinos son necesarios para mantener el orden social y acepta que labor y dolor se identifican:

Con grandes enfermedades y hambres  
Estos [los que trabajan con sus brazos] llevan una muy ruda vida  
Pobres, sufrientes y mendigos.46/

Desde la expulsión del paraíso, el hombre había sido condenado a ganar el pan con el sudor de su frente.47/ Por eso, si algún valor tenía el trabajo era el valor penitencial y su justificación era la expiación de las culpas. Pero Benito, como clérigo que es, no sólo desprecia el mundo, (aunque vive en él con comodidad), sino que tampoco es amigo del trabajo manual. Escribe este relato bajo el patrocinio de los duques de Anjou al tiempo que, por supuesto, vive en su palacio donde desempeña un trabajo intelectual. Reconoce y acepta su situación de privilegio en comparación con los campesinos trabajadores. Los clérigos:

[...] tienen que comer,  
con qué vestirse y calzarse  
Con mucha más paz y más seguridades  
Que las que tienen los trabajadores.48/

Sin embargo, aún los clérigos deben someterse a ciertas privaciones. Benito vive bien y nada le falta, pero debe abstenerse de los placeres de la carne o sea de los "goces terrenales:

Para ellos [los clérigos] son extraños y lejanos  
Todos los goces terrenales.49/

¿Qué hay en el mundo más deleitable que hacer el amor? Privarse de ese "goce" voluntariamente, dice Duby al analizar este texto, debe haber parecido a muchos clérigos razón suficiente para adquirir el derecho a vivir en la abundancia y la paz.50/

Por los mismos años que Benito de Sainte-Maure escribía su Historia en Francia y al tiempo que señalaba problemas que siglos después iban a aflorar también en la Nueva España con la larga lucha entre el clero regular y el clero secular, nacía en Italia Francisco de Asís.

## LOS FRANCISCANOS

Los siglos XII y XIII fueron un periodo de búsqueda y discusión. En una sociedad donde el ideal de santidad seguía siendo fundamentalmente monástico, también hubo campo para otras manifestaciones que, en los casos que vamos a ver, privilegiaron la pobreza y el estudio. Estas características distinguieron a las dos órdenes que fueron, trescientos años después, las primeras en llegar a la Nueva España y en ocuparse de la cristianización de los indios. Ambas fueron mendicantes, pero la primera combatió a los enemigos de la Iglesia con los impulsos del corazón y con un estilo muy propio de vida, mientras que la segunda surgió como respuesta a los requerimientos modernos de enseñanza dentro de la Iglesia establecida. Se trata de los franciscanos y de los dominicos.

Franciscanos y dominicos se propusieron, cada uno tomando sus propios caminos, denunciar el dispendio y la corrupción de los prelados de Occidente, quienes comían, bebían y vivían como verdaderos señores. En otra dimensión, también cuestionaban la falta de solidez y coherencia de clérigos que, a la manera de Benito de Sainte-Maure se habían acomodado al mundo haciendo a un lado los orígenes evangélicos de la Iglesia.

Francisco de Asís (1182-1226) dedicó más tiempo e interés a dar un testimonio personal de vida que a disciplinar y argumentar con eficiencia. El y sus frailes mendicantes insistían en que su regla de vida debía consistir en observar los evangelios, poniendo el énfasis en la penitencia. Al final del camino, se invitaba a los hermanos a compartir los sufrimientos de la pasión del Señor. Antes de morir, Francisco le había pedido a Jesús que le concediera dos gracias. Lo que San Francisco deseaba era lo mismo que Benito de Sainte-Maure hacía lo posible por evitar. Primero, que en la medida de lo posible, pueda sentir "los sufrimientos que tu, mi dulce Jesús, has debido soportar en la pasión cruel. Segundo, que yo perciba en mi corazón, en la medida de lo posible, este amor sin medida en el cual ardes y que te condujo a sufrir voluntariamente todas las penas por nosotros, miserables pecadores.<sup>51/</sup> En esta forma, los franciscanos aceptaban para sí la labor y el dolor que otros miembros de la Iglesia pretendían identificar como propios de los grupos más pobres, ignorantes y explotados. Cuando los franciscanos llegaron a las Tierras Nuevas, encontraron toda la labor y el dolor que estaban dispuestos a tomar.

La urgencia de la época era más indicada para destruir las desviaciones doctrinales y rectificar la fe del pueblo -construir racionalmente el dogma- que para cantar el amor de Dios. San Francisco que no era sacerdote, pero les dio un lugar especial, contribuyó a esta causa apoyando a la Iglesia romana en la persecución que estaba llevando a cabo contra los herejes que rechazaban a los sacerdotes. Esto se relacionaba con el cuerpo y la sangre de Cristo. El Concilio de Letrán había fijado el dogma de la transustanciación y, decía San Francisco exaltando el valor de la Eucaristía, "cuan santo, y justo y digno debe ser quien

tiene en sus manos, toma con el corazón y con la boca, y da a los demás en alimento a Cristo Jesús".<sup>52/</sup> En su testamento espiritual añadía que ellos eran los únicos que administraban a los hombres el cuerpo y la sangre de Jesús.<sup>53/</sup> Los franciscanos que más de trescientos años después se enfrentaron al dilema de la ordenación del clero indígena tuvieron que preguntarse si los nuevos cristianos que presuntamente tenían la capacidad, estaban preparados para cumplir con esa misión.

Un dato interesante que corresponde a este periodo: durante el siglo XIII se estableció en Francia el concepto de "parroquia". Se prohibió a los parroquianos recibir los sacramentos en otra iglesia y el Concilio de Letrán recomendó a todos los laicos que confesaran y comulgaran al menos una vez al año. Los párrocos eran los ojos y oídos del pueblo y en ocasiones se les veía como pequeños tiranos. En la Nueva España, la lucha entre los regulares y los clérigos para adjudicarse los pueblos de indios, fue larga y agria a partir de la segunda mitad del siglo XVI, y cuando los obispos lograron el control directo de los pueblos de indios a través de párrocos "beneficiados", concluyó para efectos prácticos el periodo de evangelización.

#### EL TOMISMO; LA SOBRIEDAD Y EL JUSTO MEDIO.

Igual que los franciscanos, los Predicadores establecieron la pobreza total, con una excepción, sus libros. No podían tener propiedades y mendigaban su pan de puerta en puerta, pero llevaban sus herramientas de trabajo bajo el brazo. Su misión era luchar contra los enemigos de la Iglesia, atacar a la heregía y a la incredulidad, y los medios para lograrlo eran la razón, el estudio y la lectura. Su vocación era la acción y pusieron el énfasis en el trabajo intelectual constante y metódico desarrollado en equipo.

Los jóvenes teólogos dominicos que habían estudiado en París y conocido allí el pensamiento de Aristóteles, iniciaron los primeros análisis lógicos de los textos bíblicos. Las escuelas urbanas propusieron una teología que presentaba a Cristo como un Maestro que distribuye la luz de la inteligencia, que lleva un libro en la mano y que enseña la verdad a los hombres.

En la facultad preparatoria de artes, los futuros teólogos se formaban en la dialéctica. La "lección" se iniciaba con el contacto directo con los autores, le seguía la "disputa" o ejercicio formal de discusión que afianzaba a los jóvenes en el espíritu propicio para el combate doctrinal. Tomó importancia el silogismo y se analizaron los modos de expresión en función de los mecanismos que los razonamientos imponían al lenguaje. La escolástica se deslizó poco a poco hacia el formalismo. Lo que había comenzado por ser un lucha contra la heregía, terminó por identificarse con el rigor y la claridad intelectual. Estos especialistas de la predicación, sobre todo los dominicos pero también los franciscanos en alguna medida, se impusieron a los obispos locales y sus sacerdotes. El móvil de la predicación

había sido la oración y la alabanza a Dios. Ahora, la persuasión sistemática se volvió un instrumento común.

Santo Tomás (1225-1274) nació un año antes de morir San Francisco. Hizo suyas las preocupaciones de su maestro Santo Domingo y en la Suma Teológica resumió, ordenó y concretó la argumentación de la Iglesia en torno a todos los campos, incluyendo el de los males derivados de la comida y bebida desordenada. Como arma utilizó la dialéctica y estudió las demostraciones racionales del filósofo pagano Aristóteles. Concentró su interés en las consecuencias de la pérdida de la razón que eran el resultado inevitable y perverso de la bebida excesiva.

Decía Santo Tomás que el hombre desea la felicidad y que los actos humanos son buenos o malos en la medida en que son o no medios para el logro de dicho fin. La felicidad debe entenderse, desde luego en relación al hombre como tal; o sea al hombre como ser racional. Todo acto humano individual, es decir todo acto deliberado, puede ser bueno o malo pero nunca indiferente. Los actos buenos son aquellos que están de acuerdo con el orden de la razón y los malos son los que están en desacuerdo.

Esto nos lleva al terreno de las virtudes morales, una de las cuales es la templanza que Santo Tomás define como un "término medio". El objeto de ésta y de las otras virtudes morales es asegurar o facilitar la conformidad a la regla de la razón y esta conformidad o templanza implica que se eviten los extremos de exceso y del defecto. Por eso la templanza es el justo medio en el comer y beber; en el primer caso se llama abstinencia, en el segundo, se llama sobriedad.<sup>54/</sup> "Los placeres de la mesa o del sexo pertenecen a la virtud de la templanza [...] La moderación de la comida es la abstinencia; la de la bebida es la sobriedad y la del placer producido por el coito, es la castidad".<sup>55/</sup>

Como puede apreciarse, la medida de los actos humanos es la razón, porque a ella corresponde dirigir la actividad del hombre hacia su fin. Pero, ¿qué pasa cuando la razón se ve disminuida o confundida por los efectos de las bebidas embriagantes? Santo Tomás explica que el bebedor pierde el rumbo, queda turbado, le falta dirección y no tiene manera de dirigirse hacia su fin.

El hombre es formalmente "hombre" por la inteligencia. Pero cuando abusa del vino, se priva del uso de la razón y termina por quedar reducido a un nivel de vida inferior al que le corresponde. Por eso, cuando la embriaguez, o pérdida de razón por culpa del vino se vuelve un hábito, la falta adquiere la gravedad de pecado mortal.

Para que una falta adquiera el carácter de "grave", deben darse, todos en forma simultánea, varios requisitos: 1. Pleno conocimiento por parte de la inteligencia; la persona debe entender lo que está haciendo, debe actuar "a sabiendas". 2. Libertad absoluta por parte de la voluntad que, sabiendo que actúa mal, decide ir adelante en busca de un bien falso. 3.

Materia grave. Sólo las acciones negativas, sea con Dios, con la persona misma o con los demás, pueden ser materia de falta grave.

Traducido al terreno específico de los bebedores, se requería: Perder el uso de la razón por beber en exceso. Haberse dado cuenta de que se iba a producir este efecto y, por último, preferir sobre cualquier otra consideración, el goce de la bebida al goce del ejercicio de la inteligencia.56/

Santo Tomás describe también lo que él nombra los cinco "placeres desordenados" que resultan de la falta de equilibrio en el comer y beber: primero, la gula disminuye la razón, produce ceguera mental y perturba de la inteligencia, mientras que la abstinencia fomenta la agudeza de percepción; segundo, una vez dormida la razón, viene la necia alegría; tercero, el goloso habla en exceso; su lengua se inflama con fuego; cuarto, los movimientos y gestos externos propios del bufón indican la ausencia de la razón y; quinto, la inmundicia, bien se tome como excesiva emisión de cualquier superficialidad, bien en forma más concreta, por la emisión de semen.57/

Consideraba que la sobriedad era especialmente aconsejable para ciertos grupos de personas. Se refiere a los jóvenes porque la concupiscencia se exalta "con el hervor de la edad"; a la mujeres porque son débiles y no hay en ellas "sensatez suficiente para resistirla" y los viejos a quienes por su experiencia "corresponde dirigir y enseñar". Por último, debían ser especialmente moderadas las máximas autoridades religiosas y civiles: los obispos, que debían ejercer su ministerio con devoción y los reyes "que tienen que gobernar al pueblo".58/ Como puede verse, en lo que respecta a las personas de edad, la actitud de Santo Tomás era opuesta a la de los antiguos mexicanos; mientras el primero les exigía sobriedad para actuar como guías morales de la comunidad, éstos eran más permisivos y no castigaban a los bebedores viejos.

Veremos ahora como, pasada la conquista, el contacto entre indios y españoles trajo consigo la presentación simultánea de las dos maneras de usar la bebida embriagante, cada una fundamentada en su respectiva cultura.

- 1/ El tercer elemento es el aceite de olivo, base de la alimentación mediterránea y "oleo" bendito para ungir o consagrar simbólicamente en ceremonias cristianas.
- 2/ Gén.9, 20.
- 3/ Poema de Gilgamesh, 1983, tablilla II.
- 4/ Ibid.
- 5/ Génesis, 9, 3.
- 6/ Gén., 9, 21-23.
- 7/ Eclo.31, 27-28.
- 8/ Ibid., 31, 29-30.
- 9/ Ibid., 31, 16.
- 10/ Ibid., 31, 19-20; 22
- 11/ Ibid., 31, 2
- 12/ Ibid., 37, 29-31.
- 13/ Ibid., 32, 7-9.
- 14/ Jn. 2, 3-10.
- 15/ Mt. 26, 26-29; Mc. 14, 22-25; Lc. 22, 17-20.
- 16/ Lc. 22, 20 y 30.
- 17/ Jn. 13, 26.
- 18/ Gen. 3, 7.
- 19/ Eliade, Mito y realidad, 1973, p. 107.
- 20/ Rm. 13, 13-14.
- 21/ 1o Cor. 6, 9-13; Ga. 5, 19-24.
- 22/ 1o Cor. 11, 22
- 23/ Rm. 14, 16. También: "lo bueno es no comer carne, ni beber vino" Rm. 14, 20;
- 24/ 1 Tes. 5, 6-8. También 2 P. 2, 13; Judas 1, 12.
- 25/ Cassien, Conférences, conf. 23, cap. 3.
- 26/ "A double mal, double remède". Ibid., conf. 5, cap.4.

- 27/ "[...] il ne pouvait être tenté sur la luxure, qui procède de sa racine et de l'abondance de sa sève; non plus que le premier Adam n'y eût lui-même succombé, si d'abord il ne se fût laissé prendre aux enchantements du démon, et n'eût donné entrée dans son âme au vice qui l'enfante." Ibid.
- 28/ Ibid., conf. 5, cap. 7 y 8.
- 29/ Ibid., conf. 5, cap. 16.
- 30/ "Et comment refrénera-t-il les passions cachées ou plus violentes de la chair, si son goût s'offense de la moindre saveur désagréable, s'il est incapable de mortifier pour un instant son palais?"
- 31/ "[...] l'avarice ne permettra pas que le moine se fonde jamais en la parfaite nudité du Christ". Ibid, conf. 5, cap. 11.
- 32/ Ibid., conf. 5, cap 14.
- 33/ San Agustín, 1986, libro décimo, cap. 31. "Tentaciones del gusto. Los alimentos son remedios. Glotonería y embriaguez".
- 34/ Ibid.
- 35/ Johnson, 1977, p. 14.
- 36/ Véase el espléndido libro de Georges Duby, *Le Moyen Age*, (1140-1280), sobre todo, "La voie cistercienne", p. 57-62.
- 37/ Duby, 1984, p. 58.
- 38/ Ibid.
- 39/ San Bernardo, *Sermones in Cantica*, xxx, 10-12. En: *Almoína*, 1951, p. 173-174.
- 40/ Ibid., p. 59.
- 41/ Duby, 1983, p. 9.
- 42/ Benito de Sainte-Maure, *Historia de los duques de Normandía* (1173-1175 y 1180-1185). En: Duby, 1983, p. 375.
- 43/ Ibid.
- 44/ Ibid., p. 376.
- 45/ Ibid., 377.
- 46/ Ibid.

- 47/ Génesis 3, 19.
- 48/ Ibid., p. 376.
- 49/ Ibid., p. 377.
- 50/ Ibid.
- 51/ Cit. por DUBY, 1984, p. 159.
- 52/ DUBY, 1984, p. 103.
- 53/ Ibid., p. 102.
- 54/ Suma teológica, 2.2 q. 143, a. único.
- 55/ Ibid., 1-2 q. 60, a. 5; 2-2 q. 143, a. único.
- 56/ Ibid., 2-2 q. 150 a. 1 y 2. Este es el caso del que sabe "que la cantidad es exagerada y suficiente para embriagar, y prefiere, no obstante, embriagarse a privarse de la bebida [...] tal embriaguez es pecado mortal, pues consciente y voluntariamente se priva del uso de la razón, que nos hace evitar el mal y conseguir el bien, exponiéndose a peligro de pecar".
- 57/ Ibid., 2-2 q. 148, a. 6.
- 58/ Ibid., 2-2. q. 149, a. 4.



#### 4. EL HUMANISMO ERASMIANO EN ESPAÑA Y LA MANERA EVANGELICA DE VIVIR EL CRISTIANISMO.

Los primeros franciscanos que llegaron a la Nueva España, incluyendo a los tres flamencos (1523), al llamado grupo de los doce (1524) y al primer obispo de México (1528), eran promotores del humanismo erasmiano en que predominaba la visión evangélica de la religión, en muchos puntos diferente de la visión institucional, formalista y autoritaria que prevalecía en Europa. Veremos ahora a grandes rasgos, en qué consistía este humanismo renacentista que pasó con los franciscanos a la Nueva España.

En la conquista espiritual de México, Robert Ricard afirma que en su opinión y salvo excepciones, los misioneros de la Nueva España no tuvieron un esfuerzo general y metódico en la presentación del dogma.1/ Más bien parece que hasta la muerte de Zumárraga, la Iglesia no se lanzó en un esfuerzo abierto de "americanización del dogma", entendido éste como adaptación en las formas (un cambio en el discurso nunca estuvo ni pudo haber estado en la mente de la Iglesia).

En efecto, influenciados por la doctrina de Erasmo y por el humanismo español en general, estos frailes encabezados por Zumárraga vieron en la evangelización una empresa cuya finalidad a largo plazo era la plena incorporación del indio al dogma cristiano. Si así fuera, las ideas erasmianas humanistas que difundió durante su gestión fueron decisivas para normar la conducta de todos los evangelizadores.

La realidad novohispánica era más rica y variada de lo que podría parecer a primera vista. La evangelización debe haber sido una empresa muy compleja y bastante más conflictiva de lo que podríamos imaginar en el seno de una Iglesia que se consideraba como depositaria de la verdad "única". Tras el tradicional concepto de esa unidad doctrinal, asomaron en la primera mitad del siglo XVI diversas tendencias que amenazaron a las estructuras religiosas convencionales.

Desde principios del siglo XVI se había manifestado en España un pluralismo religioso cuyos efectos se dejaron sentir pocos años más tarde en la Nueva España. Allá antes, en el primer cuarto del siglo, y aquí después, en los años treinta y cuarentas, la manera de percibir, explicar, vivir y transmitir la religión fue plural.2/ Estos conceptos fueron compartidos por todos los llamados, justificadamente o no, "heterodoxos" de esa época. En el fondo, la polémica entre estos innovadores y la corriente contrareformada que prevaleció a mediados de siglo con el concilio de Trento no era tanto un problema de ortodoxia o herejía cuanto el resultado de dos maneras diferentes de ver la vida y de vivir el cristianismo.

Tanto allá como acá, lo que estaba sometiéndose a discusión era la manera de entender la religión; significaba en el fondo reconsiderar y replantear una cuestión delicada y vivencial para el hombre del siglo XVI: ¿qué es ser cristiano? En la Nueva

España, los misioneros recién desembarcados se hicieron además otro cuestionamiento que era la consecuencia directa de la pregunta anterior: ¿cómo enseñar a las gentes nuevas en la fe a ser cristianos?

Este pluralismo religioso que no rompía con la unidad fundamental de la Iglesia tenía, en el caso americano, su complemento en una posible integración cultural-étnica del indígena que, de ser aceptada y seguir adelante, serviría de base a un futuro mestizaje español-indio. Ambas cuestiones, religiosa y étnica, no eran problemas separados sino que tenían implicaciones comunes. La manifestación más coherente y más fácil de observar de esta apertura en la Nueva España fue el experimento de integración educativa que llevaron a cabo los franciscanos en Tlatelolco en colaboración con las autoridades civiles a partir de 1536.

En España, los primeros años del siglo XVI fueron de optimismo y esperanza, de reformas y de polémica y, por un corto tiempo pareció posible cambiar el curso de la historia a través de reformas internas y sin llegar al rompimiento con las instituciones. El erasmismo fue uno de los hilos más importantes dentro de los movimientos reformistas. Se manifestó en una nueva forma de entender la religión y de dar sentido a la vida cristiana volviendo a las fuentes evangélicas y con el apoyo de los filósofos greco-latinos. Erasmo de Rotterdam fue el representante más vigoroso de este humanismo cristiano que se divulgó como la "Filosofía de Cristo".

Esta tendencia tenía relación con la seguida por los franciscanos observantes en favor de una exaltada espiritualidad; se había originado a partir del siglo XIII, la había alentado el cardenal Cisneros y su manifestación extrema fue el movimiento de los "iluminados" sevillanos con quienes, como veremos, tuvo estrecho contacto Constantino Ponce de la Fuente.

El cambio se inició a fines del siglo anterior y al cobrar fuerza durante más de veinte años (1495-1517) culminó en la fundación de la universidad de Alcalá y en la elaboración de la Biblia Poliglota. Al mismo tiempo que los españoles navegaban por primera vez frente a costas mexicanas, la Universidad de Alcalá publicaba la Biblia Poliglota que incluía los textos originales completos del Viejo y del Nuevo Testamento en todas las lenguas clásicas utilizadas para su difusión, incluyendo un vocabulario y análisis gramatical.<sup>3/</sup> El primer volumen, resultado de un enorme esfuerzo de erudición, y también la exposición de textos comparativos más ambiciosa de su época, apareció en 1517. Por una ironía del destino esto sucedía justo al tiempo que Lutero clavaba sus noventa y cinco tesis, inferidas también de la Biblia, en la puerta de la iglesia de Wittenburg, dando inicio a la Reforma protestante. Ese mismo año, tan pródigo en acontecimientos, moría el cardenal Cisneros.

El estudio y la difusión de la Biblia en lenguas vulgares contribuyeron a formar un clero español mejor educado; Cisneros buscó en esta forma la manera de poner la cultura y el humanismo

del Renacimiento al servicio de la teología. Los teólogos y filósofos españoles así formados estaban convencidos de la primacía del pensamiento religioso, pero trataban al mismo tiempo de hacer compatible el concepto tradicional de autoridad con la posibilidad individual de desarrollar el libre albedrío y la conciencia personal.

A estas dos actitudes -Filosofía de Cristo y humanismo cristiano- y simpatizando con ellas, debe añadirse un intento que podría llamarse "utópico" encabezado por los franciscanos, cuyo objetivo era fundar en la Nueva España una Iglesia nueva no contaminada por los vicios de la sociedad europea. Su justificación era edificar en el alma limpia e ingenua de los indígenas una religión sinceramente cristiana, a la manera primitiva<sup>4/</sup> y para lograrlo no servían las enseñanzas de las escuelas teológicas o filosóficas, ni las ceremonias exteriores, ni las supersticiones que recargaban la práctica del culto, sino el cristianismo evangélico.<sup>5/</sup>

Este era un mundo Nuevo, propicio para fundar una Iglesia también nueva, apostólica y evangélica, en la que se privilegiase la caridad pues todos "somos miembros unos de otros, y como miembros ayuntados hacemos un cuerpo".<sup>6/</sup> Esta manera de ver la vida era la negación de todas las discordias que enfrentan a los individuos, a las categorías, a los órdenes, a las clases, a las naciones; todo egoísmo, todo cálculo era incompatible con él.<sup>7/</sup>

La doctrina evangélica, decía Zumárraga contagiado de este humanismo, es manjar simplísimo y "[...] entera y verdaderamente mira a los que tienen los ánimos más simples y puros".<sup>8/</sup> En la misma forma que los apóstoles que eran pobres, simples y sin letras predicaron por todo el mundo a los sabios y poderosos.<sup>9/</sup>

#### ERASMO Y LA MODERNIDAD ESPAÑOLA.

El centro de esta línea renovadora eran los escritos de Erasmo (c.1466-1536) quien a través de la corriente filosófica y moral conocida como "Filosofía de Cristo", había buscado la manera de reformar y actualizar a la Iglesia desde dentro, para llevarla a una "nueva Edad de Oro", misma que no estaba en un retorno a los textos de los griegos ni en ningún lugar imaginario o perfecto. El ideal erasmiano consistía en vivir cotidianamente la doctrina de Cristo y renovar la religión volviendo a su espíritu y a sus fuentes originales, pero sin apartarse de la unidad católica. Muy importante también, ni el maestro ni sus discípulos pretendían, como lo hizo Lutero en esos mismo años, tener autoridad para interpretar las escrituras ni tampoco justificar al hombre por la fe, independientemente de sus obras.

Entre los escritos de Erasmo, el más divulgado y comentado en España fue el Enchiridion o Manual del caballero cristiano, que había sido publicada por primera vez en latín en Lovaina en

1515 y que durante los años siguientes desempeñó un papel importante en la vida espiritual de España.10/

Cuando salió en Sevilla la versión española en el verano de 1526, tenía la aprobación de don Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla e Inquisidor General y el entusiasmo por Erasmo era el fenómeno que más llamaba la atención de los observadores de la vida espiritual española.11/

Un año antes, Erasmo Schets, mercader de Amberes, reportaba a su homónimo de Rotterdam acerca de la reacción tan favorable que sus escritos provocaban en España:

Hasta tal punto te glorifican la mayor parte de los hombres grandes, doctos e ilustres de aquella nación, que si te aconteciere ir a su tierra, saldrian a tu encuentro hasta la mitad del camino. De doctrina y escritos nada se lee ya ni se estima entre ellos que no sea tus libros. Dicen que con su lectura se alumbran verdaderamente en espíritu de Dios, consolándose sus conciencias. Te saludan como el hombre único en el mundo que, más que otro cualquiera hasta la fecha, supo verter en discretísimos escritos la doctrina divina, para consuelo y descanso de las almas piadosas.12/

Erasmo revitalizó a la sociedad española. En 1522, Juan de Vergara escribía que era indecible la admiración que provocaba en los españoles doctos, indoctos, religiosos y laicos.13/ Todos los que sabían leer y deseaban una superación interior, leían el Enchiridion para sentirse iluminados por el espíritu de Dios. Erasmo describía los efectos que debía producir en los cristianos la lectura de las sagradas letras:

Luego sentirás una divina inflamación, una nueva alegría, una maravillosa mudanza, una consolación increíble, una afición muy de otra manera que antes, un desseo de una reformación nunca pensada.14/

Estas y otras ideas similares constituían una clara invitación para hacer surgir dentro de cada cristiano un hombre nuevo capaz de armonizar lo dicho con lo hecho y lo pensado con lo expresado. No favorecía incondicionalmente la austeridad del claustro, los ayunos ni la abstinencia y para él la auténtica perfección residía en los impulsos interiores del alma, no en el género de vida, el alimento o el vestido".15/ Refiriéndose al ayuno, por ejemplo, decía:

Buena obra es esa, a lo que parece de fuera. Mas ¿a qué fin tira esa su abstinencia? Si es porque lo manda la Iglesia, bien haces. Más si es por codicia de ahorrar el

gasto, o porque quieres ser tenido por santo, ya tu ayuno va enlodado [...].16/

En tanto que el hombre, cualquiera que fuera su posición, respetara los mandamientos, el laico no tenía nada que envidiar al religioso; después de todo, los votos sólo habían sido instituidos por los hombres y los mandamientos, por Dios. Todavía más importante era su valoración de la caridad; en ella veía la única manifestación viva del espíritu. Por eso, cualquier reforma emprendida por el hombre, fuera religioso o seglar, debía ser interior. La piedad y la caridad no eran privilegios de los monjes, y los laicos podían ejercitarlos en la misma forma y con igual eficacia.

Yo te digo, hermano, que lo principal de la religión verdadera, que es la cristiana, no consiste en meterte frayle, pues sabes que el hábito, como dizen, no haze al monje. [...] Por esso, ni yo te combido a ella ni tampoco te quito la gana della; de una cosa sola te aviso aquí, que no pienses que está solamente la santidad y culto divino en el manjar ni en el hábito.17/

#### ERASMO Y LAS POSIBLES IMPLICACIONES DEL ELOGIO A LA LOCURA EN LAS DOCTRINAS.

Para comprender la influencia erasmiana en las doctrinas de Zumárraga, no basta leer el Enchiridion y la Paráclisis; el Elogio a la locura resulta invaluable para ampliar y explicar los temas que Erasmo presenta formal y seriamente en aquellas obras, pero que desarrolla en ésta. Bajo la apariencia de un pasatiempo ligero e irónico, encuentra la forma de divulgar una serie de conceptos y de hacer críticas que hubieran resultado intolerables si se hubieran expresado en forma tradicional.

No es él quien se expresa, sino la señora Stulticia o sea, la Locura; por eso nadie tiene por que enojarse si se siente aludido en el Elogio de manera crítica, pues nadie puede tomar en serio los discursos de una loca. El análisis implacable de las otras obras de Erasmo se transforma aquí en un trabajo maestro de fina ironía y buen humor. ¿Cómo puede el autor permitirse tantas audacias, calar tan hondo y al mismo tiempo divertir tanto a su lector? Tal vez porque detrás de la crítica, el Elogio a la locura encierra toda la vitalidad de una época y la esperanza de una reforma de vida que trató de alcanzar en su momento a todos los miembros de la sociedad, incluyendo a la Iglesia con sus teólogos, clérigos, frailes, obispos, cardenales y papas; a los ricos y poderosos del mundo, los príncipes y los reyes. La Locura censura directamente y sin temor -es su privilegio de loca- la necia creencia en milagros, que constituyen una fuente de provecho para sacerdotes y

predicadores; el culto supersticioso y egoísta de los santos; las indulgencias, las envidias y pequeneces de los religiosos.18/

El Elogio a la locura puede ser un buen vehículo para ayudar a comprender el conflicto que vivió España, y que se reflejó en la Colonia, durante la primera mitad del siglo XVI cuando se planteó aquí la posibilidad de vivir el cristianismo a partir de dos principios distintos: el Evangelio o la teología. Erasmo, hemos visto ya, tomó partido con el cristianismo evangélico que concebía la vida como una locura de amor y se mostró inclemente en sus juicios hacia los filósofos escolásticos que se perdían en sutilezas teológicas, "que no saben nada de nada y pretenden conocerlo todo".19/ Valoró, en cambio, la locura de Jesús que amó y se entendió con los pobres, los ignorantes, los niños y los humildes pescadores. Jesús fue sabio, expresa Erasmo, porque quiso salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación evangélica. Podemos imaginar lo sugerente que pudo haber resultado el texto de Erasmo para los frailes que, en un acto de locura dejaban su mundo y la cordura aparente de una cultura ordenada conforme a la razón, para traer a los habitantes de las tierras nuevas, "la locura del evangelio".

A partir de un juego de ingenio entre ambas locuras, la del sabio y la del ignorante, la del rico y la del pobre, la de la autoridad y de la gente común, Erasmo enseña divirtiéndose y hace más clara la comprensión de muchos de los temas e ideales que, a través del Enchiridion y la Paráclisis, pasaron a las doctrinas que Zumárraga publicó en la Nueva España.

También puede asociarse el pensamiento de Erasmo, por lo que tiene de universal y humanista y no porque su texto se refiera específicamente a estas tierras, con circunstancias de la vida práctica en la Colonia y con críticas a deficiencias y limitaciones que él sitúa en Europa pero que son semejantes a las que terminaron por invalidar en la Nueva España el proyecto educativo indígena del Colegio de Santa Cruz. Señalo algunos ejemplos:

La voluntad del autor por ser leído y comprendido por todos los hombres, incluyendo los que no eran sabios y letrados. En el prefacio de la obra, dirigido y dedicado a su amigo Tomás Moro, Erasmo espera que la obra sea de su agrado pues "debido a la increíble suavidad y dulzura de tu corazón, con todos los hombres tratas, con todos te avienes y con todos te diviertes".20/

Capacidad de autocrítica, reconociendo que los sabios y los teólogos también pueden equivocarse, por lo que la verdad y el bien no son prerogativas exclusivas de la autoridad. Hay algunos oídos que no pueden escuchar sino alabanzas:

Por eso verás algunos religiosos que entienden su misión de manera tan extraña, que antes tolerarán una gravísima blasfemia contra Cristo, que la más leve broma sobre un

pontífice o un príncipe, sobre todo si viven a sus expensas [...].21/

Menciona el temor que experimentan ciertos hombres, mal llamados "instruidos", ante la posibilidad de que el mundo descubra su ignorancia. Estos retóricos:

[...] tienen por cosa preclara introducir en su latín algunos pequeños vocablos griegos, con los que hacen a menudo un mosaico fuera de lugar. Y en el caso de que ignoren estas lenguas, no tienen más que sacar de pergaminos apolillados cuatro o cinco palabrejas que suman al lector en las tinieblas [...] y los que no las comprendan les rindan por lo mismo mayor admiración.22/

Este era el caso de numerosos frailes y clérigos de limitada formación que, llegados a la Nueva España, escondían sus flaquezas tras una endeble capa de latín y griego. Mendieta narra un caso ejemplar al referirse a un maestro aparentemente ignorante y soberbio que enseñaba en Tlaltelolco y que, en su momento, se vió expuesto al ridículo por un alumno indio bien preparado. El relato puede leerse en el cap. 11, pág. 3 de este trabajo.

Erasmus se muestra contrario a la falta de sentido del humor o de lo que comúnmente se entiende por alegría de vivir de que hacen gala ciertos sabios y gente de autoridad hasta que terminan por hacerle la vida difícil a todos:

Llevad un sabio a un convite, y aguará la fiesta con su triste silencio o con molestas cuestioncillas. Llevadlo a un baile y direis que salta como un camello. Llevadlo a un espectáculo, y sólo su rostro bastará para que el público no consiga divertirse[...]23/

Muñoz Camargo relata un caso parecido en la Nueva España. Se refiere a los indígenas que vieron la poca disposición de los franciscanos hacia las alegrías de la vida y que compartieron, aunque expresándolo en distintos términos, la misma falta de voluntad hacia ellos que muestra la Locura hacia las gentes de autoridad en el relato erasmiano.24/

Erasmus simpatiza poco con los religiosos y monjes. La Locura afirma que nadie los tolera, al extremo de que, si les encuentran casualmente, crean que es señal de mal agüero. Sin embargo, ellos se sienten sumamente satisfechos de si mismos y:

[...] estiman como signo de la más alta piedad estar tan ayunos de toda clase de estudios que ni siquiera sepan leer. Además, cuando cantan los salmos, pronunciados,

pero no entendidos, y atruenan el templo con sus voces de jumentos, creen verdaderamente que proporcionan un gran deleite a los oídos de las personas celestiales.25/

Continúa diciendo que los religiosos "piden a voz en grito el pan de puerta en puerta, sin dejar hostería, carruaje o navío que no asalten", perjudicando así, al hacerles la competencia, a los demás mendigos. Son hombres sucios, ignorantes, groseros e impúdicos. Algunas veces les horroriza el contacto con el dinero, "pero no el del vino ni el de las mujeres".26/

La Iglesia novohispánica negó la ordenación sacerdotal a los estudiantes indígenas de Tlatelolco acusándolos de ser aficionados a la bebida y a las mujeres. Al mismo tiempo, hubo indios nobles como don Carlos de Texcoco que pusieron el dedo en la llaga recriminando a los frailes españoles por caer en esas mismas faltas.27/

La preocupación de estos malos frailes no es parecerse a Jesucristo, sino diferenciarse entre sí: los hay Cordeleros (franciscanos) que a su vez son Recoletos, Menores, Mínimos y Bulistas, otros prefieren llamarse Benedictinos, Bernardinos, Agustinos, etc, como si no fuera suficiente llamarse cristianos.28/

Los antecedentes de las pugnas y rivalidades entre el clero sucular y el regular o entre monjes relajados y de estricta observancia que tuvieron lugar en la Nueva España, tenían sus razones en el conflictivo y heterogéneo mundo que describe Erasmo. Si dentro del clero español había tantas carencias y si éstas eran las gentes que pasaban a América, resultaba casi imposible encontrar a los religiosos idóneos en número suficiente para llevar a cabo la evangelización apropiada de los indios.

Erasmo menciona con sarcasmo a un fraile que durante más de once lustros hizo vida de esponja, sin moverse del mismo lugar, y a otro que en sesenta años no tocó ninguna moneda, "a no ser con los dedos doblemente enguantados"; y a otro que ayunaba siempre, comiendo una sola vez al día en que se "llenaba el estómago hasta rebozar". ¿Dónde, pregunta la Locura, están las obras de fe y de caridad?29/

Sin embargo y a pesar de tantos abusos cometidos, nadie se atreve a molestar a los monjes, sobre todo a los mendicantes porque, por su oficio de confesores, detentan los secretos de todos.

No es lícito descubrirlos [los secretos], a no ser cuando, después de haber bebido, quieren deleitarse con agradables anécdotas, y aun así dicen las cosas para que se entiendan por conjeturas, callando siempre los nombres. Pero si alguien irritara a estos zánganos, entonces se vengarían en sus sermones, designando al enemigo mediante alusiones indirectas.30/



Sabemos que en la Nueva España, y sobre todo a partir del siglo XVII -en que había disminuido el número de indios y aumentado el de los confesores- la práctica de la confesión se volvió desagradable para los indios que se confesaban de mala gana y que, dicho por los mismos sacerdotes, callaban sus faltas por temor.

## ERASMO Y LA GULA.

En el Elogio a la locura, Erasmo toma alternativamente dos posiciones encontradas respecto a la gula: cuando él habla a título personal, la razón se impone y triunfa la templanza, pero cuando la Locura toma la palabra, gana la pasión y se manifiesta en plenitud la alegría desbordante e incontrolada que acompaña al exceso.

En el primer caso Erasmo se muestra abierto partidario del triunfo del espíritu, igual que lo hizo su contemporáneo fray Francisco de Osuna en el Tercer abecedario espiritual<sup>31/</sup> y enaltece el valor de la mortificación como medio para alcanzar la virtud. Visto desde esta óptica -la de la razón- el apetito carnal y la necesidad de alimentarse son pasiones que dependen estrechamente "de la grosería del cuerpo", igual que el sueño, la ira, la soberbia y la envidia. La gente devota les ha declarado guerra sin cuartel, a diferencia de la gente vulgar que considera "que sin ellas no es posible la vida".<sup>32/</sup> En todos los actos de la vida hay un aspecto visible o tangible y otro invisible o intangible. El ayuno, por ejemplo,

[...] no consiste tanto en abstenerse de comer carne y de cenar -que es lo que el vulgo considera lo esencial del ayuno-, como en desprenderse todo lo posible de las pasiones, para que la ira y la soberbia no se muestren con su ordinario desenfreno, y para que el espíritu, más aliviado de su carga corporal, llegue a gustar y poseer los bienes celestiales.<sup>33/</sup>

La influencia de los monjes del desierto y de los Padres de la Iglesia es innegable en estos comentarios del Elogio,<sup>34/</sup> pero hay pasajes de la misma obra en que la Locura toma la palabra y expone su parecer mismo que, como era de esperarse, es opuesto al de los monjes penitentes. El marco de referencia que escoge la Locura en esta ocasión no es cristiano ni evangélico. Usa como punto de partida el discurso greco latino porque Erasmo, el humanista del Renacimiento, no resiste los atractivos del pensamiento clásico. Si para los estoicos la sabiduría consiste en el dominio de la razón, Baco representa el triunfo de la embriaguez, o sea el abandono y la locura que es inseparable de la pérdida del juicio. Como resultado de este planteamiento, la Locura hace un magnífico panegírico de la embriaguez:

¿Por qué Baco es siempre el efebo de hermosos cabellos? Sencillamente porque vive, ebrio e inconsciente, entre festines, danzas, cánticos y juegos y no tiene con Palas el menor trato. Por lo contrario, se aleja de ella, y tiende tan poco a pasar por sabio, que quiere que se le honre únicamente con burlas y chanzas.35/

La locura consiste en dejarse llevar por las pasiones; para que la vida del hombre no fuera triste y amarga, Jupiter, el padre de los dioses, relegó la razón "a un pequeño ángulo de la cabeza del hombre y abandonó el resto del cuerpo a todas las pasiones".36/ Colocó a la concupiscencia en el bajo vientre y enfrentó este tirano a la razón. A partir de entonces, la razón y las pasiones luchan furiosamente. Orgullosa de su poder, la Locura explica que, por lo general, la razón suele ceder y rendirse ante ella. Como la vida del hombre no es fácil ni placentera, la Locura puso a su lado a la mujer, "animal loco e inepto si los hay, pero gentil y suave al mismo tiempo que en la vida doméstica atenúa y endulza con su locura la melancolía y aspereza de la índole varonil".37/

La mujer no puede ser virtuosa y el vicio se agrava cuando pretende revestirse de virtud "yendo contra la naturaleza". Para dejar claro este punto, la Locura explica que, con la mujer, sucede lo mismo que con la mona, "aunque la mona se vista de seda, mona se queda"; esto significa que la mujer es siempre mujer, esto es, loca, aunque se ponga una máscara de virtud.38/

Baco es también el símbolo de la alegría y de la risa que acompañan a los banquetes; "Y qué diré de lo que hacen los dioses, ya bien bebidos, después de los festines?", pregunta la Locura con una buena dosis de picardía.39/ al considerar que no puede haber fiesta sin la presencia de las mujeres y del vino. Termina este párrafo explicando que no todos los hombres se rinden ante la mujer; hay algunos, sobre todo entre los viejos, que son "mucho más bebedores que mujeriegos [y] que encuentran el supremo deleite en las bebidas".40/

La Locura sigue divagando y pasa a describir la exuberancia fantasiosa de la buena mesa en que se exhiben confituras, manjares y golosinas; comer y beber es mucho más que alimentarse, es darle contento al cuerpo, deleitar no sólo el gusto, sino la nariz, los ojos y los oídos. Todos los sentidos se involucran en un conjunto de risas, burlas y donaires:

De esta clase de postres soy yo única repostera. Todas las ceremonias de los banquetes, el sorteo para designar al rey del festín, el juego de los dados, los brindis recíprocos, las rondas de vino, [...] danzar y hacer tonterías, no fue inventado por los siete sabios de Grecia, sino por mí, para la salud del género humano.41/

Locura y razón alternan en la obra; ¿cuál de las dos protagonistas del relato es el verdadero Erasmo? Cuestión difícil de responder. Erasmo utiliza a la Locura para señalar los vicios y fallas de la sociedad de su tiempo. Ella se encarga de fustigar a clérigos y religiosos por no ser capaces de predicar el verdadero cristianismo con el ejemplo de su vida. En este caso la Locura es para Erasmo la protagonista de la verdad.

Respecto a las bebidas embriagantes, su posición es también ambigua o, al menos, poco ortodoxa. La Locura, como hemos visto, es la verdad disfrazada y aprueba el gozo sensual y el desorden que acompañan a la bebida. Erasmo parece aceptar la alegría como elemento fundamental de la existencia y afirma que una vida triste no merece llamarse vida. Difícilmente se expresaría así de la ocasión festiva en que se bebe vino, si no hubiera sido él mismo una persona amante de los gozos de la vida, lo cual no implica abusar de ella. Ni la lectura del *Enchiridion* ni de la *Paráclisis* contradicen esta afirmación como podrá verse más adelante.

Hablaremos ahora de otro autor español también brillante y polémico que llegó a las tierras nuevas, igual que Erasmo, en el equipaje y con los libros de Zumárraga.

#### EL DOCTOR CONSTANTINO PONCE DE LA FUENTE.

El doctor Ponce de la Fuente, de origen judío, fue sin duda la personalidad más vigorosa que dieron los conversos a la Iglesia de España en la época del Emperador.<sup>42/</sup> Fue durante 22 años, a partir de 1533, predicador de la catedral de Sevilla y sólo salió de esa ciudad algunas temporadas que pasó en el extranjero. Desde Sevilla conoció el pensamiento de Erasmo y recibió también la influencia del espíritu moderno del Cardenal Cisneros.

Sevilla era en aquel entonces la puerta del Nuevo Mundo; literalmente el lugar por donde entraban a España los aires de un mundo nuevo o, puesto en otra forma, la ciudad de donde salían hacia América la cultura occidental y la religión cristiana. No hay que olvidar que fue también el centro de una poderosa difusión del ideal evangélico elaborado principalmente a partir de dos fuentes: el libro y el sermón. Constantino se distinguió en ambos campos. Su elocuencia en el púlpito le dio tanta fama que varios prelados quisieron, sin éxito, atraerlo a sus diócesis. Carlos V lo hizo capellán y predicador suyo y con él viajó varios años por Alemania y los Países Bajos. Vuelto a Sevilla, explicó en diversos sermones, lecciones y comentarios los *Proverbios*, el *Eclesiastés*, el *Cantar de los Cantares* y la primera mitad del libro de Job.

A más tardar en 1543 -no sabemos si hubo una edición anterior- publicó su obra más importante, ambiciosa y completa, la Suma de doctrina cristiana. En que se contiene todo lo principal y necesario que el hombre christiano debe saber y obrar.<sup>43/</sup> La obra tuvo tal éxito que en el año 1551 iba ya en la 5a edición. Sería justo, dice Bataillon, añadir a estas impresiones una más, hecha en México en 1545-1546 si no se tratara de un plagio sin nombre de autor que constituye el homenaje más significativo al libro de Constantino.<sup>44/</sup>

Igual que el Enquiridion de Erasmo, la Suma de Constantino presenta el cristianismo como un todo unificado; verdad espiritual y acción se sostienen mutuamente aunque Constantino es más minucioso y cercano a la vida real de lo que fue Erasmo.<sup>45/</sup> Esta obra en la que no se pronuncia ni una vez el nombre de Erasmo, constituye, a juicio de Bataillon, una de las expresiones más importantes del ideal cristiano erasmiano en España.<sup>46/</sup>

El mismo Menéndez Pelayo, crítico decidido de todos aquellos moralistas que él llamó "los heterodoxos españoles" entre cuyos miembros más conspicuos incluyó a Constantino, no pudo dejar de reconocer la elegancia y sencillez de la Suma. Afirma que es "el mejor escrito de los Catecismos castellanos". Sin embargo, añade a continuación que no es el más puro. A su juicio, el libro es mucho más peligroso por lo que calla que por lo que dice. "Cuando habla de la Cabeza parece referirse siempre a Cristo. No alude una sola vez al primado del pontífice, ni lo nombra, ni se acuerda del purgatorio ni mienta las indulgencias".<sup>47/</sup> La Virgen se menciona sólo lo indispensable y no recomienda la invocación a los santos.

La Suma de Constantino sirvió con modificaciones mínimas, como veremos en su momento, para formar la Doctrina cristiana que imprimió Zumárraga en 1546 y que vino a complementar ideológicamente a la Doctrina erasmiana impresa en 1543-44. Dice Bataillon que los franciscanos observantes, incluyendo a Zumárraga, han de haber pensado que este catecismo reducido a lo esencial que hacía a un lado los milagros y quitaba importancia a la representación e imagen de los santos con el propósito de evitar confusiones entre la fe y el paganismo, podía constituir un excelente catecismo para los indios.<sup>48/</sup> Gruzinski a su vez señala que en su deseo de ir a lo esencial y de evitar ese desconcierto, una ala de la Iglesia franciscana privaba al cristianismo de los medios de materializar o de visualizar conceptos que eran ajenos y lejanos a las culturas indígenas. Dicho en otra forma, las imágenes, relatos de milagros, devoción más abierta a la virgen y a los santos habrían facilitado a los indios la comprensión de las categorías y clasificaciones propias de la cultura occidental que eran desconocidas para los indios.<sup>49/</sup>

En 1546, año de la publicación mexicana de la Doctrina cristiana mas cierta y verdadera, Constantino todavía gozaba de su buen nombre en Sevilla; su libro había sido aprobado por la Inquisición y por el Consejo de Indias, tenía privilegio real y

se estaba reimprimiendo con éxito. Su suerte cambió durante los años 50' cuando, por predicar contra la recién fundada Compañía de Jesús, comenzó a sospecharse sobre su posible heterodoxia. Fue a dar a las cárceles de la Inquisición donde pasó dos años encerrado y falleció en 1560 en circunstancias lamentables; no se aclaró si por haberse suicidado o como resultado de los malos tratos recibidos. Las causas de su posible suicidio tendrían una triste y brutal relación con la manera de beber; se dijo que había introducido en su garganta los pedazos del vaso en que le servían el vino.<sup>50</sup> Ni aun muerto alcanzó la paz. El Santo Oficio quemó su estatua y sus huesos en un auto celebrado dos meses después.

A la presencia real, aunque silenciosa, de Erasmo y Constantino se debe que conceptos esenciales de la "Filosofía de Cristo" hayan sido aprovechados durante unas pocas décadas para la evangelización de los naturales en la Nueva España. Sin embargo, ésta no fue la única opción de aprendizaje indígena porque desde la llegada de los frailes a la Nueva España se manifestó también otra corriente que deseaba y pugnaba por un modelo de cristianización diferente. Veremos ahora en qué consistieron ambos modelos y qué ventajas o problemas se encontraron para su posible implementación.

- 1/ Ricard, 1986, p. 191.
- 2/ Véase la introducción de Kelley: 1977, Los sermones del doctor Constantino Ponce de la Fuente.
- 3/ Alcalá se fundó entre 1502 y 1508 y sus primeras Constituciones se promulgaron el 22 de enero de 1510. Véase: Bataillon, 1982, p. 11-13.
- 4/ Almoína, 1951, p. xli.
- 5/ Ibid.
- 6/ Enchiridion, p. 325.
- 7/ Cit. por Bataillon, 1982, p. 203.
- 8/ Doctrina breue, Conclusión.
- 9/ Doctrina breue, fol.a iij.
- 10/ Su éxito fue inmediato: fue traducido al inglés (1518), checo (1519), alemán (1520), holandés (1523), francés (hacia 1525) e italiano (1531). Bataillon, 1982, p. 190.
- 11/ Esta edición fue tan bien recibida y se agotó tan pronto, que para el verano fue preciso hacer un segunda tirada. Ibid., p. 192 y 193.
- 12/ Carta de Erasmo Schets a Erasmo. Amberes, 30 de enero de 1525. En: Erasmo, 1932, p. 16.
- 13/ Carta de Juan Vergara a Juan Luis Vives. Valladolid, 6 de septiembre 1522. En: Erasmo, 1964.
- 14/ Enchiridion, p. 136-137.
- 15/ Bataillon, 1982, p. 197.
- 16/ Enchiridión, cit. por Bataillon, 1982, p. 197.
- 17/ Enchiridion, p. 409-413.
- 18/ Erasmo, Elogio, 1981, pról. de Teresa Suero, p. 63-64.
- 19/ Ibid., p. 203.
- 20/ Ibid., prol., p. 88.
- 21/ Ibid., pról., p. 92-93.
- 22/ Ibid., p. 101.
- 23/ Ibid., p. 136.

- 24/ Véase el cap. 3 de este trabajo, "Los españoles no bebedores vistos por los indios.
- 25/ Ibid., p. 215.
- 26/ Ibid., p. 216
- 27/ Véase el cap. 15 de este trabajo: "El caso de don Carlos de Texcoco".
- 28/ Cordeleros: eran los franciscanos fundados en 1223, llamados así por el cordón o cuerda que ceñían en la cintura. Los Bulistas se apoyaban en una bula de Eugenio IV. Ibid., p. 217.
- 29/ Erasmo, Elogio, p. 217-218.
- 30/ Ibid., p. 219.
- 31/ Véase el cap. 13 de este trabajo, "La templanza como superación de la sensualidad".
- 32/ Erasmo, Elogio, p. 264.
- 33/ Ibid., p. 264.
- 34/ Véase el cap. 2 de este trabajo: "Los padres de la Iglesia; la renuncia al mundo y sus placeres".
- 35/ Erasmo, Elogio, p. 116.
- 36/ Ibid., p. 120.
- 37/ Ibid., p. 121
- 38/ Ibid., p. 122.
- 39/ Ibid., p. 120.
- 40/ Ibid., p. 123.
- 41/ Ibid., p. 124.
- 42/ Bataillon, 1982, p. 522.
- 43/ Menéndez Pelayo, 1987, II p. 62.
- 44/ Bataillon, 1982, p. 540.
- 45/ Ibid., p. 536. La descripción de la Suma se hará en el cap. 11 de este trabajo.
- 46/ Bataillon, 1982, p. 539.

- 47/ Menéndez Pelayo, 1987, II 63. Cf. G. Icazbalceta, 1889, p. 299 y Bataillon, 1982, p. 826.
- 48/ Bataillon, 1982, p. 540.
- 49/ Gruzinski, 1988, p. 244-245.
- 50/ Menéndez Pelayo, 1987, II 72.



## 5. PULQUE Y VINO; DOS NUEVAS BEBIDAS EMBRIAGANTES.

La conquista fue en primer lugar el encuentro de dos culturas; pero también implicó, en una proporción más modesta, el contacto -o tal vez el choque- entre dos bebidas embriagantes diferentes. En este apartado se intenta ver ese encuentro a través de algunos textos no doctrinales para poder esbozar el valor que una y otra cultura dieron a la bebida embriagante que les era novedosa.

Entre 1524, año en que tuvieron lugar los Coloquios, y 1548 cuando murió Zumárraga, el uso ceremonial del octli fue desvaneciéndose en la memoria de los hombres indígenas que se iban haciendo viejos.

Durante esta época, los evangelizadores no hicieron en los textos doctrinales una distinción formal entre el vino de uva y el pulque; ambas bebidas embriagantes recibieron el nombre genérico de "vino".

Fueron los años en que el pulque, como bebida de consumo popular cada vez más generalizada, estuvo presente en la vida diaria de los indios, pero ausente en los textos normativos que la Iglesia seleccionó, elaboró y editó en México para transmitir a los indígenas. En este tiempo Zumárraga imprimió sus doctrinas: fue el periodo del "silencio pulquero" porque, ni con el nombre de octli ni con el de pulque, tuvo la bebida cabida en los Coloquios de los doce franciscanos (1524) o en las doctrinas que el obispo Zumárraga dispuso para su publicación entre 1543-1544 y 1548.

Sabemos por otra parte, a través de informes, crónicas y abundante correspondencia contemporánea de diversa índole, que los religiosos que evangelizaron a los naturales durante ese periodo y también la Corona, estaban conscientes del daño que la bebida desordenada y creciente causaba entre los naturales. Por eso se intenta ahora, a partir de otros textos que no tenían intención normativa, encontrar el significado de ese silencio.

### LOS RELIGIOSOS Y EL VINO.

La conquista espiritual que iniciaron los franciscanos poco tiempo después de la caída de Tenochtitlan no fue empresa fácil. Dejando aparte otro tipo de consideraciones, la necesidad de satisfacer, aunque fuera en forma precaria, su hambre y su sed ha de haber representado para los religiosos recién llegados un interminable y penoso esfuerzo. Es posible que su primer contacto con los naturales haya estado encaminado a resolver estas carencias.

Entre el reto para solucionar sus necesidades elementales y el que implicaba evangelizar a los naturales, transcurría el tiempo de los frailes en las tierras nuevas. Fray Juan de

Zumárraga mostraba su preocupación por la situación de penuria en que vivían los religiosos, trabajando mucho y comiendo poco y mal:

Así se nos murió Fray Martín de Valencia, de pura penitencia, y Fray García de Cisneros, provincial el año pasado; y Fray Antonio de Ciudad Rodrigo, que es ahora provincial de un año acá, está en eso; y este domingo que yo lo llevé a predicar, que de pura flaqueza se cae de su estado, ni puede comer. Y crea vuestra merced, que solas las confesiones de los indios y aprender su lengua, con andar a pie y comer tortillas y agua, desmayan en el espíritu y cuerpos; y así los de acá se nos mueren y los de allá no vienen, yo y todos desmayamos.1/

Viniendo de la vieja cultura mediterránea, sería interesante saber que actitud personal tomaron los religiosos recién desembarcados en lo que atañe a su tradicional bebida embriagante. Vimos que el uso moderado del vino no podía estarles prohibido; era parte de la vida diaria europea y, sobre todo, el ingrediente indispensable para efectuar la transustanciación durante el sacrificio de la misa. También era un sustituto del agua que con frecuencia estaba contaminada y causaba trastornos y enfermedades. Pero en la práctica, el vino de Castilla ha de haber sido caro, malo y escaso en las nuevas colonias puesto que llegaba "mareado" de España después de un largo y aventurado viaje. Era una bebida apreciada aunque difícil de obtener; Motolinia se lamentaba de que, en ocasiones, "[...] el vino para decir las misas, muchas veces se hallaba con trabajo, que era imposible guardar las ceremonias con todos [...]"2/

En 1538 fray Juan de Zumárraga era ya un hombre mayor, pero el vino seguía siendo su bebida predilecta. En una carta escrita a Suero del Aguila se lamentaba del poco tiempo que podía dedicar a la lectura:

no tengo tiempo de día para leer, y la noche es el mi consuelo: dexo las cenas y aun el vino para poder gozar de las cosas grandes que vienen quando ya se va acabando la vida; ya tengo cerca de setenta años [...]. 3/

Los españoles preferían el vino de uva y no eran partidarios del pulque; para ellos esta bebida era un gusto adquirido y el olor del aguamiel fermentado les resultaba repulsivo las primeras veces que lo bebían, pero estaban dispuestos a beberlo si no encontraban a la mano el añorado vino español. Parece que a Motolinia no le disgustó su sabor; explicaba que del metl o maguay salía un licor que "es como aguamiel: cocido y hervido al fuego hacese un vino dulcete, limpio, lo cual beben los españoles y dicen que es muy bueno y de mucha sustancia y saludable".4/

El vino español producía en los religiosos reacciones ambivalentes; era buscado y temido, deseado y rechazado a la vez. Mariano Cuevas dice que los frailes no lo bebían, no sólo por razones económicas, sino por ser causa y origen de múltiples faltas contra la castidad a la que estaban especialmente obligados los religiosos:

El vino, siempre los padres antiguos de esta provincia tuvieron por vicio beberlo así por venir de España y valer caro, como también porque en esta tierra es fuego y enciende el cuerpo desmesuradamente.5/

Por las mismas razones, los guardianes de los monasterios procuraban que sólo hubiese una pequeña botija de vino para las misas; cuando el obispo Zumárraga envió al padre Ciudad Rodrigo y a los frailes de su convento una botija de vino como regalo para celebrar la Pascua, éste no quiso recibirla y mandó decir que si tanto amaba a sus frailes, no permitiera que se relajaran en malas costumbres.6/

Si los españoles no olvidaban el vino cuando venían a América, los indios tampoco estuvieron dispuestos a dejar su querido vino de la tierra, el viejo octli que ahora, después de la caída de Tenochtitlan, se conocía cada día más con el nombre de pulque.

Hay numerosa documentación, tanto de funcionarios civiles como del clero, que nos sugiere lo aficionados que eran los indios a la bebida. Como ejemplo puede citarse el siguiente párrafo escrito por Motolinia hacia 1536. Narra el fraile que los que gobernaban los pueblos de Yacapichtlan y Uaxtepec:

[...] eran indios quitados de vicios y que no bebían vino; que era esto como cosa de maravilla, así a los españoles como a los naturales, ver algún indio que no bebiese vino, porque en todos los hombres y mujeres adultos era cosa general enbeodarse; y como este vicio era fomes y raíz de otros muchos pecados, el que de él se apartaba vivía más virtuosamente.7/

Taylor, por su parte escribe que, en sus informes, los españoles achacaban a la bebida embriagante prácticamente todos los pecados y problemas sociales entre los indios, "incluso la idolatría, la rebelión la pobreza, la enfermedad, los crímenes con violencia, la infidelidad y el incesto".8/

Los indígenas siguieron bebiendo, pero en un marco que distaba de lasuntuosas y complejas ceremonias religiosas de su gentilidad. En efecto, los patrones que regulaban el consumo de bebidas embriagantes se modificaron en forma importante durante los primeros cincuenta años de vida colonial. Taylor señala tres

factores relevantes: Primero, la inclusión de un mayor número de nuevos macehuales en el grupo de los bebedores. Segundo, el ajuste de la embriaguez ritual de los campesinos a los numerosos días de fiesta del calendario católico. Tercero, la comercialización del pulque.9/

#### LA INFLUENCIA DEL MEDIO EN LA FORMA DE BEBER.

Respecto al primer punto; la manera de beber dependía no sólo de los hábitos personales del individuo, sino del lugar que ocupaba en la sociedad.

La antigua clase dirigente formada por los indios nobles y los principales que se había responsabilizado por el equilibrio social de los grupos mexicas, perdió en los años inmediatos posteriores a la conquista buena parte de sus privilegios tradicionales y vio disminuida su autoridad para seguir imponiendo con eficacia la norma de sobriedad entre la población. En 1524, sólo tres años después de la caída de Tenochtitlan, los sabios que dialogaron con los frailes tenían ya conciencia plena de que aquello había terminado, porque se habían ido, "[...] los que nos guían, dicen el camino, los que ordenan como cae el año, como siguen su camino la cuenta de los destinos y los días [...]".10/

Al empobrecerse la "gente de linaje" y dejar de tener acceso a la esmerada educación y rígida disciplina impuesta por sus antiguos maestros, las diferencias con los macehuales -plebeyos o gente del pueblo- fueron atenuándose no porque éstos estuvieran mejor, sino porque aquellos estaban peor.

Como su comportamiento había dejado de ser observado y juzgado con dureza por la sociedad y ya no eran castigados con eficacia, los indios nobles comenzaron a beber como lo hacían los macehuales, sin disciplina y en ocasiones múltiples. Estos, a su vez, ya no respetaban ni temían a sus antiguos señores y se dieron cuenta de que, en lo que toca a la cantidad y lugar para beber, podían hacer cada día con mayor facilidad lo que les venía en gana.

En el proceso criminal seguido contra don Carlos de Texcoco, vemos al propio cacique recriminando a los españoles por haber restado a los pipiltin o gente de linaje la autoridad necesaria frente al pueblo:

En su tiempo no se asentaban los maceguals [la gente del pueblo] en petates ni en equipales [en esteras y en sitios reservados a la gente de linaje]. Ahora cada uno hace y dice lo que quiere.11/

También había diferencias de comportamiento entre los campesinos menos expuestos al choque cultural que se dio en los centros urbanos, especialmente la ciudad de México o Puebla, y los indios que vivían en estas poblaciones y cerca de los españoles. Según parece, tomaban las malas mañanas de los recién llegados al tiempo que se debilitaban sus propios valores.

#### LOS INDIOS PIERDEN EL SENTIDO TRADICIONAL DE LA FIESTA.

El segundo punto es muy sugerente. Se refiere a los ajustes de la embriaguez ritual indígena cuando les fueron prohibidas sus antiguas celebraciones. Taylor coincide con los testimonios de los religiosos, quienes se quejaban de que la embriaguez era un fenómeno cada día más extendido y destructivo entre los indios y de que, al beber, sobre todo en estas fechas todavía cercanas a su gentilidad, regresaban a sus actitudes idólatras prehispánicas. Lo mismo señala Gruzinski al afirmar que la Iglesia denunciaba la embriaguez en todas sus manifestaciones y reprobaba de igual manera las formas rituales y sagradas de beber que favorecían el éxtasis y la posesión.<sup>12/</sup>

La Iglesia y los indios no asignaban al concepto de realidad las mismas fronteras. Para la Iglesia, la "razón" era sinónimo de lo "real" y para los indígenas, "razón" no era sino una de las instancias de la realidad. La Iglesia, por lo tanto, excluía los sueños, las alucinaciones y la embriaguez a las que las culturas indígenas concedían una significación decisiva porque permitían establecer contacto con otras fuerzas, mismas que los frailes calificaban de demoniacas.<sup>13/</sup> Veremos más adelante cómo ciertos círculos de religiosos franciscanos "devotos" asociados a los movimientos místicos de reforma no coinciden plenamente con esta presentación de la embriaguez hecha oficialmente por la Iglesia.

Como los indios estaban acostumbrados a tener festividades periódicas en que el trabajo y los ritos se encontraban profundamente entrelazados<sup>14/</sup> y se les habían quitado aquellas que podían traerles reminiscencias de su vieja religión (que eran prácticamente todas), para continuar celebrando, sobre todo en ocasión del inicio de un nuevo ciclo agrícola, tenían que hacerlo en forma discreta, a espaldas de los misioneros, con menos participantes y generalmente en las noches.<sup>15/</sup> Intentaban validar, aunque fuera a escondidas y exponiéndose a ser castigados, una representación del mundo en que el *octli* tenía uso ceremonial y se asociaba a su numeroso panteón. En estos casos la pérdida del juicio en ceremonias y circunstancias aprobadas por la misma comunidad tenía valor religioso y reintegraba al bebedor a su mundo múltiple, sagrado y, por lo tanto, "verdadero".

Sin embargo, y a pesar de sus esfuerzos en contrario, el sentido original de las fiestas indígenas fue perdiéndose en los efectos de una creciente confusión, resultado de la falta de liderazgo y de la derrota pasada. Conservaron ciertos ritos asociados a la bebida embriagante; siguieron ejecutando algunos

actos visibles y externos, pero fueron confundiendo las múltiples motivaciones trascendentes que habían dado sentido profundo a esas actitudes. En otras palabras, no encontraron la manera de mantener el proceso de comunicación o de continuidad que tradicionalmente se había establecido entre los viejos dioses y el hombre pues el mediador natural, el sacerdote náhua que los había guiado, ya no estaba entre ellos.

Junto con una creciente ignorancia de la población, la religión de los antiguos mexicanos fue evolucionando en magia y superstición. Motolinia explicaba al respecto que:

Las fiestas que los yndios hazian [...] con sus cerimonias y solenidades, desde el principio que los españoles anduvieron de guerra, todo cesó, porque los yndios tuvieron tanto que entender en sus duelos, que no se acordavan de sus dioses, ni avn de sí mesmos, porque tuvieron tantos trabajos, que por acudir a rremediallos cesó todo lo principal.16/

Los españoles promovieron nuevas maneras de festividades relacionadas con el calendario y el santoral cristiano con la esperanza de que, acostumbrándose a éstas, sería más fácil que olvidaran aquellas. Pero un proceso de aculturación profundo y definitivo no era fácil de lograr y las nuevas festividades cristianas eran percibidas por los naturales en forma ambigua. Se trataba de fiestas asociadas a la religión, igual que lo habían sido las suyas, pero esta religión no toleraba excesos ni aun en ocasiones de excepción y exigía a los participantes mesura en sus acciones, equilibrio en la comida y bebida y el dominio continuo de la razón. Durante éstas, los religiosos obligaban a los indios a abstenerse de beber pulque porque, comenzando a beber, no hallaban la forma de detenerlos. Aquí estaba la clave del problema pues, para los españoles, el sentido de la moderación estaba en la cantidad (en la medida que permite conservar el juicio) y para los indígenas, en el lugar apropiado y en las circunstancias del bebedor. Para éstos, las fiestas eran siempre el lugar apropiado y celebrar sin beber era poco menos que no celebrar. Para aquellos, beber hasta embriagarse era renunciar a la parte más noble del ser humano: la lumbre de la razón. Dicho con otras palabras, los naturales estaba siendo obligados a aceptar, sin un entendimiento previo, formas de vida ajenas a su tradición. Al no entender por qué iba a ser sustituido lo que se les pedía que abandonaran -en este caso el uso de la bebida embriagante conforme a sus tradiciones- se negaban, casi por principio, a aceptarlo.

Cuando los españoles tachaban a los indios de obstinación y entendimiento limitado, no se daban cuenta (ni tenían por que hacerlo en el siglo XVI) de que, a juicio de los indios, lo que se les ofrecían no compensaba lo que dejaban. Por eso es sugerente ver, a través del Colegio de Santa Cruz y de las doctrinas "humanistas", el esfuerzo doctrinal real que hicieron los franciscanos durante unos cuantos años para que los indios

comprendieran el "por qué" de una renuncia a sus viejas costumbres relacionadas con la bebida para tomar eventualmente después un compromiso de sobriedad (moderación).

Como sabían que emborracharse estaba prohibido, embriagarse en las fiestas equivalía, además del gusto de beber, a cometer un pequeño acto de rebeldía y de protesta contra las nuevas autoridades que se les imponían. Irónicamente, esta misma censura pudo haber resultado en un aliciente para festejar y emborracharse cuando los indios encontraban la ocasión; además, cuando ésta no se presentaba, parece que los bebedores la buscaban. En la Segunda Junta Eclesiástica que tuvo lugar en 1539, los participantes ordenaron que en las celebraciones que tenían los indios, "[...] fiestas de su advocación [...], no beban en ellas vino de Castilla ni de la tierra".17/

En la ebriedad colectiva resultante, o al menos bastante generalizada, todos los bebedores cometían la misma falta y en esta forma cada individuo se hacía solidario y corresponsable de la acción prohibida. En 1531, Vasco de Quiroga informaba al Consejo de Indias que los indios que son tantos "como las estrellas en el cielo y átomos en el mar" se emborrachaban y hacían lo que querían y no era posible "estorbarles borracheras e idolatrias ni otros malos ritos y costumbres que tienen".18/

Como una mera consideración que no se pretende probar ahora, podemos suponer que al embriagarse juntos y en circunstancias especiales, los involucrados contribuían a reforzar sus sentimientos internos de identidad étnica y cultural y aumentaban su cohesión social en contra de quienes pretendían modificar sus hábitos. Esta actitud era contraria a un eventual mestizaje cultural. Si así fuera, estaríamos ante el inicio de una solapada actitud de rebeldía contra la autoridad que distaba mucho de poder compararse con la aceptación de la norma entre los antiguos mexicanos cuando había existido un concenso social en contra de los bebedores desordenados.

Como el pulque tiene un bajo contenido alcohólico, alrededor de un cuatro por ciento de su volumen en comparación con el diez o doce por ciento que contiene el vino de uva, los bebedores tardaban bastante en "perder el sentido" y por eso aumentaban los efectos embriagantes de la bebida añadiéndole unas raíces. En el siguiente texto, Motolinía no sólo deja testimonio de los recuerdos que tenían los indios de su "gentilidad" -de las que él no fue testigo, a semejanza de lo que sucedió con Sahagún cuando escuchaba los relatos de sus viejos informantes- sino que los complementa con observaciones personales. Ambas experiencias, la indirecta referente al mundo náhuatl y la que pudo haber sido de primera mano por suceder después de la conquista, parecen mezclarse en el curso de la narración. Explica Motolinía que "[...] era esta tierra un traslado del ynfierno: ver los moradores della de noche dar voces, vnos llamando a el demonio, otros borrachos [...]"19/ El fraile pone aquí especial énfasis en la norma cristiana que identifica la embriaguez con la pérdida de la dignidad humana:

Las beoderas que hazian mui hordinarias; es yncreyble el vino que en ellas gastavan, y lo que cada vno en el cuerpo metia. Antes que a su vino lo cuezan con vnas rrayzes que le echan, es claro y dulce como aguamiel. Despues de cozido házese algo espero y tiene mal olor, y los que con él se enbeodan, mucho peor. Comúnmente comenzavan a beber despues de bisperas, y dábanse tanta priesa a beber, de diez en diez, o quinze en quinze, y los encanciadores que no cesavan, y la comida que no era mucha, a prima noche ya yvan perdiendo el sentido, ya cayendo, ya asentando, cantando y dando bozes llamavan a el demonio. Era cosa de gran lástima ver los onbres criados a la ymagen de Dios bueltos peores que brutos animales; y lo que peor era, que no quedavan e aquel solo pecado, mas cometian otros muchos, y se herian y descalabravan vnos a otros, y acontecia matarse avnque fuesen mui amigos y propincos parientes.20/

Perder la compostura, la mesura y el equilibrio; en eso consistia propiamente el pecado de la embriaguez. Era una falta moral y la aplicacion de las sanciones pertinentes era del dominio de las autoridades religiosas. Pero las consecuencias de la pérdida de juicio que enumera Motolinia y los daños físicos o materiales causados a su alrededor alteraban el orden social; por eso, a instancias de la Iglesia, la Corona se vió pronto en la necesidad de legislar sobre el particular.

#### PRIMERA LEGISLACION SOBRE EL PULQUE Y SU COMERCIALIZACION.

El tercer punto mencionado, o sea la comercialización del pulque, tiene relación con la temprana legislación sobre esta materia.

La primera legislación relativa al pulque que se conoce data de 1529. No interfiere directamente con el uso de la bebida misma, sino con la raíz que se añadía para facilitar su fermentación y darle más fuerza:

[...] una raíz que ellos [los indios] siembran para efecto de la echar en el dicho vino para le fortificar y tomar más sabor en ello, con el cual se emborrachan y así emborrachados hacen sus ceremonias y sacrificios que solían hacer antiguamente, y como están furiosos ponen las manos los unos en los otros y demás de esto se siguen de la dicha embriaguez muchos y nefandos vicios carnales, de lo cual Dios Nuestro Señor es muy deservido y que para el remedio de ello convenia que no sembrasen la tal raíz.21/



Esta real cédula no especifica el nombre de la raíz, aunque en este caso es probable que se trate del ocpatl, palabra compuesta por el término octli, pulque y patli, medicina. El Códice Florentino menciona a un personaje mítico, Patécatl y explica que "hallo primero las rayzes que hechan en la miel" [aguamiel con que se hace el pulque] pero no dice el nombre de la raíz.<sup>22/</sup> El ocpatl es el cuapatle o sea la corteza de la *Acasia angustissima* que se menciona como un aditivo ordinario al pulque en diversas Relaciones Geográficas en el centro de México y en Oaxaca.<sup>23/</sup> Motolinia lo describe y explica cómo se adicionaba al pulque:

Cocido este licor en tinajas, como se cuece el vino [cuando se fermenta], y echándole unas raíces que los indios llaman ocpatl que quiere decir melezina [medicina] o adobo de vino, hácese un vino tan fuerte, que a los que beben en cantidad enboeda reciamente. De este vino usaban los indios en su gentilidad para enbeodarse reciamente, y para se hacer más crueles y bestiales.<sup>24/</sup>

A la mencionada cédula siguió otra semejante en 1545; esta vez a petición "de nuestras audiencias y preladados y religiosos y cabildo de la ciudad" [de México]. El texto indica que, tanto el clero regular como el secular, tenían ya serias inquietudes sobre la cantidad y circunstancias en que bebían los naturales y estaban pidiendo el respaldo de la Corona para remediar el mal. La cédula firmada por el príncipe Felipe reiteraba que ni los indios ni los españoles, ni persona alguna hiciese "vinos de la tierra con raíces ni los vendiesen pública ni secretamente por el grande daño que de ello reciben los dichos indios a causa de los poner fuera de sentido y dar grandes aullidos y voces y que estando así idolatrabán".<sup>25/</sup>

Respecto a la comercialización, en los primeros años de la Colonia, los indios no tuvieron problema para cultivar el pulque; se compraba, vendía y producía libremente y se destinaban extensiones considerables de terreno al cuidado de los magueyes.

Al principio era una actividad exclusiva de los indios, pero españoles y mestizos que no necesariamente lo bebían o se emborrachaban, pero que vieron en el comercio del pulque una buena oportunidad de ganancia personal, comenzaron a producirlo para consumo de los naturales y de la población en general. Así fomentaron una de las causas del problema pues al aumentar la producción, y con ello la oferta, bajaron los precios y los indios, sobre todo los de la ciudad de México que no tenían sus propios cultivos, pudieron beber con más facilidad:

Muchos españoles y mestizos que por holgar se han dado, así hombres como mujeres, a hacer vino de la tierra y meten en sus casa los indios, los encierran y esconden en ellas, después de borrachos les quitan la ropa y dinero y

los dejan en la calle y no bastan excomuniones y penas que les están impuestas para lo remediar.26/

Como puede verse, no faltaban individuos que, ante la abierta desaprobación de la Iglesia y la Corona, fomentaban entre los indios una creciente adicción por la bebida. Esto nos lleva otra vez a la real cédula de 1545, porque incluía un párrafo cuya importancia iba más allá de lo que podía parecer a primera vista. Se ordenaba "que a indios, ni negros y ni esclavos no se vendiese vino de estos reinos".27/ Con esta disposición, que reiteraba las recomendaciones de la Segunda Junta Eclesiástica de 1539, se prohibía en forma oficial y pública el vino de uva a los grupos no españoles que habitaban en la Nueva España.

Si recordamos las dificultades con que llegaba el vino de uva a las costas de Veracruz y si aceptamos que era una bebida de tradición y gusto español y no indígena, la ley debería haber tenido pocas repercusiones en la manera de beber de los naturales durante los primeros años de la Colonia. Pero a mediados del siglo XVI, esta disposición ya ponía de manifiesto los intereses diversos de la sociedad, así como los medios distintos y de variable eficacia de que disponía para alcanzar fines múltiples y no siempre coincidentes. A grandes rasgos y a sabiendas de que hay que es necesario enriquecer, matizar y afinar estos supuestos, puede pensarse en los siguientes:

Los productores peninsulares buscaban nuevos mercados y estaban dispuestos a enviar su vino disponible a las colonias, sin importarles quién lo consumiera.

Los bebedores españoles novohispanos querían un producto barato y abundante. No veían con buenos ojos que aumentara la demanda -subiendo así los precios- de una bebida codiciada e insustituible para ellos. Es de esperarse que se negaran a compartir con los indios un bien cuya oferta era siempre deficitaria.

Los comerciantes novohispánicos que podían ser indistintamente españoles, mestizos o indios coincidían con los productores peninsulares haciendo lo posible por impulsar la demanda. Los indios podían resultar, a la larga y una vez que se aficionaran, una clientela cautiva del vino importado, puesto que aquí no se cultivaba la vid. Esto sucedió a partir de la segunda mitad del siglo XVI; sabemos que para esas fechas se vendía vino español en pueblos indígenas del centro de México.28/ Para entonces, los mercaderes ambulantes de vino estaban convencidos de que la venta de este producto a los indígenas podía resultar un negocio muy lucrativo, "[...] y a veces era hasta un medio para manipular a los indígenas ebrios para que vendieran sus propiedades a precio de ganga".29/

Otro sector de la sociedad encabezado por los religiosos se negaba a aceptar que los indios y los españoles bebieran, por los daños morales que acarrea la embriaguez y por la indisciplina y rebeldía práctica que manifestaban los borrachos, misma que

dificultaba el proceso de entendimiento entre ambas razas. Por eso, tal vez lo más importante para la Iglesia era decidir cuanto antes la estrategia de evangelización más efectiva para llegar a controlar la bebida desordenada a través de los posibles modelos de catequesis.

La Corona todavía no percibía ingresos por la venta de bebidas embriagantes pues no se había establecido el Ramo del Pulque, pero estaba preocupada por el daño que éstas causaban en sus nuevos súbditos: insubordinación directa o indolencia, vida desordenada y trabajo irregular, entre otros muchos. Por eso, con la cédula de 1545 buscaba la manera de quitar ocasión y medios para que los indios se embrigaran.

Por último, estaban las autoridades civiles, siempre alertas para ampliar sus áreas de control y deseosas de intervenir en la regulación, compra, venta y comercio de la bebida.

Se sabe que la disposición de 1545 no fue cumplida porque la prohibición tuvo que repetirse en 1594, 1637 y 1640.<sup>30</sup> Volver en forma reiterada a tratar el mismo asunto solo indicaba que las reales órdenes no eran acatadas y que los indios continuaban tomando la bebida que les vendían los españoles y que les estaba prohibida.

Sin embargo, después de estas consideraciones hechas a manera de antecedente al discurso sobre la bebida, queda en el aire una pregunta que muestra cómo, desde el punto de vista de la norma, el problema iba más lejos y era más serio de lo que parecía a primera vista: ¿Qué significaban para los indios las disposiciones de 1545 y las que le siguieron en el mismo sentido en cuanto a la forma de comprender la norma cristiana de templanza? Porque al prohibirles el vino de Castilla, la Corona les quitaba la única bebida con propiedades embriagantes que la tradición cristiana veía con benevolencia. Así, los españoles se quedaban con el vino, aceptado por la tradición judeo-cristiana y para los indios quedaba el pulque, bebida incomprendida y rechazada por ser parte fundamental de la cultura del pueblo derrotado.

#### LOS ESPAÑOLES NO BEBEDORES VISTOS POR LOS INDIOS.

Frente a la abundancia de testimonios españoles sobre los efectos de la bebida embriagante entre los indios, encontramos menos fuentes indígenas disponibles en castellano que ayuden a dilucidar la forma como éstos recibieron la norma cristiana sobre la templanza hasta mediados del siglo XVI. El texto de Muñoz Camargo que veremos a continuación ayuda a llenar esa laguna y nos permite tener una idea de lo que fue el sentir de los indios sobre estas materias. Se refiere a los franciscanos que dedicaban su vida a la penitencia y a la oración, que no buscaban placer ni contento y que, ante el asombro de los indios, renunciaban voluntariamente a las diversiones y a los actos deleitosos de la vida.

Nadie llena estos requisitos mejor que el grupo de los Doce. Vivían, por elección personal y libre una vida de absoluta penuria y estrechez. Fray Martín de Valencia, que era uno de los más exaltados, no perdonaba a su cuerpo ningún género de penitencia 31/ y todos parecían competir por el uso de los cilicios, los ayunos, vigiliias, azotes y cansancio. Fray Antonio de Ciudad Rodrigo sólo comía tortillas, chile, capulines y tunas.32/ y Fran Martín de Valencia buscaba la manera de quitarle el sabor a lo poco que comía:

Traía consigo ceniza para echar en la cocina y en lo demás que comía, por quitarle el sabor. Algunas veces, si estaba dulce el manjar, echábale agua con la ceniza, acordándose del profeta que decía: "comía yo ceniza así como pan, y mezclaba mi bebida con llanto".33/

Los indios no comprendían que detrás de esta actitud estaba un compromiso de templanza en todos los aspectos de la vida, inclusive en el comer y beber. Faltar a la templanza en cualquiera de sus manifestaciones, "buscar placer y contento" en la vida, era ponerse directamente en ocasión de caer en faltas mayores, en especial contra la castidad a la que tanto religiosos como clérigos estaban obligados por voto solemne.

Estos datos fueron recogidos por el cronista mestizo Diego Muñoz Camargo y forman parte de lo que Miguel León-Portilla ha llamado "la visión de los vencidos". Tenemos aquí una interpretación original de la manera como los indígenas vieron a esos hombres extraños que actuaban en forma tan inexplicable para ellos:

Estos pobres deben de ser o están locos, dejadlos vocear, a los miserables. Tomádoles ha su mal de locura; dejadles estar, que pasen su enfermedad como pudieren. No les hagáis mal, que al cabo éstos y los demás han de morir de esta enfermedad de locura. Y mirad, si habeis notado, como a medio día, a media noche y al cuarto del alba, cuando todos se regocijan, éstos dan voces y lloran. Sin duda es mal grande el que deben de tener porque son hombres sin sentimientos, pues no buscan placer ni contento sino tristeza y soledad.34/

Los indígenas acusan a los religiosos de ser "hombres sin sentimientos", porque reprimen o contienen las manifestaciones de placer. Lo que éstos veían como el dominio de la razón sobre los sentidos y del espíritu sobre el cuerpo, parecía locura a los indios todavía acostumbrados a pensar y actuar conforme a sus antiguas reglas de convivencia y sociabilidad.35/ "Sin duda es mal grande el que tienen", dicen asombrados al ser testigos del autodomínio de los frailes.36/ En el proceso inquisitorial seguido en 1539 contra el cacique de Texcoco don Carlos

Ometochtzin podrán verse conceptos parecidos cuando don Carlos se rebela contra la imposición cultural judeo cristiana y recomienda a los indios:

[...]hermanos, goardemos y tengamos lo que nuestros antepasados tuvieron é goardaron y démonos a placeres y tengamos mujeres como nuestros padres las tenían [...]37/

Mencionabamos que la gran mayoría de testimonios sobre el encuentro original entre las dos bebidas embriagantes representaba la visión del grupo triunfador que estaba en posibilidad, en el caso novohispánico como en otros ejemplos históricos de conquista armada y violenta, de iniciar un proceso muy complejo con el propósito de imponer sus creencias y su modo de vida a los vencidos. Pero en lo que atañe a la bebida embriagante, vimos que la Iglesia no trató de fomentarla y que, más bien, sus esfuerzos estuvieron encaminados en evitar que el vino de uva llegara al alcance de los indios; tampoco intentó apropiarse del pulque indígena.

La confrontación doctrinal no iba a darse con base en la práctica de la bebida misma sino a nivel de discurso; los religiosos trataron primero de convencer y después de imponer a los indígenas las normas judeo cristianas de sobriedad. En su etapa inicial y discursiva, los antecedentes de este proceso se encuentran en los diálogos que sabios indígenas y religiosos europeos sostuvieron en 1524.

- 1/ Carta del obispo de México, fray Juan de Zumárraga a Juan de Sámano, Secretario de S. M. México, 20 de diciembre de 1537. Cit. por Cuevas, 1928, I 174.
- 2/ Motolinia, f. lii vuelto.
- 3/ Cit. por Almoina, 1951, p. x.
- 4/ Motolinia, f. cxviii vuelto.
- 5/ Cit. por Cuevas, 1928, I 175. Lo toma de la Historia eclesiástica indiana de Mendieta, sobre todo del libro quinto.
- 6/ Relación de la Descripción de la Provincia del Santo Evangelio (1585), p. 84. Mendieta, libro quinto, cap. 21. Dice el mismo relato que ante la tentación, el guardián de la celda exclamaba: "Cilicios, cilicios, no vino".
- 7/ Motolinia, f. xlviiii vuelto., 1 recto. Fomes. "Causa que nos incita y mueve a hacer alguna cosa". Más apropiada todavía es la definición de Fomes peccata: "Inclinación o propensión que naturalmente tenemos a lo malo, heredada de nuestros primeros padres". Diccionario de autoridades, 1732.
- 8/ Taylor, 1987, p. 68.
- 9/ Ibid., p. 110-111.
- 10/ León-Portilla, 1986, p. 141.
- 11/ Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición contra don Carlos indio principal de Tezcuco. Ampliación de la declaración que hizo Francisco Maldonado, p. 40-41.
- 12/ Gruzinski, 1988, p. 240.
- 13/ Ibid.
- 14/ "El trabajo mismo se efectuaba ceremonialmente y se le daba un acento de significado ritual". Taylor, 1987, p. 110.
- 15/ Véase: Serna, 1953 I, p. 303-305.
- 16/ Motolinia, cap. 19, f. cxx recto.
- 17/ En este caso no podía hablarse de concilio porque no se había erigido aun una provincia eclesiástica convocada y presidida por el arzobispo. Vera, 1893, p. 5. Las actas de esta Congregación fueron publicadas por Lorenzana como "Apéndice" al tomo I de los Concilios Provinciales Mexicanos en 1769.

- 18/ Carta del oidor Vasco de Quiroga al Consejo de Indias, el 14 de agosto de 1531. En: Cuevas, 1928, I 311.
- 19/ Motolinia, f. xii recto.
- 20/ Ibid., f. xii recto. Propinco o propinquo. Cercano, inmediato o próximo. Diccionario de autoridades, 1737.
- 21/ La emperatriz, en Toledo, a 24 de agosto de 1529. Leyes y Ordenanzas Reales de las Indias del Mar Océano, por Alfonso Zorita, 1574. Libro 6, título 3, ley 4.
- 22/ Códice Florentino, libro décimo, cap. 29.
- 23/ Véase: Gonçalves de Lima, 1956, p. 31-32 ; Taylor, 1987, p. 53 y; Hernández Palomo, 1979, p. 28-29.
- 24/ Motolinia, f. cxviii vuelto.
- 25/ El príncipe, en Valladolid, a 24 de enero de 1545. Leyes y Ordenanzas Reales de las Indias del Mar Océano, por Alfonso Zorita, 1574. Libro 6, título 3, ley 5.
- 26/ Relación de Pomar y Zurita, p.115. En: Cuevas, 1928, II p. 28.
- 27/ Leyes y Ordenanzas Reales de las Indias del Mar Océano, por Alfonso Zorita, 1574. Libro 6, título 3, ley 5.
- 28/ Taylor, 1987, p. 65.
- 29/ Ibid.
- 30/ Ibid.
- 31/ Mendieta, libro quinto, cap. 5. Motolinia, f. lxxv r.
- 32/ Ibid., cap. 21
- 33/ Ibid., cap. 5. Motolinia abunda sobre el tema y explica que, si Fray Martín veía que lo que comía estaba sabroso, le echaba un golpe de agua encima como salsa. Motolinia, f. lxxiii r.
- 34/ Diego Muñoz Camargo, Historia de Tlaxcala, publ. y anot. por Alfredo Chaverro. México, Secretaría de Fomento, 1892, p. 165. Cit. por León-Portilla, 1986, p. 24-25. También: León-Portilla, 1985, p. 20.
- 35/ Gruzinski, "Normas cristianas...". En prensa, p. 5.

36/ Diego Muñoz Camargo, 1892, cit. por León-Portilla, 1986, p. 24-25.

37/ Proceso criminal del Santo Oficio contra don Carlos indio principal de Tezcuco. Declaración de Cristobal, indio, vecino de Chiconautla, p. 49.



## 6. LA LLEGADA DE LOS PRIMEROS FRANCISCANOS; FLAMENCOS Y EXTREMEÑOS.

Los religiosos que llegaron de España a partir de 1523 se encargaron de presentar a los indios una visión del mundo que era a todas luces nueva y ajena a su tradición. Primero llegaron los tres frailes flamencos; en agosto de ese año desembarcaban en Veracruz tres religiosos con características nada comunes. Fueron la avanzada de la orden franciscana "reformada observante" que había estado en contacto con el pensamiento de Erasmo y cuyas ideas e ideales tanto influyeron en el modelo de evangelización que culminó en la fundación del Colegio de Santa Cruz en 1536.

Estaba fray Juan de Aora, de quien su hermano en religión fray Jerónimo de Mendieta escribió que era "sacerdote honrado, ya viejo y cano" y que murió casi al llegar; le acompañaba fray Juan de Tecto (?-1525), "varón doctísimo", tanto así que Mendieta afirmó que no había "pasado a estas partes otro que en ciencia lo igualase". Venía de la Universidad de París donde estuvo 14 años enseñando teología y se cuenta que al preguntársele qué hacía en estas tierras, respondió con una combinación de fino humor y buena dosis de humildad: "Aprendemos la teología que de todo punto ignoró San Agustín", llamando teología, escribe Mendieta, "a la lengua de los indios".1/ Respuesta inesperada en boca de quien antes de venir a la Nueva España había sido confesor de Carlos V. Tecto trabajó en Texcoco y en México con los niños indígenas y un año más tarde, en 1524, partió con Cortés a la infortunada expedición a las Hibueras, donde parece que murió de hambre, "arrimándose a un árbol de pura flaqueza".2/ El tercer viajero era fray Pedro de Gante (1480?-1572), otro hombre singular, fraile pero no sacerdote, pues por humildad nunca quiso ser ordenado.3/ Llegando fundó en Texcoco una escuela para indios y al año siguiente la de San Francisco en México, donde hasta mil niños indígenas aprendían canto, música, artes manuales y latín y se preparaban como catequistas para después difundir en los pueblos lo que se les había enseñado.

En una carta escrita a sus antiguos compañeros religiosos de Flandes seis años después de su llegada, Gante explica su oficio y las motivaciones que lo detienen en la Nueva España. La escribe en castellano, lengua de la que ha "aprendido algo", pues si se valiera de "la lengua de estos naturales no me entenderiais".4/ Se disculpa por no haber escrito antes, pero "grande estorbo fue también haber olvidado del todo mi lengua nativa". Por eso pide que alguien traduzca la carta al flamenco o alemán, y que "la envíen a mis parientes para que a lo menos sepan de mí algo cierto y favorable, como que vivo y estoy bien".5/

Gante vivió todavía, sin regresar nunca a Europa, cuarenta y tres años y revela en esta carta una personalidad generosa, equilibrada y atractiva. En él se conjuga el triple ideal de la vida monástica: orar, trabajar, estudiar. "Mi oficio es predicar y enseñar día y noche. En el día enseñé a leer, escribir y cantar: en la noche leo doctrina cristiana y predico". Concibe

la evangelización como una empresa en que deben imponerse las motivaciones positivas para que el indio proyecte su verdadera naturaleza, misma que está inclinada a la verdad y al bien. "Los nacidos en esta tierra son de bonísima complexión y natural, aptos para todo, y más para recibir nuestra santa fe". Respecto a su antigua religión, dice que los indios, en su gentilidad, sacrificaban a sus dioses "no por amor, sino por miedo y querían aventajarse unos a otros en ofrecer dones y sacrificios, para librarse con eso de la muerte". Si ahora (en 1529), nada hacen sino forzados y no actúan por amor y buen trato, "no parecen seguir su propia naturaleza, sino la costumbre, porque nunca aprendieron a obrar por amor a la virtud, sino por temor y miedo".6/

En 1524, un año después del desembarco de los tres flamencos, llegaron los llamados Doce frailes, también de la orden franciscana, con su guía y guardián fray Martín de Valencia. El caso de los Doce tiene en este caso especial relevancia por haber sido ellos los supuestos protagonistas de un extraordinario diálogo o coloquio llevado a cabo el año de su llegada y que, por los temas tratados, sería un antecedente de las doctrinas publicadas por Zumárraga entre 1543-4 y 1548.

Si los tres flamencos no eran observantes vulgares de la orden franciscana, mucho menos lo era el grupo de los Doce. Los seguidores de fray Martín eran también religiosos reformados pero en este caso venían, no del sofisticado ambiente intelectual de Flandes, sino de la Provincia franciscana observante de San Gabriel de Extremadura. La custodia de San Gabriel había sido elevada al rango de provincia en 1518 y fray Martín de Valencia fue su primer provincial.7/ Mientras los flamencos conocían y admiraban a Erasmo, los extremeños de San Gabriel eran partidarios de una espiritualidad sin concesiones y representaban el ala extrema de la iglesia franciscana. Contagiados de un movimiento místico que se había iniciado desde finales del siglo XIII, éste y otros grupos afines al de la Provincia de San Gabriel se apegaban a la cultura ordinaria de los habitantes de los lugares donde trabajaban y usaban el lenguaje común del pueblo. Eran parte de un movimiento que no era ajeno a una tendencia anti-intelectual, anti-elitista y, a menudo, anti-institucional.8/ Tal vez, inclusive, el radicalismo de los más exaltados pudo haberlos hecho impopulares en España y contribuido a convencerlos de venir al Nuevo Mundo cuando se presentó la ocasión.9/

Ambos grupos, flamencos y extremeños coincidían, sin embargo, en lo fundamental: deseaban hacer realidad -cada quien por sus propios caminos- los ideales del cristianismo primitivo mediante una vida que privilegiaba la piedad, la pobreza y la caridad; ambos seguían también las enseñanzas de San Pablo que insistía en la superioridad de la caridad sobre las otras virtudes cristianas, inclusive la fe y la esperanza.10/

El cronista franciscano Mendieta (1534?-1604) conoció a muchos de los Doce y se documentó, además, con la información de primera mano que le proporcionó Motolinía. En su Historia

eclesiástica indiana incluye una corta biografía apologética de cada uno de estos frailes, misma que revela, dentro de las limitaciones del caso, personalidades diversas que hacen de ellos un grupo más heterogéneo y complejo de lo que a primera vista pudiera parecer. Los frailes eran, además de Valencia: Martín de la Coruña (conocido también como Martín de Jesús), Juan Suárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos. Dentro de la más pura tradición franciscana, todos se ufanaban de su pobreza, andaban descalzos, comían poco y mal y, enfatiza Mendieta, fueron varones de "juicio claro" y "gran prudencia".11/

A pesar de estas características en común, no fueron un grupo tan compacto como a veces se piensa. Se les conoce con el nombre de los Doce, como si pensarán y actuaran al unisono, como si hubiera habido entre ellos en todo y por todo perfecta armonía y concenso, pero cada uno tenía su propia individualidad. Algunos comentarios pudieran ayudar a ver la posibilidad práctica de un diálogo, discusión o intercambio de conceptos doctrinales entre europeos e indios, realizado cuando estos frailes acababan de desembarcar. Destacan los casos de Martín de Valencia y García de Cisneros.

El primero (1473-1534) era un hombre de profunda espiritualidad, pero también inestable y sujeto a periodos de profundas angustias, mismas que su biógrafo Mendieta describe como "terribles tentaciones del demonio" y que posiblemente hoy fueran calificadas como depresiones agudas y obsesivas. Bajo el efecto de las "tentaciones", pasaba las noches sin dormir y dejaba de comer, al punto de tener "los huesos pegados a la piel". Parecía que se rechazaba a sí mismo pues decía "ser hombre inútil y sin provecho", se negaba a hablar, no toleraba a sus semejantes, "no podía ver los frailes con amor y caridad", y sufría de alucinaciones al punto de que "los árboles le parecían demonios".12/ "Era tan enemigo de su cuerpo que apenas le dexava tomar lo necesario".13/ La situación se tornó tan grave que en una ocasión los religiosos, viendolo "como embriagado", esto es como loco, tuvieron que encerrarlo: "lleváronlo a una celda y clavándole la ventana, y cerrándole la puerta de la celda, se tornaron a acabar los maitines".14/ Todo esto sucedió todavía en España, hacia el año de 1512. Mendieta explica que, a su debido tiempo "sosegóse" el franciscano y doce años después fue elegido con once compañeros para venir a convertir gentes indianas.15/

En 1531 escribía a fray Matias Vveinssens una carta bien dispuesta en la que enfatizaba la facilidad del indio para el aprendizaje. El tono en que está redactada es congruente con los esfuerzos que en ese momento estarían llevando a cabo otros religiosos para dar a los indios más aprovechados una educación cuidadosa:

Todos ellos [los frailes] salvo yo, han aprendido la lengua de los indios o, por mejor decir, diversas lenguas de ellos. [...] Son [los indios] de tenacísima memoria, dóciles y claros, sin doblez alguna. Son pacíficos, que nunca se oye en ellos contienda ni alteración. Aprovechan mucho en la doctrina cristiana y tienen mucha afición a las cosas que son de nuestra santa fe católica, y las aprenden más presto y mejor que los hijos de los españoles.16/

A pesar de esta aparente conformidad con su actividad misional, al leer otras partes del texto podemos inferir que fray Martín seguía siendo una persona inestable y, en efecto, el optimismo que manifestó en su carta resultó pasajero. Pronto volvieron las imágenes negativas que se le revelaban en visiones o sueños y se desencantó con lo que él consideró la tibieza y frialdad de los indios de Nueva España, con "su bajo talento" y su poca aptitud a la contemplación.17/ Tuvo entonces "revelaciones" de otras gentes idólatras que vivían en China y que sí eran capaces de oración. Se le dio, entre otras, la visión de dos mujeres, cada una con un niño en brazos, que paradas a la orilla de un río buscaban pasar a la otra orilla:

La una de ellas era fea, y feo y lagañoso también su hijo. La otra hermosa, y por semejante manera lo era también el hijo, y muy gracioso ... Fuele declarado en espíritu que aquella mujer fea era esta Nueva España o la Iglesia de ella, cuyos hijos, que son los aquí convertidos, son feos y lagañosos en sus principios, y con trabajo pasan las olas del mundo.18/

Como la mujer hermosa y graciosa era "otra tierra nueva" donde debía fundar otra Iglesia, también nueva, fray Martín decidió desentenderse de los indios americanos que estaban mostrando ser menos dóciles y aprovechados de lo previsto, y hacer el viaje a China en busca del martirio.19/ Si terminó por quedarse en México, no fue por gusto sino porque el barco de debía llevarlo desde Tehuantepec en 1533 no pudo zarpar por estar averiado.20/ Al año siguiente, "le dio el mal de muerte, que fue un dolor de costado"21/ y expiró cerca de Tlalmanalco.22/

Surgen preguntas que no pueden contestarse ahora con facilidad, pero que son sugerentes para estudios posteriores: ¿Hasta dónde en este caso particular, los arrebatos que impulsaban a fray Martín a iniciar con entusiasmo uno o más proyectos que luego abandonaba por frustración o desencanto, y su rechazo hacia los individuos o grupos que lo rodeaban y con los que se había identificado hasta entonces, no eran indicios de una falta de propósito que lo hacía impredecible. Si así fuera, cualquier cosa podía esperarse, dependiendo de su estado de ánimo.

En el entusiasmo inicial de la llegada, ¿pudo y quiso este religioso promover una presentación o exposición de la doctrina cristiana ante los sabios indígenas? ¿Le habrán parecido, cuando los vio por primera vez, sujetos inteligentes, bien dispuestos y susceptibles de aprendizaje?

Fray García de Cisneros era sin duda más pragmático que su superior. Resultó, sobre todo, más perseverante en su trabajo. Aprendió lengua de indios, fue maestro de ellos y concibió la evangelización como un proceso que debía permitir a los indígenas más despiertos y curiosos, no sólo recibir de manera pasiva el mensaje evangélico, sino involucrarse activamente en el proceso de cristianización de sus hermanos de raza. Con esta idea en la cabeza, el franciscano escribía sermones en lenguas de indios:

[...] y dejábalos en los pueblos por donde pasaba para que los más hábiles de ellos los leyesen y predicasen a los otros en los domingos y fiestas cuando se juntaban en la iglesia.23/

En este caso, el fraile aceptaba la capacidad de los naturales para aprender los nuevos conceptos y, al mismo tiempo, transmitir esos conocimientos en sus comunidades. El siguiente texto de Mendieta coloca a fray García de Cisneros en la línea de la evangelización concebida como integración del indio a los conocimientos generales de la cultura judeo-cristiana. Este fraile:

Instituyó el colegio de Santiago Tlatelulco a contemplación de los célebres varones D. Antonio de Mendoza, primer visorey de esta Nueva España, y D. Fr. Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México. Puso por lectores en él religiosos santos y doctos, como fueron Fr. Arnaldo de Bassacio, Fr. Andrés de Olmos, Fr. Juan de Gaona y Fr. Bernardino de Sahagún. Al colegio intituló de Santa Cruz, y en él se enseñan a leer y escribir los niños hijos de los naturales comarcanos a la ciudad de México y otros de más lejos, y después se les lee latinidad.24/

Con fray García de Cisneros se establece un eslabón entre la primera generación de evangelizadores desembarcados en 1524 y el proyecto educativo original del Colegio de Santa Cruz que se echó a andar en 1536, cuya consecuencia se dejó sentir en las doctrinas publicadas por Zumárraga entre 1543 y 1548.

Fray Toribio de Benavente (?-1569), otro de los Doce conocido como Motolinía, era también "varón muy espiritual de mucha y continua oración".25/ A diferencia de fray Martín que muy pronto se desencantó de los indios, Motolinía, lo mismo que fray García de Cisneros, fueron perseverantes en su labor evangelizadora. La empresa en que participaron y las

dificultades que superaron, contribuyeron a darles un sentimiento de orgullo comunitario y reforzaron los lazos de solidaridad del grupo. Afirma Motolinia que muchas veces los frailes que vienen a esta tierra son humillados por los españoles:

con ynjurias y murmuraciones [...]. Y así, quando algún frayre de nuevo viene de Castilla, que allá era tenido por mui penitente y que hazía rraya a los otros, venido acá es como rrio que entra en la mar, porque acá toda la comunidad bive estrechamente y guarda todo lo que debe guardar".26/

La actitud humilde y solidaria de los franciscanos les ganó la preferencia de los indios, al punto de venir "llorando a dezir, 'que si se yvan y los dexavan, que también ellos dexarian sus casas y se yrían tras ellos'", pues no querían que les diesen frailes de otras órdenes (dominicos y agustinos), "sino de los de San Francisco".27/ El título de su obra: *Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha logrado*, ilustra los dos ejes de su trabajo misional: destruir o mejor dicho, arrasar con el pasado de estos hombres "bárvaros y sin letras"28/ y lograr que, con la llegada de los misioneros, Dios sea "ensalçado y glorificado" al hacer realidad la conversión de los indios".29/

La primera parte de la *Relación* narra la ejecución de la fase destructiva de la evangelización que se lleva a cabo justamente durante los primeros años de la Colonia. Los términos: pecado, demonio, infierno, idolatría, beoderas, agüeros y hechicerías son el marco de fondo de esos capítulos iniciales de la *Relación*. Para Motolinia, embriaguez o beodera son sinónimos de idolatría y obra del demonio. No le preocupa la bebida popular de naturaleza profana,30/ sino la embriaguez ritual que, como vimos, era aceptada por la sociedad indígena tradicional por su significación religiosa. Se trata de una embriaguez pública, comunitaria y asociada a fechas y ceremonias festivas. Fray Toribio la considera un mal de la "gentilidad" de los indios que, a pesar de la destrucción obsesiva de los ídolos que él lleva a cabo sin descanso, es muy difícil de erradicar:

Desde a poco tiempo vinieron a dezir a los frayles cómo escondían los yndios los ydolos, y los ponían a los pies de las cruces, o en aquellas gradas debaxo de las piedras, para allí hazer que adoravan la cruz y adorar a el demonio, y querían allí guareçer la vida de su ydolatría.31/

Se refiere a ídolos de todos tamaños, materiales y formas: son mayores, medianos, pequeños y muy chiquitos; los hay de piedra, de palo y de barro cocido, de masa y de semillas envueltas en masa, de turquesas y dorados; tienen forma de

hombres, de mujeres, de bestias fieras y de animales, de ave y de peces. Tarde o temprano, el culto de estos demonios se relaciona con el pulque o con brebajes que hacen perder el juicio y provocan visiones.<sup>32/</sup> La beodera resultante libera a los indios de su aparente actitud cristiana y resurge en ellos el "hombre viejo", el que los misioneros con todo su trabajo y desvelos, oración, sacrificios y dedicación, no pudieron sustituir con eficacia por el "hombre nuevo".

Cuando el indígena fue cambiando sus patrones de conducta para beber pulque porque sus festividades públicas tradicionales habían sido suprimidas, fray Toribio y sus colegas religiosos pudieron hacerse, por un corto tiempo, la ilusión de que habían conseguido combatir con éxito la embriaguez ritual entre los indios pero, al prohibirles beber en público en ocasiones aprobadas, los empujaron a hacerlo en privado, a escondidas y sin estar sometidos con eficacia a ninguna norma restrictiva. Con los años, como veremos más adelante, el remedio puede haber resultado peor que la enfermedad<sup>33/</sup> y el desencanto de religiosos y clérigos fue creciendo a partir de la segunda mitad del siglo XVI.

La espiritualidad y la inclinación mística propia de estos franciscanos ultraobservantes se evidencia en las preferencias de otros dos miembros del grupo. Si las circunstancias les hubieran resultado más favorables, si las necesidades espirituales y materiales de los indios no hubieran sido tan absorbentes obligándolos a encauzar sus actividades hacia la vida activa, temperamentos como los de fray Francisco Jiménez y fray Juan de Ribas hubieran optado por una vida de aislamiento y la contemplación.<sup>34/</sup> El primero, a quien Mendieta califica de religioso "predilecto de Dios y de los hombres" (dilectus Deo et hominibus), tenía puesto su pensamiento en las cosas del espíritu, al grado de que se le olvidaba comer y mudar la ropa y andaba siempre "en continua oración mental tratando con Dios, extático y fuera de sí, como enajenado de sus potencias y sentidos".<sup>35/</sup> El segundo fue fray Juan de Ribas, era hombre muy celoso de la observancia de su regla, especialmente de su pobreza, al punto de que, en una ocasión acusó a fray Toribio -al que los indios llamaban Motolinia, que quiere decir "el pobre"- de no vivir con suficiente pobreza.

Ambos tenían buenos estudios y experiencia académica: Jiménez era experto en derecho canónico y el emperador le ofreció el obispado de Guatemala, mismo que rechazó; Ribas, por su parte, era prelado de mucha "autoridad y letras", conocido y respetado por los demás superiores de su provincia.<sup>36/</sup> Los dos se familiarizaron con la lengua y la cultura mexicanas y predicaron entre los indios. Jiménez fue el primero que hizo "arte y vocabulario" en lengua mexicana "y en ella escribió muy buenas cosas".<sup>37/</sup> También examinó los libros y tratados escritos en mexicano "por particular comisión a él dada".<sup>38/</sup> De ser así, ha de haber llegado a ser un buen conocedor de la cultura indígena en sus fuentes originales. Ribas también fue predicador constante, escribió una doctrina cristiana o catecismo y enseñó a los indios a representar en sus festividades los misterios de la

fe y las vidas de los santos, buscando el modo de que los conversos los comprendieran y los memorizaran.

#### UN DIALOGO ENTRE SABIOS INDIGENAS Y FRAILES CRISTIANOS.

Hacia 1564, fray Bernardino de Sahagún (1500 aprox.-1590) afirma haber recogido en Tlatelolco algunos "papeles y memorias" que no estaban escritos "en lengua mexicana bien congrua y limada", sino que se encontraban en apuntes y borradores poco pulidos. Sus protagonistas eran algunos tlamatinime, sabios indigenas sobrevivientes a la conquista y los mencionados Doce primeros franciscanos recién llegados a México. Los Coloquios 39/ fueron presentados por Sahagún en forma de diálogo entre cristianos europeos y paganos indigenas dando oportunidad de que ambas culturas explicaran lo que Miguel León-Portilla calificó como "dos muy diferentes modos de entender la existencia".40/

Fray Bernardino afirma haber descubierto y trabajado los mencionados documentos de sus hermanos en religión casi medio siglo después de los hechos que se relatan. Si en efecto, se tratara de "papeles y memorias" de la época en que llegaron los "doce apostólicos predicadores",41/ estaríamos ante el sumario de lo que debió ser el texto nahuatl de doctrina cristiana más antiguo de que se tiene noticia en la Nueva España (1524).

Cuando Sahagún, ya viejo, trabajó estos papeles, tuvo que venirle a la memoria con especial viveza el recuerdo de uno de los Doce, fray Antonio de Ciudad Rodrigo (?-1553) por ser el que lo trajo a México en 1529, cinco años después de los hechos relatados. Pasada su primera estancia en México, fray Antonio había regresado a España en 1526, con la intención de interceder por los indios, en especial de los que eran injustamente esclavizados y también para reclutar voluntarios que viniesen a evangelizar a la Nueva España. Cuando regresó a México en 1529, traía a veinte frailes, entre otros a fray Bernardino. El escribió, dice Mendieta, acerca del "modo y plática que los doce primeros padres tuvieron en la conversión de los señores y principales de esta tierra".42/

Robert Ricard acepta en principio la autenticidad de estos documentos, pero admite la posibilidad de que Sahagún haya hecho por su cuenta arreglos o ampliaciones al contenido de los textos originales que encontró, pues "sólo notas informes llegaron a sus manos".43/ Pero le parece difícil creer, teniendo en cuenta los escrúpulos de fray Bernardino como historiador, que se haya tomado licencias importantes.44/ Sin embargo, como veremos a continuación, el documento -sobre todo la primera parte- plantea dificultades especiales y resulta poco probable que un intercambio de ideas en forma de coloquio dialogado haya podido llevarse a efecto el mismo año que que los Doce desembarcaron por primera vez en Veracruz.

Sahagún describe el contenido de los papeles que habían caído en sus manos: la primera parte constaba de treinta capítulos que incluían todas las pláticas y confabulaciones y sermones que



— pudieron llevarse a cabo entre los religiosos y los principales y señores y sátrapas de los ídolos; y la segunda consistía en un catecismo y doctrina cristiana, también en náhuatl, para que todos los adultos que se querían bautizar fueran primeramente instruidos.45/

— Por desgracia, tanto el texto recogido en náhuatl por Sahagún, como la traducción "bien congrua y limada" hecha bajo su dirección, se encuentran incompletos.46/ Este trabajo, que podría llamarse "de equipo" y que fue coordinado por el propio Sahagún, fue realizado en Tlatelolco e involucró a cuatro distinguidos traductores que habían sido alumnos del colegio, y a cuatro viejos sabios cuyos nombres no conocemos.47/ Sahagún explica que trabajó esos viejos papeles:

[...] con los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina, que hasta agora se han en el dicho colegio criado; de los cuales uno se llama Antonio Valeriano, vecino de Azcapotzalco, otro Alonso Vegerano, vecino de Cuauhtitlán, otro Martín Jacobita, vecino deste Tlatilulco y Andrés Leonardo también de Tlatilulco. Limóse asimismo con cuatro viejos muy prácticos, entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades.48/

— Estos papeles eran la avanzada de un sistema de referencias no conocido por los indígenas antes de la llegada de los españoles. Presentan una visión de la historia unificada y de valor universal; gira en torno a Dios, "señor que gobierna en todas partes, en el cielo, en la tierra, en la región de los muertos49/ y proyecta los acontecimientos como una marcha lineal a partir de un principio y conducente a una meta final.

— En cambio, los indígenas tenían una visión no unificada del mundo que abría la posibilidad de que un día, la historia pudiera repetirse en forma idéntica.50/ Se trataba de un sistema múltiple, "variable según la etnia, el lugar, el grupo social, el contexto ritual, etc."51/ y reflejaba una representación original de la realidad.

— Los frailes comenzaron su plática explicando a los señores y principales que no se turbasen ni se espantasen pues no eran dioses: "[...] en la tierra somos nacidos y criados, comemos y bebemos y somos passibles y mortales como vosotros [...]"52/ En la versión castellana del texto en náhuatl preparada por el doctor León-Portilla, cambian algunas palabras aunque en esencia ambas expresen lo mismo:

[...] también somos hombres como vosotros lo soís, de ninguna manera somos dioses, también nosotros somos habitante de la tierra, también bebemos, también comemos. También morimos de frío, también padecemos calor, también somos mortales [...].53/

En este caso, el contacto se establece a partir de lo poco que podían tener entonces en común ambos grupos humanos, el consenso sobre el valor universal de la comida y la bebida sin los cuales el hombre muere. Cuando los sabios indígenas respondieron a los frailes, hablaban todavía en presente al referirse a su cultura:

Y, he aquí, señores nuestros, están los que aún son nuestros guías, ellos nos llevan a cuestras, nos gobiernan, en relación al servicio de los que son nuestros dioses, de los cuales es el merecimiento la cola, el ala [la gente del pueblo]: los sacerdotes ofrendadores.54/

Sin embargo, el sentimiento de derrota cargado de fatalismo y la certeza de que ese modo de vida estaba llegando a su fin podían percibirse cuando decían: "aún son nuestros guías"; queriendo decir, "todavía", "hasta este momento", "hasta ahora", implicando que el tiempo de que disponían se estaba acabando.

Los frailes afirmaban que el uso moderado del alimento era indispensable para mantener la vida, pero su exceso -gula y embriaguez- provocaba e inducía al hombre a todo género de pecados. Por su parte, los indios honraban a los cuatrocientos conejos o sea a innumerables divinidades relacionadas con el pulque.55/ Explicaron cómo Lucifer, caudillo de todos los demonios, reunió a sus diablos para hacer el mal a las criaturas y para que de muchas maneras ofendieran a Dios:

Se juntaron todos con su caudillo el Lucifer, y él les habló a todos en esta manera: Ya habeis visto, hermanos míos, lo que nos ha acontecido: ya del todo Dios nos ha menospreciado y desechado; conviene que todos nosotros de una voluntad y concierto hagamos quanto mal pudiéremos a todas sus criaturas [...] os mando que sin cesar entendaís en prouocar y induzir a todos los hombres a todo género de pecados [...] en gula y borracheria, en embidia, yra y acidia [pereza]56/ porque siempre enojen a su criador.57/

Los religiosos pusieron estas palabras en boca de Lucifer, identificando como causa del pecado de gula al demonio mismo y aprovecharon la ocasión para incluir la embriaguez en la lista de los pecados mortales o capitales. Esta mención a la embriaguez no parece haber sido el resultado de una preocupación por corregir un problema real -en el caso de que los franciscanos ya hubiesen sido conscientes de la embriaguez como problema social entre los indios- sino la ocasión para introducir a los naturales en un importante concepto previamente establecido por la Iglesia: el de los siete pecados capitales.

Fray Bernardino explica que cuando terminó el discurso de los frailes, uno de los señores indígenas se puso de pie, saludó a los sacerdotes cristianos y "un poquito, un labio, dos labios [...]", dijo: 58/

¿Acaso aquí, delante de vosotros, debemos destruir la antigua regla de vida?59/  
¿La que en mucho tuvieron nuestros abuelos, nuestras abuelas, la que mucho ponderaron, la que mantuvieron con admiración los señores, los gobernantes?60/

De la segunda parte sólo ha llegado hasta nosotros el Sumario de los capítulos de lo que debió haber sido una exposición sistemática y amplia de la doctrina cristiana destinada a instruir a los señores indígenas. Por este sumario sabemos que la exposición estaba dividida en dos partes: la primera referente a las verdades que era necesario conocer como preparación al sacramento del bautismo y que termina con "el gran llanto que hicieron los oyentes doliéndose de su engaño pasado todo el tiempo [que] sirvieron a los ídolos"; y la segunda, consistente en la explicación de los sacramentos para afianzar en la fe a quienes ya pertenecían a la Iglesia. El último apartado se refiere a "lo mucho que deben los indios de estas tierras a los reyes de España y a todo el reino de España", afirmación que en 1524 resultaba prematura, por no decir cuestionable para los indios que todavía no veían los beneficios, pero sí estaban experimentando los múltiples aspectos negativos que les trajo la conquista.

De acuerdo con el texto pulido por Sahagún, la enseñanza de los frailes fue esmerada y profunda. Sus interlocutores eran un grupo selecto de indios principales y sacerdotes mejor preparados intelectualmente que la mayoría de la población para recibir una instrucción más completa que debía facilitar el paso decisivo de su adhesión a la nueva fe que estaban a punto de dar.61/ Ricard resume el marco histórico en que debieron desarrollarse los Coloquios, haciendo notar que estas pláticas iban dirigidas a personas educadas, convencidas de su cultura tradicional, y todavía no conversas. Todo parece indicar que los religiosos tenían la esperanza de que, conociendo la verdad cristiana, los indios deberían -casi a pesar de ellos- que aceptarla.

Algunos de los temas tratados representan un caso de excepción en la Nueva España. Sería el caso, sobre todo, de los que debieron exponerse en el capítulo primero de la segunda parte: "De la inmortalidad del alma y del libre albedrío"; y de los títulos de los capítulos 5, 6 y 7 acerca de la forma de valorar los Mandamientos que tratan "del amor de Dios", "del amor del próximo" y "de la esperanza y de los gozos del cielo".62/

Por tratarse de un evento único y por las circunstancias históricas que vivía la muy Nueva España en 1524, sólo tres años después de la caída de Tenochtitlan, merece la pena hacer unas reflexiones adicionales acerca de la primera parte de este texto recopilado por Sahagún.

Miguel León-Portilla hace notar que en muy pocas ocasiones han podido documentarse "diálogos o coloquios entre quienes se ostentan como depositarios, por una parte, de las creencias y del saber de los vencedores y, por otra, de los conocimientos y tradición de los vencidos".<sup>63/</sup>

¿Era posible un diálogo formal entre indios y europeos, cuando, en el mejor de los casos, los frailes recién desembarcados estarían iniciándose en los misterios del idioma? Esto sin olvidar que fray Martín, quien debiera haber sido el moderador natural del evento, nunca llegó a dominar la lengua mexicana; "por ser ya viejo de cincuenta años cuando vino a esta Nueva España, no pudo darse mucho a la lengua de los naturales.<sup>64/</sup> ¿Qué traductor o "lengua" ajeno al grupo podía tener en 1524 suficiente dominio del náhuatl y del castellano para tratar asuntos tan delicados y expresar conceptos doctrinales que no tenían equivalencia apropiada en la otra lengua?

La formación religiosa que la mayoría de los Doce habían recibido en la provincia de San Gabriel y el radicalismo propio de ese ambiente, tampoco facilitaba un intercambio directo de ideas con los dirigentes de una cultura que los frailes de tradición judeo-cristiana estaban condenando abiertamente. El texto mesurado de los Coloquios sería aparentemente incompatible con la actitud vivencial de unos hombres que, en ocasiones extremas, fueron tachados entonces y después, de soñadores, fanáticos y dementes.<sup>65/</sup> Pensando en la contraparte indígena, ¿Hasta dónde los guías, los señores, los sabios indígenas que habían visto en tres años derrumbarse sus creencias, morir a sus gentes y perder sus señoríos, tenían el ánimo, la fortaleza o la voluntad de sentarse a discutir con quienes, desde su llegada a tierras de indios, les hablaban de amor al tiempo que destruían a sus dioses y perseguían a sus sacerdotes?

Por otra parte, también es cierto que la calidad intelectual de sus contrincantes, ya derrotados pero todavía en posesión de sus conocimientos culturales y religiosos podría haber motivado a los frailes más curiosos e ilustrados del grupo para realizar, aunque no en forma de coloquio directo o diálogo formal, su mejor esfuerzo teológico doctrinal por presentar la doctrina cristiana a los sabios indígenas, usando argumentos dirigidos a la inteligencia con el propósito de convencer y no de imponer. Estos intereses serían congruentes con otras acciones que debieron llevarse a cabo durante los años siguientes a la caída de Tenochtitlan, y que fueron antecedentes de la fundación del Colegio de Santa Cruz. No olvidemos que Olmos reunió muchas pláticas de viejos o Huehuetlatolli por encargo más ni menos

que de fray Martín de Valencia y también de Sebastián Ramírez de Fuenleal, quienes en 1533 le pidieron:

[...] que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México y Tezcucó y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles.66/

Si estos Coloquios hubieran consistido en algún tipo de representación llevada a cabo con fines didácticos, podría tener relación con los autos sacramentales que eran un género de obra popular en España en honor del Santísimo Sacramento y que pasó a la Nueva España con propósitos didácticos. Fray Juan de Ribas enseñó a los indios a representar en sus festividades los misterios de la fe y las vidas de los santos, por lo que, en este caso, su participación en un evento con estas características hubiera resultado natural. Cuando se organizaban autos, los indios se disfrazaban de ángeles, diablos y personajes diversos y actuaban con el acompañamiento de música, cantos y gritos. Se entablaban diálogos entre las figuras alegóricas de personajes "buenos" y "malos" y el pueblo se divertía al tiempo que recibía un mensaje moralizante que debía facilitarle la comprensión y aceptación de los principios del cristianismo. En 1533, por ejemplo, se representó por primera vez ante los indios el Auto del Juicio final. Al terminar de la representación, Jesucristo subía al cielo por una escalera en compañía de los ángeles y los justos, al tiempo que Satanás se llevaba a sus siervos al infierno (Mictlan, la morada infernal) para castigarlos con una pavorosa serpiente de fuego y con dolorosas espinas metálicas ardientes.67/ Las actividades que desarrolló fray Francisco Jiménez entre los indios también serían fácilmente compatibles con la organización de este tipo de espectáculos recreativos y didácticos.

Al llegar a estas tierras, los religiosos no tenían todavía experiencia de lo larga y desgastante que iba a resultar la evangelización. Los sabios indígenas, hombres con "mas luces" que el indio común y que no habían perdido la bondad original, pero que vivían en el error y -supuestamente- esperando la luz del evangelio, deberían aceptar la verdad que traían los frailes, con más facilidad que el pueblo ignorante. ¿No decían los teólogos europeos que, conociendo la verdad, el hombre se enamora de ella y se siente atraído hacia el bien?

Lo lamentable de este episodio, cualquiera que halla sido la modalidad de su desarrollo, es que no haya tenido resultados prácticos. Los indios más pensantes y preparados no resultaron tan dóciles como lo hubieran deseado los europeos.

- 1/ Mendieta, Libro V, cap. 17.
- 2/ Ibid.
- 3/ Le enviaron tres veces licencia para ordenarse, pero fray Pedro no quiso usar de ellas. El mismo Emperador le ofreció el obispado de México, al tiempo de erigir el obispado según unos, o al morir el señor Zumárraga, según otros. García Icazbalceta, 1954, p. 98.
- 4/ Carta de fray Pedro de Gante, llamado también de Mura, fechada el 27 de junio de 1529 en el Convento de San Francisco de México. García Icazbalceta, 1954, p. 103-104.
- 5/ Ibid.
- 6/ Ibid.
- 7/ Motolinía, f. LXXIII r.
- 8/ Certeau, "Místicos...", p. 2.
- 9/ Véase: Bataillon, 1982, p. 9 y 819.
- 10/ Véase: I Cor., 13, 1-13.
- 11/ Mendieta, libro quinto, cap. 19.
- 12/ Ibid., cap. 2, 3 y 4.
- 13/ Motolinía, f. LXXV r.
- 14/ Mendieta, libro quinto, cap. 4.
- 15/ Ibid.
- 16/ Convento de Tlalmanalco a 12 de junio de 1531. Ibid., cap. 15.
- 17/ Ibid., cap. 10
- 18/ Ibid., cap. 9.
- 19/ Ibid., cap. 12.
- 20/ Ibid., cap. 8.
- 21/ Ibid., cap. 12.
- 22/ Había intentado en varias ocasiones convencer a Zumárraga y Betanzos para que hicieran ese viaje. Sin embargo, quisiera insistir, "El primero que esto intentó fue el santo Fr. Martín". Mendieta, libro quinto, cap. 12. Betanzos puede haber sentido la misma inclinación porque, como se dice vulgarmente en México, "no se

hallaba entre los indios". Véase: Ulloa, 1977, p. 99-102. En todo caso, habría que estudiar su caso y el de Zumárraga con mucho detenimiento.

23/ Ibid., cap. 23.

24/ Ibid.

25/ Ibid., cap. 22.

26/ Motolinia, f. LXXIX.

27/ Ibid, f. LXXIX r.

28/ Ibid, f. II r.

29/ Ibid., f. I v.

30/ Véase: "La bebida embriagante en la cultura mexicana", p. 34.

31/ Motolinia, f. XVI v.

32/ Ibid., f. XVI v., XVII r., XVII v., XII v.

33/ Véase: cap. 5: La influencia del medio en la forma de beber, p. 121 y sig.

34/ Antonio Rubial trata este tema en "La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España", 1978, p. 39-46. Este proyecto involucró también a doce franciscanos, once de los cuales provenían de la provincia de San Gabriel y en él participó uno de los Doce: fray Juan de Ribas.

35/ Mendieta, libro quinto, cap. 25.

36/ Ibid., libro quinto, cap. 24.

37/ Ibid., cap. 25

38/ Ibid.

39/ Coloquios y Doctrina Cristiana. Con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524 dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores. Ed. fasc., introd., paleog., versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. (Fundación de Investigaciones Sociales, A. C.).

40/ Ibid., pról. p. 15 y sig.

- 41/ Ibid., f. 27 v.
- 42/ Mendieta, libro quinto, cap. 41.
- 43/ Ricard, 1986, p. 170-171.
- 44/ Ibid.
- 45/ Coloquios, p. 76-77.
- 46/ El libro de los Coloquios se encuentra en el Archivo Secreto del Vaticano. Por mucho tiempo permaneció en el olvido, hasta que el padre Pascual Saura se ocupó de localizarlo en 1922 y el padre José María Pou y Martí lo dio a conocer dos años más tarde. León-Portilla, 1986, p. 33. Ricard, 1986, p. 109 y 166.
- 47/ Coloquios, p. 25-26.
- 48/ Cit. por León-Portilla, 1985, p. 25-26.
- 49/ Coloquios, p. 115.
- 50/ López Austin, 1984, I 71.
- 51/ Gruzinski, "Normas cristianas...". En prensa, p. 8.
- 52/ Ibid., p. 79.
- 53/ Ibid., p. 103.
- 54/ Ibid., p. 139.
- 55/ Ibid., p. 123.
- 56/ Acidia. "Lo mismo que floxedad o pereza. Como pecado mortal es un enfado, tristeza y sentimiento de los bienes espirituales opuesto a la caridad. El vulgo le llama pereza. Diccionario de Autoridades, 1726.
- 57/ Coloquios, f. 40 r. En este caso el texto en nahuatl también difiere ligeramente y se enumeran los pecados mortales, incluyendo la gula y la embriaguez. León-Portilla traduce in tlauanaliztli como "embriaguez", que es sinónimo de borrachería en el texto español.
- 58/ La expresión "un labio, dos labios", significa aquí "por medio de un intérprete". Coloquios, p. 137.
- 59/ "Antigua regla de vida", huehue tlamantiliztli. Se refieren a las tradiciones y normas morales más valiosas para los náhuas. Ibid., p. 139.
- 60/ Ibid., p. 139.



61/ Ricard, 1986, p. 171.

62/ Ibid., p. 77.

63/ Coloquios, p. 15.

64/ Mendieta, libro quinto, cap. 7.

65 Yáñez, 1951, p. XXXVII.

66/ Mendieta, pról. al libro segundo.

67/ Olmos, 1983, p. 53 y 55.

## 7. LOS INICIOS DE LA VIDA CRISTIANA Y LAS DOS POSIBLES VIAS DE EVANGELIZACION.

Veremos ahora qué se entendía por iniciación en la vida cristiana y cómo, a partir de ésta, los misioneros se plantearon dos posibles vías de evangelización de los indios. La primera, factible a partir de la educación de un núcleo de alumnos más inteligentes o dedicados, estribaba en instruir a los indios en el cristianismo de manera profunda y pormenorizada. La segunda, de aplicación masiva, consistía en limitar la enseñanza a niveles elementales. En la exposición de motivos por los cuales se fundó en 1536 el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y en el análisis de las razones por los que cayó en franca decadencia años más tarde, pueden apreciarse ambas tendencias y sus posibles matices. Esta doble vertiente tuvo, a su vez, consecuencias directas en la selección de las ocho doctrinas que publicó Zumárraga entre 1543 y 1548.

### LA CATEQUESIS ORAL COMO ANTECEDENTE DE LAS DOCTRINAS IMPRESAS.

Un informe enviado por los franciscanos al rey de España en 1570 a petición del Visitador del Consejo de Indias licenciado Juan de Ovando, resume los medios de que se valían los misioneros para lograr su propósito de evangelizar a los naturales pasado el periodo de conquista armada:

En todos los pueblos de la Nueva España a donde residen religiosos (a lo menos de esta Orden de S. Francisco) hay escuelas [...] Allí se juntan los niños hijos de los principales, y después que han aprendido la doctrina cristiana que para todos es el primer fundamento, luego son enseñados a leer y escribir.1/

Su estrategia consistía primero en acercarse a los indígenas e impartirles una breve instrucción con el fin de prepararlos para entrar en la Iglesia mediante el bautismo administrado en esos primeros años masivamente y segundo en organizar para todas las edades y los dos sexos, una enseñanza metódica complementaria por tiempo indefinido. Escribía Zumárraga en el prólogo a las Adiciones de 1546 (Véase el cap. 10 de este trabajo):

Xristo quando enbio a predicar los apostoles por todo el mundo a todas las gentes y naciones les mando que les enseñassen los articulos de nuestra sancta fe antes que los baptizassen y los mandamientos despues.2/

El bautismo colectivo que se llevaba a cabo en los primeros años de la Colonia era un acontecimiento alegre de participación masiva, pero que sólo tenía sentido como inicio de un modo de vida, en función de una continuidad que se lograba a través de la

enseñanza de la doctrina misma que, en tiempos de Zumárraga, se impartía en la mayoría de los casos de manera general y oral. No podía ser en otra forma pues, como veremos enseguida, las comunidades indígenas eran muy numerosas y los pocos evangelizadores eran insuficientes para prestar a los naturales otro tipo de atención más individual o personalizado.

El bautismo era a la vez culminación e inicio, pues el nuevo cristiano, que en la primera mitad del siglo XVI era con frecuencia persona adulta, necesitaba complementar su precaria formación religiosa con la enseñanza de la doctrina que regularmente recibía los domingos y días de fiesta. Primero los franciscanos (1523), después los dominicos (1526), agustinos (1533) y luego otros religiosos y clérigos, se entregaron a la tarea de reunir a grupos de niños y adultos, hombres y mujeres todavía ignorante en las cosas de la fe para enseñarles la "doctrina". Los franciscanos tomaron como centro de sus actividades la zona del altiplano mexicano donde la lengua común era el nahuatl o mexicano a diferencia de los dominicos que se dirigieron hacia Oaxaca y de los agustinos que se establecieron en un principio en Guerrero y luego entre los otomies y tarascos.<sup>3/</sup>

El primer contacto que tenían los naturales con la vida cristiana incluía algunos rasgos generales: La enseñanza directa era verbal (los indios no sabían leer), se impartía en las lenguas indígenas (que era su idioma materno) y se daba de manera comunitaria (no había frailes suficientes para lograr dar a los indios una atención individual).

1. Como la enseñanza era verbal, el trabajo para los misioneros era doble. Primero debían leer en voz baja el texto europeo latín o español que les servía de guía, luego hacían la traducción mental que podíamos llamar "simultánea", incluyendo la adaptación o selección de conceptos que consideraban pertinentes para su particular auditorio y, por último, se expresaban en la lengua indígena en voz alta en el supuesto de que pudieran hablarla con suficiente fluidez. Otra posibilidad era llevar, previamente traducidas, algunas cartillas, o una guía, especie de recordatorio manuscrito, o ayudarse con pinturas que les servían de libros, "conforme al uso que antiguamente tenían y tienen, que por falta de las letras, de que carecían, comunicaban y trataban y daban a entender todas las cosas que querían".<sup>4/</sup>

El problema no se limitaba a la traducción de los términos en su sentido más amplio, sino a la adaptación de conceptos provenientes de la tradición judeo cristiana que resultaban extraños a la visión indígena del mundo. Por eso, aun los buenos lingüistas tenían dificultades cuando trataban de traducir a las lenguas indígenas una serie de principios doctrinales y dogmáticos ajenos a la mentalidad de los naturales "los cuales no encontraban en los léxicos aborígenes su correspondiente concepto".<sup>5/</sup>

Los indios tenían la misma limitación, pero al revés. Se les pedía que aprendieran de memoria las oraciones y podían recitarlas "en latín o en su lengua",<sup>6/</sup> pero como no hablaban latín no podían entender su significado y los mismos sacerdotes se quejaban de que sus filigras repetían las palabras como papagayos, sin entender su sentido.<sup>7/</sup> Decía Zumárraga que:

[...] los hombres de estos tiempos [...] han de saber retiniendo el sentido de las palabras, porque dezirlo como papagayo o picaza sin sentir lo que confiessen quienquiera vera quanto puede aprouechar.<sup>8/</sup>

La práctica de repetir las palabras de memoria continuó después de morir Zumárraga; fray Martín de León escribía en 1611 que no debía aceptarse que los indios dijeran el credo en latín, pues "en el [credo] se encierran todos los articulos de nuestra fe, y no se lo consienta dezir en latín pues no lo entienden ni saben lo que quiere decir, mas que papagayos".<sup>9/</sup>

La "Filosofía de Cristo" que difundió Erasmo, hacia de los pobres y humildes -en este caso los indios- los favoritos de Dios y les daba las mismas oportunidades que a los hombres de otras culturas y ámbitos geográficos. Las doctrinas tuvieron que haber sido redactadas principalmente para beneficio de ellos, aunque reconociendo que el texto escrito era para uso directo de los sacerdotes que los atendían, fueran religiosos o clérigos. En efecto, los fieles tenían contacto con el texto casi siempre a través del sacerdote; éste era un especie de "comunicador" entre el discurso moral que se remontaba a la sagrada escritura, a la tradición de la Iglesia y a la autoridad de sus doctores, y que debía ser recibido por los laicos. Pero esta regla tenía sus excepciones; el mismo Zumárraga recomendó la difusión de su Doctrina entre los indios, se sobreentiende que mediante la lectura directa del texto, porque "muchos ya saben leer".<sup>10/</sup>

Sólo entendían la doctrina si se les catequizaba en nahuatl o mexicano y sólo los que ya hablaban español y habían alcanzado mejores estudios, como era el caso de los colegiales de Santa Cruz, podían tener acceso directo a las doctrinas impresas. Por eso, como se verá más adelante, la Doctrina christiana bilingüe de fray Pedro de Córdova tuvo tanta significación.

3. La enseñanza era comunitaria. En efecto, durante los primeros años de la colonia, los misioneros no se daban a basto para evangelizar al enorme número de indios con los que entraron en contacto. Así se explican los bautismos masivos y también la catequesis general impartida en forma oral. Se ha calculado que la población indígena al tiempo de la conquista no era inferior a 9 millones de habitantes, aunque algunos especialistas dan una cifra mucho más elevada, hasta de 25 millones. Cook y Simpson se inclinan por una cifra intermedia, 11 millones en 1519, aunque para 1540 es posible que el número se redujera casi a la mitad: 6 millones 427 mil y para el cambio de siglo quedaran poco más de 2 millones de indios en la Nueva España. Si estos cálculos son

correctos, la Colonia sufrió en verdad una singular tragedia demográfica. 11/ Las consecuencias de esta realidad durante la segunda mitad del siglo XVI rebasan las metas de este trabajo, pero tal vez podrán ser analizadas en un estudio posterior cuando se estudien los confesionarios para indígenas. Escribía fray Pedro de Gante:

En esta provincia de México he bautizado con otro compañero más de doscientos mil, y otros tantos, que yo mismo no se el número. Con frecuencia me acontece en un día bautizar catorce mil personas: a veces diez, a veces ocho mil.12/

4. El término "doctrina" tenía dos connotaciones. Significaba la plática general y verbal que se hacía a los naturales reunidos en el atrio de la iglesia con el objeto de explicar la doctrina cristiana, misma que generalmente tenía lugar en las misiones los días de fiesta y domingos. El catequista se ayudaba con los textos de doctrina escritos manuscritos o impresos. Usado en este sentido, la doctrina era el texto que contenía con algunas variantes y en forma más o menos breve o amplia, aquellos elementos fundamentales de la vida cristiana que cualquier bautizado debía saber, creer y obrar para vivir y portarse como tal y se contenía en cuatro partes que eran: credo, mandamientos, oraciones y sacramentos".13/

La doctrina como texto escrito solía incluir: la señal de la Cruz, el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, el Salve Regina, los Mandamientos de Dios y de la Iglesia, los Catorce Artículos de la Fe, las características de los pecados mortales y veniales, las obras de Misericordia, las Virtudes Teologales y Cardinales y los Dones del Espíritu Santo. En el caso de las doctrinas "humanistas" de Zumárraga, estos temas se ampliaban con otras explicaciones como se verá en su momento. También se hacía la distinción entre las doctrinas breves, que eran aquellas que contenían los principios esenciales de la fe y eran usadas por los principiantes; y las largas o extensas que servían para los que ya habían recibido la primera formación.14/

#### LAS DOCTRINAS O TEXTOS IMPRESOS.

En general las doctrinas o textos impresos lograron su cometido en forma diferente de la evangelización oral. Por supuesto, la complementaron y enriquecieron pero, más importante, permitieron que las ideas llegaran mucho más allá de los grupos limitados donde podía extenderse el poder de la palabra. El libro permanecía y resistía los malos entendidos, las buenas y malas voluntades y la variada capacidad de sus lectores sin deformarse ni cambiar; era siempre un punto de partida para pensar.

Las doctrinas "humanistas" estuvieron destinadas a capacitar al indio y enfatizaban los aspectos positivos de su personalidad, porque tener acceso a la doctrina implicaba iniciar un proceso positivo de aprendizaje. Por eso el que conocía la doctrina superaba una etapa de ignorancia. Visto así el proceso de aprendizaje de la doctrina, la enseñanza era a la larga el único camino para disminuir la distancia entre los españoles y los indígenas.

Las primeras doctrinas cristianas hacían hincapié en la unidad de la fe y en el cumplimiento de las normas morales establecidas previamente y de ellas derivaban iguales responsabilidades y obligaciones para todos los hombres, independientemente de su raza, cultura o situación geográfica. Por lo tanto, en teoría y a partir de una óptica cristiana, el bautismo borraba todas las diferencias y hacía al nuevo cristiano miembro de un mismo cuerpo: el cuerpo místico al que se refería San Pablo.

Este era el discurso de la Iglesia que se explicitó en las doctrinas, pero tenía una seria limitación: no permitimos conocer la respuesta indígena a las exigencias de la evangelización. Las reacciones han de haber sido mucho más complejas y variadas de lo que pudiera intuirse a primera vista. Si la predicación tropezaba, como lo señala Serge Gruzinski, con obstáculos lingüísticos, lexicales y conceptuales, no es de extrañar que las reacciones indígenas cambiaran "según el momento, el lugar, el grupo étnico y el medio sociocultural".15/

#### LAS DOS VIAS PARA LA EVANGELIZACION.

Los religiosos franciscanos ilustrados llegaron a la Nueva España con una actitud optimista, congruente con la corriente humanista que sacudía a España a principios del siglo XVI. Dice León-Portilla mencionando a los religiosos más distinguidos que vinieron a la Nueva España que si España:

empleó las armas del conquistador para hacer realidad el nacimiento de naciones, en la que lo indígena y lo hispánico se fundieron para siempre, envió a muchos de sus grandes humanistas, formados en la tradición de su más auténtico Renacimiento. Por ello los vínculos de nuestra historia en común, la de Hispanoamérica y España, han sido y son indisolubles, pues están fincados no sólo en la sangre sino, por encima de todo, en el espíritu y en la cultura.16/

En la medida que se aceptaba que el hombre americano en proceso de evangelización era hijo de Dios y redimido por El, como lo era el europeo, se hacía innecesario darle un tratamiento o instrucción que en lo fundamental fuera diferente del que se

daba a otros cristianos; si el hombre de aquí era el mismo que el de allá, ambos compartían un mismo destino y los principios morales debían tener la misma validez para todos. Cualquier innovación se hacía en cierta forma superflua, pues la naturaleza humana era una y, la ley natural derivada de esa misma naturaleza, también una.

Bajo este supuesto, no es de extrañar que los frailes más ilustrados se acercaran a los naturales con el convencimiento de que éstos tenían las mismas posibilidades de desarrollo intelectual y religioso que hombres de otras culturas; y los que lograran educarse y prepararse mejor podrían alcanzar, a su debido tiempo, el acceso a formas superiores de cultura.

Las diferencias entre la enseñanza que teóricamente recibían indios y españoles debían ser pasajeras y externas. La evidencia documental en las doctrinas parece indicar que la distinción se hacía con base en los conocimientos previos de los fieles, fuesen españoles o indios, pero la dinámica misma del aprendizaje debía ir modificando esta situación hasta que el hecho de ser indio o español no implicara, al menos en teoría, justificación suficiente para distinguir entre proficientes e incipientes.

Si aquí iba a establecerse un mundo "utópico" cristiano en que la bondad natural del indio podía llegar a vencer los efectos de la idolatría, la razón terminaría por dominar sobre las pasiones y el amor vencería a la discordia. El indio, al conocer y amar a Dios actuaría en consecuencia y se alejaría de la embriaguez que degrada al bebedor. Vista así, la embriaguez era un efecto de la ignorancia, no su causa. ¿Para qué ocuparse de los efectos pudiendo quitar las causas? Para que el hombre dejara sus malos hábitos, lo principal no era amenazarlo con castigos o hacer el intento -de dudosa eficacia- por imponer la norma de sobriedad a la fuerza; sólo había que darle oportunidad de "conocer la verdad" y "enamorarse del bien". Por eso y para ello eran importantes las doctrinas y así se explica la fiebre editorial de Zumárraga como autor, editor, compilador, redactor y patrocinador económico de las mismas.

Mendieta señalaba el interés de Gante por enseñar a los jóvenes:

Comenzose a leer la gramática a los indios en el convento de S. Francisco de México en la capilla de S. José, donde era su común recurso para ser enseñados en la doctrina cristiana y en todas las artes y ejercicios que su buen padre y guiador Fr. Pedro de Gante procuraba de los imponer.17/

Esta forma de ver la evangelización encontró resistencia en otra corriente de pensamiento, menos numerosa al principio, pero que fue fortaleciéndose a la luz de la contrareforma española. En su versión extrema, este grupo manifestaba dudas acerca de la racionalidad de los indios. Los más moderados, en cambio,

aceptaban a los naturales como hombres de su misma naturaleza, 18/ pero se planteaban inquietudes respecto a su nivel de capacidad para asimilar los valores esenciales de la cristiandad. A estos juicios negativos expresados por muchos miembros de la Iglesia podía sumarse un factor de incompreensión generalizado entre la población de origen europeo que resultaba del desconocimiento de la realidad "del otro", o sea del indio, y el egoísmo bastante frecuente entre los seres humanos.

La controversia fue larga, compleja y apasionada. El punto principal -la racionalidad del indio- pudo resolverse de manera favorable cuando Paulo III expidió la bula Sublimis Deus (1537) declarando que los indios eran verdaderos hombres. 19/ De aquí se seguía que, en principio, eran aptos para recibir la fe pero continuó la polémica respecto al grado de capacidad que tenían para asimilar el mensaje cristiano.

A partir de las dos corrientes de pensamiento arriba mencionadas y de todas las combinaciones factibles, se plantearon dos posibles vías para la evangelización de los indios, mismas que pueden percibirse tanto en la evolución del Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco a partir de la década de 1530, como en el análisis de las ocho diferentes doctrinas castellanas o castellanas mexicanas que fueron publicadas por mandato del obispo Zumárraga en la década siguiente.

En ambos casos pueden seguirse las dos tendencias alternativas: la primera (a) veía la posibilidad de incorporar al indio a los principios de la cultura judeo cristiana. Para lograrlo buscó la manera de elevar su nivel de aprendizaje hasta hacerlo comparable con el de los buenos centros de enseñanza europeos. La segunda opción (b) consistía, a grandes rasgos, en limitar la enseñanza de los naturales a niveles básicos, y en modificar, seleccionar y simplificar los textos de enseñanza para adaptarlos a la especial capacidad de los naturales.

El primer modelo sólo podía dar resultados a partir de una minoría más inteligente, capaz, preparada o deseosa de conocer e implicaba una selección cuidadosa de los sujetos, a diferencia del segundo que era de aplicación masiva. Aquel implicaba también una labor de persuasión consistente en despertar la curiosidad, el interés y la voluntad del educando para animarlo a penetrar en un terreno cultural y religioso desconocido. Tanto los maestros como los alumnos, los que enseñaban como los que aprendían, tenían que hacer un verdadero esfuerzo de superación. Posiblemente en el proceso, que no dejaba de ser una aventura hacia terrenos poco familiares y por lo tanto peligrosos, tanto unos como otros acabarían influenciándose y modificándose mutuamente.

La segunda opción requería un esfuerzo menos personalizado, era más rápida y fácil de llevar a efecto. Al simplificar la enseñanza podía exigirse lo mismo a todo el mundo y si los medios persuasivos no bastaban, podían complementarse o suplirse con otros de carácter coercitivo o disciplinario, mismos que también podían aplicarse para la opción (a) pero que no eran los más



recomendables por no ser las más congruentes con los otros objetivos.

Aquella era factible, al menos en una primera etapa, sólo para "unos pocos", porque ni eran muchos los que querían o podían aprender tanto, ni eran suficientes los que estaban preparados y disponibles para enseñarlos. Esta era apropiada para las multitudes porque podía impartirse masivamente y no requería tanto sofisticamiento didáctico; tenía la gran ventaja de la simplicidad.

Una última consideración; hemos visto que implementar cualquiera de los dos modelos de evangelización requería de los elementos humanos apropiados. ¿Fueron los frailes las personas idóneas para esta tarea? ¿Idóneas a juicio de quién? La información, al menos la que se maneja para este trabajo, ha llegado filtrada justamente a través de quienes hicieron la evangelización. Los frailes fueron, en este caso, juez y parte, al mismo tiempo los actores y los relatores del drama. Lo escribieron a través de lo que Gruzinski llama "una educación cristiana y una oreja occidental"<sup>20/</sup> por lo que nada tiene de extraño que su presentación de la evangelización sea la autojustificación de la misma.

Entre los primeros religiosos franciscanos que llegaron a la Nueva España venía gente que tenía las cualidades necesarias para hacer factible el primer modelo expuesto. En conjunto, esa primera generación de religiosos mostraron una creatividad, perseverancia y fortaleza acorde con los ideales de una "observancia" que se vio favorecida por el movimiento reformador español de Cisneros. Pero siguiendo sus pasos, en números crecientes y por las razones más diversas, vinieron frailes y clérigos comunes y no insólitos. Buenos o malos, eran el reflejo de las limitaciones de la sociedad española que ya había reprimido las manifestaciones erasmianas y no podían dar en América a los naturales lo que ellos no tenían en Europa. Las fuentes documentales del siglo XVI señalan reiterativamente la ignorancia, incompetencia, frustración y hasta corrupción de los clérigos y religiosos -no sabemos con seguridad si en proporción eran pocos o muchos- que pasaban a la Nueva España y que aquí dedicaban su vida a la práctica pastoral con resultados mediocres.

Por eso, cuando la primera generación de evangelizadores comenzó a faltar a mediados de siglo, incluyendo a Zumárraga (1548), Motolinía (1569), Olmos (1571), Gante (1572), Molina (1585), Sahagún (1590) y Mendieta (1604) entre otros y no dejaron, al menos en número suficiente, sucesores capaces de dar nuevo impulso a su tarea original, la evangelización comenzó a ser sustituida por una práctica pastoral más burocrática e institucional, con características más acordes con las presentadas en el segundo modelo.

Veremos ahora las circunstancias que acompañaron a la fundación del Imperial Colegio de Santa Cruz y cómo, en el proyecto general de educación que se planteó inicialmente,

estaban incluidos los elementos que hubieran permitido a los indígenas comprender el significado y el alcance de la norma de templanza que predicaban los misioneros y que Zumárraga expuso en sus doctrinas.

#### LA FUNDACION DEL IMPERIAL COLEGIO DE SANTA CRUZ DE TLATELOLCO. (1536)

La voluntad inicial de la Iglesia por cristianizar a los indios conforme al modelo europeo erasmiano está íntimamente relacionada con el proyecto educativo llevado a cabo por los franciscanos en Tlatelolco.

No es casual, afirma Bataillon, que ese periodo de influencia erasmiana en la Nueva España corresponda a la fundación del Imperial Colegio de Santa Cruz, dedicado a la educación superior de indios nobles:

Y no se diga que los apóstoles franciscanos de la Nueva España no necesitaban acudir a Erasmo en busca de lecciones de evangelismo, y que se valieron de sus libros por pura casualidad, porque los tenían a mano y hallaban en ellos sus pensamientos expresados vigorosos y elegantemente, aunque con audacias que reprobaban. En esto consiste por lo general una influencia: en dar voz a tendencias profundas que no saben expresarse.<sup>21/</sup>

Este fue un periodo de optimismo y esperanzas en que se buscó el desarrollo simultáneo de la inteligencia y de la voluntad con el deseo de hacer factible que el indio identificara la verdad con el bien. Se pensó que dando a los naturales las mismas oportunidades de educación e instrucción que en principio tenían los jóvenes europeos, un grupo selecto y creciente de hijos de nobles y principales indígenas llegarían a comprender en toda su riqueza la herencia religiosa y cultural judío cristiana; y como no estaban maleducados por los vicios del viejo mundo, los resultados serían positivos. Su aprendizaje implicaba la transmisión metódica y progresiva de los conocimientos mediante el uso directo del libro manuscrito o impreso. Para los macehuales bastaría una enseñanza elemental que, al menos en un primera etapa, tendría su fundamento en la enseñanza oral de los fundamentos de la doctrina y en la memorización de sus puntos relevantes. Imponer la norma cristiana al grupo de niños escogidos implicaba:

[...] el uso inmediato [del libro y de la escritura] entre los nobles y principales que saben leer y pueden poseer libros manuscritos o impresos; un uso más indirecto entre los macehuales que descubren la constante referencia que el clero español hace a las

"Escrituras" para extraer normas, respaldarlas, comprobarlas, ilustrarlas.22/

Con el apoyo fundamental de la escritura y los libros, los indígenas pasaron de una tradición oral a un nuevo marco de referencia íntegramente basado sobre lo escrito y la escritura.23/ Gruzinski supone que, bajo estas bases, la norma cristiana se impuso del modo más brutal "ya que pretendió sustituir cualquier otra norma en el campo religioso y ético".24/

Sin embargo, al menos durante la tercera y la cuarta décadas del siglo XVI, conviene matizar esta afirmación y reconsiderarla a la luz del primer modelo de evangelización indígena señalado en repetidas ocasiones. Bajo esta óptica es válido insistir en el papel fundamental de la enseñanza y de los libros que debían hacerla posible a través del Colegio de Santa Cruz, como elementos liberadores del indígena. En otras palabras, no podía haber contacto ni era posible fincar las bases de un futuro mestizaje español-indígena sin el previo conocimiento, estudio y comprensión de los fundamentos de aquello que se deseaba transmitir.

No podía haber adaptación de la norma cristiana pues su marco de referencia era la ley natural y esta obligaba por igual a todos los hombres. Lo que sí podía hacerse era transmitirla a través de un aprendizaje explicativo, serio y pormenorizado que convenciera al estudiante o, de otra manera, imponerla sin mayor fundamentación lógica diciendo que "las cosas son así porque sí" en Valladolid, España, como lo hizo fray Juan de Villagarcía.25/

Tlatelolco representó la primera opción, la oportunidad para "ser iguales", y no es de extrañar que el periodo más constructivo de la Iglesia haya sido aquel en que todavía no se hacían diferencias definitivas entre la doctrina para indios y para españoles.

#### LOS ORIGENES DEL COLEGIO.

Apenas pasada la conquista, comenzó a pensarse en la educación de los indios: Rodrigo de Albornoz, que había sido secretario de Carlos V y que en 1522 fue nombrado contador de la Nueva España, escribía al Emperador el 15 de diciembre de 1525:

Para que los hijos de los caciques y señores, muy poderoso señor, se instruyan en la fe, hay necesidad que mande V. M. se haga un colegio donde les muestren a leer y gramática y filosofía y otras letras para que vengan a ser sacerdotes, que aprovechará más, el que de ellos saliere tal, y hará más fruto, que cincuenta de los cristianos para atraer a los otros a la fe.26/

Los orígenes de Tlatelolco se remontan al año 1533, cuando llegó a la Nueva España un hombre de cualidades sobresalientes: Sebastián Ramírez de Fuenleal. Don Sebastián estudió en la Universidad de Valladolid y allí obtuvo en 1514-1515 el grado de licenciado en derecho canónico y civil. Allí tuvo la oportunidad de adentrarse en el ambiente profundamente humanista que caracterizó a los mejores años del Renacimiento español. Ese medio abierto a la enseñanza y a la cultura explicaría el interés que mostró años más tarde, cuando vino a América, por crear escuelas y dar estudio a los naturales, primero en Santo Domingo -donde fue obispo y presidente de la audiencia entre 1528 y 1531- y luego en México desde 1531 hasta 1536.

Fuenleal desembarcó en Veracruz el 23 de septiembre de 1531 dotado por el emperador de muy amplios poderes para actuar como presidente de la Segunda Audiencia de México, puesto que desempeñó con habilidad, prudencia y decisión. Lo distinguió un singular amor a estos yndios y los defendió y conservó sabiamente.<sup>27/</sup> Dos años después (1533), el mismo interés que lo impulsaba a preocuparse por la educación de los naturales lo llevó, de común acuerdo con fray Martín de Valencia, a pedir al religioso Andrés de Olmos (?-1571) "el mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra", que:

[...] sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios [...] para que de ellos hubiese alguna memoria y lo malo y fuera de tino se pudiera mejor refutar y si algo bueno se hallase, se pudiere notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles.<sup>28/</sup>

Así, a instancias de Fuenleal se salvaron y transcribieron un buen número de antiguos textos indígenas y estos trabajos, a su vez, influyeron en los que después desarrollaron otros investigadores del pasado prehispánico como Sahagún. Fuenleal permaneció en la Nueva España hasta 1536 en que, habiendo llegado el virrey Antonio de Mendoza, obtuvo autorización para volver a España. En 1533 había enviado a Carlos V una carta que revela las expectativas que algunos españoles depositaron en la capacidad de los indios y la convicción de que era factible encontrar un camino para lograr sus propósitos:

Con los religiosos de la Orden de San Francisco he procurado que enseñen gramática, romanizada en lengua mexicana a los naturales y pareciéndoles bien, nombraron un religioso para que en ello entendiéndose, el cual la enseña y muéstranse tan hábiles y capaces que hacen gran ventaja a los españoles. Sin poner duda, habrá de aquí a dos años cincuenta indios que la sepan y la enseñen. De esto tengo gran cuidado por el gran fruto que se seguirá... sabida alguna gramática y entendiéndola,

serán menester personas que les lean libros de buena latinidad y oratoria, y por eso bastará que los maestros sean instruidos en la lengua latina aunque no sean frailes naguatacos ni sepan su lengua, pues en latín les han de leer y doctrinar.29/

El proyecto educativo indigena al que hacía referencia don Sebastián y que debían llevar a cabo los franciscanos, contemplaba en una primera etapa el aprendizaje del latín, que en el siglo XVI renacentista era la lengua de comunicación general y alcance universal. En latín escribió originalmente Tomás Moro su Utopía que tanta influencia tuvo en la fundación de los llamados "hospitales" michoacanos llevada a cabo por Vasco de quiroga 30/ y en latín dispuso primero Erasmo el Enchiridion y el Elogio a la locura. También era la lengua usual para redactar los textos doctrinales con que las "autoridades" comunicaban a una instancia intermedia (clérigos y religiosos encargados de la catequesis), el conjunto de verdades y de normas que debían enseñar a los fieles. El manejo del idioma no era la meta del aprendizaje, sino su punto de partida. No se trataba de que repitieran en latín palabras carentes de sentido, como de hecho sucedió más tarde, sino de comprender en sus fuentes el pensamiento de los hombres de cultura judeo-cristiana recién llegados de Europa.

Pero el contenido novedoso, casi revolucionario del mensaje si vale la comparación, estaba en la parte final de la carta enviada por don Sebastian al Emperador: considerar el uso del latín en las aulas de la Nueva España como medio de comunicación directa entre maestros y alumnos "avanzados" trilingües. Al no ser necesario el aprendizaje previo del náhuatl o de otras lenguas indígenas para que los maestros se entendieran con los indios, al poderles enseñar directamente en latín, se liberalizaba la educación y cualquier maestro "latino" estaría en posibilidad de enseñar a los alumnos indígenas sin necesidad de instancias intermedias que, a la vez, hacían el oficio de censores.

La instrucción sería también más expedita al dejar los religiosos de invertir años de esfuerzo en el aprendizaje de los idiomas indígenas como paso previo a la enseñanza metódica y sería de los nuevos cristianos. También se daría oportunidad de ejercer como maestros a personas que por su edad, limitaciones visuales o auditivas, no podían realizar ese aprendizaje. Este fue el caso de Zumárraga que no pudo ser maestro directo de los indios por no hablar lenguas indígenas.

Estos planes se llevaron a efecto entre un número limitado de alumnos y por un corto tiempo, pero el esfuerzo desarrollado coincide con lo que llegó a ser el momento de mayor apertura ideológica y doctrinal en la Nueva España. Mendieta dejó, como podrá verse a continuación, una relación bastante detallada de los hechos y del triste desenlace del experimento que pareció tener éxito por un corto tiempo.

En lo que respecta al uso desordenado de las bebidas embriagantes, el problema al que se enfrentaban los religiosos habría sido mejor manejado al compender los indios los principios religiosos y culturales que la tradición judeo cristiana valoraba, tanto para beber como para dejar de hacerlo en distintas circunstancias. Si los naturales eran penalizados cuando se embriagaban, como de hecho sucedía, sobrios debían ser totalmente aceptados como hombres en plena posesión de las luces de la razón.

El 6 de enero de 1536, día en que significativamente la Iglesia celebra la Epifanía o "manifestación de Dios a los gentiles" -los indios eran los nuevos gentiles- el Colegio de Santa Cruz, "Imperial" porque estaba puesto directamente bajo la protección del Emperador, iniciaba formalmente sus labores con 60 estudiantes. Relata Mendieta que se asignó parte del convento franciscano de Santiago Apostol en el barrio indígena de Tlatelolco, para dar educación en el sentido más amplio del término a un grupo de niños de diez a doce años escogidos entre los hijos más capaces de los señores y principales de los pueblos y provincias de la Nueva España.

La fundación "se hizo con mucha autoridad", con una solemne procesión que partió desde San Francisco presidida por el recién llegado virrey don Antonio de Mendoza, quien, escribió Motolinia, "a tenido y tiene grande amor a esta patria, conservándola en todo buen rrejimiento de cristiandad y policía".<sup>31/</sup> Lo acompañó el ex presidente de la Segunda audiencia don Sebastián Ramírez de Fuenleal, que estaba a punto de dejar la Nueva España y el obispo de México fray Juan de Zumárraga.

Los primeros escolares tuvieron eminentes maestros de latín. Uno de ellos fue fray Andrés de Olmos y otro fray Bernardino de Sahagún quien había sido alumno de la Universidad de Salamanca. Aquel llegó a la Nueva España con Zumárraga en 1528 y fue el primer gramático de las lenguas nahuatl, huasteca y totonaca. Recogió de los sabios indígenas varias "pláticas de viejos" o Huehuetlatolli y podría haber sido la persona que transmitiera a Sahagún, no sólo la enseñanza del náhuatl, sino el interés y la voluntad para hacer muchos años después su propia investigación, siguiendo un método semejante al empleado por Olmos cuando interrogó a sus informantes viejos.

Con estos y otros maestros, los naturales aprendieron español, ortografía y música; más adelante venían los estudios de retórica, lógica y filosofía; y por último, algunos elementos de teología. La calidad de los maestros que tuvo el colegio en sus primeros años indica que las autoridades hicieron su mejor esfuerzo por dar a los alumnos, que en este caso eran también los más aprovechados, la mejor formación. Jerónimo López, consejero del virrey de Mendoza y que, como veremos más adelante simpatizaba poco con el Colegio, reconocía sin embargo que había cada día más muchachos "que hablan tan elegante el latín como Tulio" y que "es cosa para admirar ver lo que escriben en latín, cartas, coloquios y lo que dicen".<sup>32/</sup>

Por unos cuantos años, el Colegio de Santa Cruz dio a los españoles la oportunidad de transmitir a los indios, a través de una esmerada enseñanza, los fundamentos de la cultura occidental. Al llegar a hablar lo que podría llamarse "un lenguaje cultural común", las minorías bien educadas de ambos grupos podrían haber iniciado un temprano mestizaje cultural. Sobre todo, el indio habría estado en una posición ventajosa para explicarse y valorarse ante el grupo conquistador.

Zumárraga vio en esos años la conveniencia de dar seguimiento al proyecto educativo general iniciado en Tlatelolco, haciendo gestiones para traer e instalar una imprenta en la ciudad de México. La llegada de ésta hizo posible la publicación de las doctrinas, como se verá a continuación.

- 1/ Códice franciscano, p. 64.
- 2/ Adiciones, 1546, pról.
- 3/ Para este tema, véase la excelente obra de Robert Ricard, 1986, especialmente la parte relativa a "La fundación de la Iglesia". Las zonas de influencia de las tres órdenes evangelizadoras pueden observarse gráficamente en: Florescano, 1983, p. 54-55.
- 4/ Codice Franciscano, p. 67. Cf. de la Torre Villar, 1981, p. 103.
- 5/ de la Torre Villar, 1982, p. 19.
- 6/ Códice Franciscano, p. 100.
- 7/ Ibid., p. 67 y p. 100.
- 8/ Adiciones (1546), pról. Picaza. Se trata de la urraca, misma que el Diccionario de autoridades, 1737, define como ave que "muda muchas veces la voz, imitando la humana y de los animales. Es muy atrevida y golosa".
- 9/ Fray Martín de Leon, Camino del cielo, 1611, f. 104.
- 10/ Doctrina Christiana (1544). Colofón.
- 11/ Véanse los datos muy completos en "Expansión territorial y tragedia demográfica", en: Calderón, 1988, p. 226.
- 12/ Carta de fray Pedro de Gante dirigida a los Padres y Hermanos de la Provincia de Flandes a 27 de junio de 1529. En: García Icazbalceta, 1954, p. 103.
- 13/ Diccionario de Autoridades, 1732.
- 14/ de la Torre Villar, 1981-1982, p. 64.
- 15/ Gruzinski, "Normas cristianas...". En prensa, p. 11.
- 16/ León-Portilla, 1984, p. 63.
- 17/ Mendieta, libro IV, cap. 15.
- 18/ Véase: Ortega y Medina, 1987, p. 44.
- 19/ Ibid., p. 34 y 44.
- 20/ Gruzinski, 1979, p. 8.
- 21/ Bataillon, 1982, p. 825.
- 22/ Gruzinski, "Normas cristianas..." En prensa, p. 8.



23/ Ibid.

24/ Ibid.

25/ Véase el texto completo en el cap. 12 de este trabajo, p. 4.

26/ Cit. por Cuevas, 1928, II p. 285. El autor de los avisos a Su Majestad escribía al rey en el mismo sentido: "Será muy necesario que haya Estudio General en Tenxtitlan de leer gramática, artes y teología, en que se enseñen los naturales de la tierra, que a este estudio vengan todos los hijos de los señores principales de la tierra". Cit. por Cuevas, 1928, II p. 286.

27/ Motolinia, f. lxxix.

28/ Mendieta, pról. al libro II. León-Portilla, 1984, p. 49-63.

29/ Carta de don Sebastián Ramírez de Fuenleal a Carlos V, fechada el 8 de agosto de 1533. Archivo General de Indias 58-5-3. En: Cuevas, 1928, I p. 386.

30/ Véase: Zavala, 1937.

31/ Motolinia, f. lxxix

32/ Carta de Jerónimo López a Carlos V. Fechada en México, 20 de octubre de 1541. En: Cuevas, 1928, I p. 388.

## 8. LAS PRIMERAS DOCTRINAS "HUMANISTAS"; LA DOCTRINA BREVE Y EL TRIPARTITO.

Entre la venida de los primeros religiosos franciscanos en 1523 y la llegada de la imprenta de Juan Pablos, pasaron más de quince años en que no hubo manera de imprimir catecismos ni doctrinas en la Nueva España. En ese tiempo, los catequistas se vieron en la necesidad y se enfrentaron a los problemas de recurrir a impresores europeos. Se sabe, por ejemplo, que en 1532 don Sebastián Ramírez de Fuenleal "remitió a España una Doctrina, no sabemos de quien, para que se publicara". Mendieta da noticia de otra que envió fray Toribio de Benavente con el mismo propósito, pero no se sabe si él la preparó ni si se publicó.<sup>1/</sup>

En cambio, la década de los años 40' fue de enorme trascendencia para la divulgación de la doctrina cristiana. Detrás de esa labor fundamental para extender la nueva moral cristiana entre los habitantes de la Nueva España, está la figura de fray Juan de Zumárraga.

Fray Juan de Zumárraga (1468-1548) vivió la euforia erasmiana desde Valladolid donde era guardián del monasterio del Abrojo. Allí fue testigo de la revolución espiritual promovida en Europa por los textos de Erasmo, en especial el Enchiridion. De allí también lo sacó el Emperador al ofrecerle el obispado de México en 1527, un año después de haber sido traducido el Enchiridion al español y diez y seis años después de la publicación del Elogio a la locura en París en 1511. Tenía ya cerca de 60 años cuando cambió la quietud del monasterio español por una vida agitada, difícil e incierta en la Nueva España.

Llegó a México como obispo electo el 6 de diciembre de 1528, pero sin traer las bulas correspondientes porque Roma acababa de ser saqueada por las tropas imperiales (1527) y no se habían reestablecido las relaciones diplomáticas entre España y el Sumo Pontífice. Durante ésta primera estancia en América que se prolongó hasta mediados de 1532 cuando regresó a España, se ocupó -como jefe del clero secular- más en defender a los indios contra los abusos de sus compatriotas españoles, en especial de los miembros de la primera audiencia, que en evangelizarlos directamente. Volvió a México en octubre de 1534 ya consagrado obispo y en los años siguientes, por mandato suyo y a su costa, se publicaron las ocho doctrinas que se irán estudiando en los siguientes apartados. Aquí permaneció hasta su muerte a la edad de 80 años, el 3 de junio de 1548.

A pesar de que nunca aprendió lenguas indígenas terminó siendo el gran divulgador de la norma cristiana a través de sus doctrinas.

La transmisión y en su caso la imposición de la norma cristiana en general, incluyendo la que se ocupa del uso moderado de la bebida embriagante, no puede separarse de la impresión y difusión de las primeras doctrinas novohispánicas. Entre 1539,

año en que debido a sus gestiones llegó la imprenta a la Nueva España y el año de su muerte, salieron de las prensas mexicanas un buen número de ellas. Su contenido era parte del sistema de referencias de la cultura judeo-cristiana que se deseaba transmitir a los naturales y su conocimiento, difusión y aprendizaje suponían el uso del libro y de la escritura.2/ Dice Gruzinski que:

[...] el cristianismo no puede ser desligado de un medio de expresión -la escritura fonética- que permite asignar a los seres y a las cosas un lugar definitivo, permanente y unívoco, mientras las culturas indígenas parecen manejar un pensamiento más móvil, flexible, abierto a soluciones alternativas, construido sobre una amplia gama de oposiciones, distinciones, analogías y paralelismos.3/

El mensaje escrito contenido en las doctrinas unificaba los criterios de la Iglesia en lo que respecta al uso de la bebida embriagante y los confrontaba a criterios "universales" de verdad y autenticidad.

Algunas se conocen sólo por referencias, como es el caso de la Doctrina de 1539; y de la Doctrina llamada "sin año" (1545-46), únicamente nos ha llegado la portada. Tampoco se encuentra la edición original de la Doctrina de fray Alonso de Molina del año 1546, aunque se conoce completa gracias a una copia incluida en el Informe de la Provincia del Sancto Evangelio (aprox. 1570), misma que se utiliza para esta investigación. Tal vez hubo otras de las cuales hasta la memoria se ha perdido. Sin embargo, fue tan intensa la labor editorial de la imprenta de Juan Cromberger, sucursal de la misma casa en Sevilla, que a pesar de lo que falta tenemos la certeza de que, además de la mencionada doctrina de Molina y de la Doctrina Cristiana en lengua Mexicana (1547) de fray Pedro de Gante, fueron impresas y están disponibles para su estudio otras siete que salieron de dicha casa durante esos años. Todas tienen algo en común: el nombre del obispo Zumárraga que aparece como autor, editor o compilador de las mismas.

Tanto afán y gastos para imprimir las doctrinas por parte de un hombre mayor -tenía 76 años en 1544 y al morir a mediados de 1548 había publicado un promedio de dos doctrinas por año- no se justificaría para instrucción preferente del pequeño número de españoles que habitaban en la Colonia cuando la razón de dejar aquello -la Vieja España- era crear la Nueva España incorporando a sus habitantes al modelo y a los patrones de comportamiento judeo-cristianos.

De esta serie, cinco doctrinas pueden ser consideradas "humanistas" o erasmianas y se adaptan bien al optimismo que caracterizó esos primeros años de evangelización en la Nueva España. Aunque las tres restantes tienen sin duda puntos de contacto con aquellas, sobre todo las dos dominicas, la manera

que tienen de presentar el cristianismo indica un cambio en la tendencia educativa de los naturales y por eso las hemos llamado las "doctrinas indígenas".

El eco de los mencionados ideales humanistas se dejó sentir con especial claridad en cuatro doctrinas del primer grupo: la Doctrina breue (1543-1544), la Doctrina cristiana (1546), las Adiciones (1546) y la Regla cristiana (1547). El carácter de la quinta no es erasmiano sino pre-cisneriano; fue escrita originalmente en el siglo XV por un distinguido teólogo francés y podría llamársele "la doctrina del sentido común". Se trata del Tripartito de Juan Gerson y, al igual que sus compañeras "humanistas", favorece la aplicación general del mensaje cristiano para todos los hombres.

Las cinco incluyen, además de aquellos elementos fundamentales a cualquier catecismo, diversas orientaciones para vivir la práctica diaria del cristianismo. El énfasis no está tanto en "conocer", cuanto en "vivir" cristianamente a la vez que se resalta la dignidad del hombre. De aquí derivan ciertos derechos. Si el hombre fue creado por amor, incluyendo al indio americano, nadie puede encontrar justificación moral para contravenir la voluntad de Dios al abusar, maltratar o desposeer a otro hombre.

#### LA PRESENCIA DE ERASMO EN LAS DOCTRINAS DE ZUMARRAGA.

La participación de Erasmo en la evangelización de los indígenas a través de las doctrinas de Zumárraga fue en cierta forma involuntaria: fueron publicadas después de su muerte, por religiosos que no alcanzó a conocer y que ni siquiera lo mencionan en sus escritos. En efecto, ninguna de las doctrinas impresas por Zumárraga incluye el nombre de Erasmo pero es evidente que el obispo conocía sus trabajos.<sup>4/</sup> El mismo lo confirma cuando, poco tiempo antes de su muerte, explica se fue deshaciendo de las pocas pertenencias que le quedaban, entre las que se incluían la obras de Erasmo.

Y así me voy desapropiando cuanto puedo, que poco más de los libros me queda y de ellos he enviado buena parte para la hospedería, porque el predicador o religioso tenga consolación [...] Y a Vuestra Reverencia tengo enviadas las obras de Erasmo y otros con sus títulos [...].<sup>5/</sup>

Vimos como Zumárraga había sido admirador y seguidor de Erasmo y de Constantino y también observamos que la doctrina erasmiana se inclinaba por una práctica fundamentada más en el amor que en el temor; en el convencimiento más que en la imposición. Esto explicaría en buena medida la actitud tolerante que caracterizó a las doctrinas escritas en México hasta 1548.

Al transmitir el mensaje, ¿qué posibilidad tenían los religiosos de adaptar el contenido de los diversos textos a la realidad indígena? La respuesta depende del sentido que se quiera dar a la palabra adaptación. En las doctrinas "humanistas" sólo puede hablarse de originalidad en la medida que el esfuerzo se identifique con la traducción y divulgación de las mismas a las lenguas indígenas. Ernesto de la Torre Villar dice en este sentido que:

[...] lo que importa es la originalidad de este esfuerzo, la utilización de una lengua indígena para la enseñanza de los elementos de la cultura europea a los indios, la conciencia del valor de la letra impresa y de la utilidad del libro para la aculturación; pero principalmente la consideración de que era importante usar las lenguas comunes, las vulgares -no importa cuál, pues lo mismo se hacía con las lenguas nacionales que surgían en Europa- para transmitir a los nuevos miembros de la Iglesia la Buena Nueva impresa en letras de molde.<sup>6/</sup>

Los evangelizadores tenían en alguna medida la facultad para adaptar sus enseñanzas a la capacidad, interés o problemas especiales de su auditorio lo mismo que para modificar de modo informal aspectos no doctrinales de los textos al explicarlos verbalmente. Decía fray Andrés de Olmos en este sentido que, "el ministro de la doctrina que se quiera de aprovechar de este aparejo de penitentes puede añadir o quitar auisos o preguntas, conforme a la provincia do estuviera".<sup>7/</sup>

La siguiente afirmación puede parecer paradójica: más innovador y moderno resultó ser el obispo de México trayendo los textos humanistas europeos a la Nueva España, de lo que fueron a partir de la segunda mitad del siglo XVI los religiosos y clérigos que redactaron los confesionarios especialmente adaptados para los indios. Los textos de Erasmo y Constantino, que fueron los mismos que fray Juan había puesto a disposición de los sacerdotes de su diócesis, resultaron al final de cuentas tan "innovadores" que la Iglesia Católica terminó por poner las versiones europeas originales en el Índice al tiempo que se celebraba el concilio de Trento.

Los textos erasmianos ponían las normas generales en lenguas vulgares al alcance de todos, incluso de los "infimos y pequeños [...] sin ninguna edad o fecha, ni ningún género, agora sea de hombre, agora de mujeres".<sup>8/</sup> Si así era, españoles e indígenas no tenían porque usar doctrinas diferentes, mas que en la medida en que los fieles fueran más o menos adelantados. Vista en esta forma la enseñanza de la doctrina, podemos pensar que, cuando se habla de la particular "capacidad del indio" en las doctrinas "humanistas", se trata de una situación pasajera que será remediada con la instrucción.

## LA DOCTRINA BREUE (1543-1544).

Parece que fray Juan, con el deseo de imprimir una doctrina en la Nueva España y para sus habitantes, se dirigió primero al dominico fray Diego Ximénez, quien desde España se puso a componer una, pero sin apurarse mucho:

Un docto y buen Obispo del gran México, de la orden de señor Sant Francisco, me importunó con hartas lisonjas de palabras y carta los años pasados que escriuiesse una Doctrina christiana que él imprimiesse para sus ovejas. Yo lo aceté, pero tan pesadamente quanto muestra la poca priessa que me di en acabarla. Porque con me poner él y mis amigos y otros obispos de Nueva España espuelas en el negocio, la tuve comenzada más de once años, acabéla agora, para doctrina de los míos [...].9/

Cuando Ximénez la terminó, Zumárraga, que había hecho su petición desde 1541, tenía ya cuatro años de muerto. Lo curioso es que parece tratarse del mismo fray Diego Ximénez que algunos años después fue procesado por la Inquisición. Si así fuera Zumárraga había escogido una vez más -si recordamos a Erasmo y al doctor Constantino- para redactar sus doctrinas novohispánicas, a un autor cuya ortodoxia fue puesta en entredicho por la Inquisición española.

Cronológicamente, la primera de las doctrinas impresas en América que se conoce completa es la Doctrina Breue muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para comun inteligencia. El título lleva el año de 1543, pero el colofón señala como fecha de impresión 1544; por eso se la conoce como Doctrina Breue, 1543-1544.10/

Este es uno de los infortunados casos en que el título de la obra no ayuda al lector; más bien lo confunde. En efecto, esta doctrina no es realmente breve, ni fue compuesta en su totalidad por Zumárraga. Si comparamos la extensión y el contenido de esta obra con las doctrinas realmente "breves", como es el caso de las Adiciones (1546) o de la Doctrina christiana Breue de Molina (1546), vemos que estamos ante un texto extenso y generoso en su contenido. Tampoco queda claro por qué el título dice que la doctrina fue "compuesta" por Zumárraga; en efecto, algunas partes contienen comentarios personales del obispo pero estas referencias -pocas en número- alternan con numerosos párrafos que el obispo toma, en muchos casos textualmente, tanto del Enchiridion como de la Paraclesis de Erasmo de Rotterdam.11/ Del primero usó principalmente los capítulos dedicados a los remedios contra los vicios, y de la segunda, con algunas correcciones menores, reprodujo la conclusión a su libro.

Entre las referencias personales hace memoria, por ejemplo, a las idolatrias en "el pueblo de Durango [España] donde yo nací",12/ o dice que:

[...] en esta tierra los mercados son de los naturales: con los cuales el Sumo Pontifice mas largo dispensa en la guarda de las fiestas por su flaqueza y pobreza que con otras naciones, y porque no se ha dado asiento cerca de lo que convenga permitir o vedarles segun su condicion y manera en sus tianguex o mercados no se aclara ahora.13/

La **Dotrina Breue** está dedicada vagamente a todos los hombres. Sin embargo, algunas referencias son específicas para esta parte del mundo: habla de estas Indias, los indios, los naturales, etc. Algunos párrafos se aplican directamente a sus actitudes o costumbres y está escrita "para común inteligencia". En realidad se trata de una exposición completa de la práctica diaria del catolicismo para uso directo de los clérigos y religiosos bien preparados y que trata con detenimiento de todos los sacramentos, incluso el del Orden.14/

José Toribio Medina se inclina a pensar que, tanto éste como el Tripartito, "se dirigen a lectores cristianos y por lo mismo se supone en ellos conocimientos anticipados de las verdades católicas y de los principales sucesos de la historia sagrada: es decir que eran propias para españoles".15/ Considera que difícilmente podían los indígenas, siendo "nuevos en la fe", comprender estos conceptos, pero el argumento puede usarse a la inversa: tal vez exactamente para remediar la ignorancia de los naturales, el obispo quería poner el contenido de esta obra a su alcance. Dicho en otra forma, si tenía confianza en la capacidad del indio como ser humano básicamente igual al de otras latitudes y culturas, ¿por qué no enseñarle -por lo menos al pequeño grupo que mostrase el talento y el empeño necesario- lo mismo que se enseñaba en España? De ser así, y tomando en cuenta el interés del obispo por los indios, sería de esperarse que esta doctrina fuera para su beneficio e instrucción. Zumárraga recomienda, inclusive, que se haga entender a los naturales "esta doctrina o otra semejante".16/

En 1544, año de la publicación de la **Dotrina Breue**, se cuestionaba ya la viabilidad de la educación impartida en el Colegio de Santa Cruz, pero no por eso el obispo Zumárraga tenía que renunciar de inmediato a utilizar los textos que por su espíritu evangélico mejor respondían a los ideales franciscanos que lo trajeron a América. Sin duda la **Dotrina Breue** es rica en referencias que podían ser mejor entendidas por quienes tenían conocimientos previos de moral y éste era el caso de los alumnos aventajados de Tlatelolco.

En los primeros siglos del cristianismo, hombres de distinto origen, raza y costumbres se habían identificado bajo el signo de la caridad y de la común-uni6n; el mensaje evangélico, expuesto en toda su riqueza podía dar ahora, en la Nueva España, resultados semejantes. En efecto, hay en la **Dotrina Breue** un deseo implícito por restituir el discurso cristiano a su pureza

original. La obra gira alrededor de la figura de Jesucristo que enseña la verdad y da la salud. El mensaje de Cristo, contenido fundamentalmente en los evangelios y en las letras apóstolicas, va dirigido a todos los hombres, pero -advierte fray Juan- será mejor recibido por "los ánimos más simples y puros".

El pueblo cristiano está formado en su mayoría por gente sencilla y los teólogos, o sea los que han estudiado y conocen, son sólo "una pequeña parte".17/ Por eso fray Juan se niega a hacer distinción entre sabios e ignorantes. ¿Por qué, pregunta con espíritu de rebeldía, la doctrina de Jesucristo habría de estar escondida en éstos pocos? Esta doctrina, "a todos igualmente se comunica, para los pequeños se abaja y se hace pequeña conformandose con la capacidad dellos".18/

El indio, creatura sencilla y desconocedora de la sabiduría del mundo no tiene por que ser tratado con menos respeto y caridad que los pocos que se ostentan como letrados o "autoridades":

No apruebo la opinion de los que dicen que los ydiotas no leyessen en las divinas letras traducidas en la lengua que el vulgo vsa: porque Jesu christo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se diuulgen.19/

El texto de Erasmo que le sirvió de modelo es igualmente explícito:

Como si Jesu Christo uviessse enseñado cosas tan entricadas que apenas pudiessen ser entendidas sino de unos pocos theólogos, o como si el presidio y amparo de la religión christiana estuviessen solamente puesto en que no se entendiesse.20/

En otro párrafo, casi copia textual de la Paraclesis y parte de la conclusión de la Doctrina Breue 1543-544, el obispo franciscano señala la conveniencia de que todo el género humano, incluyendo a los indios y a las mujeres, conozcan el Evangelio:

Y assi desearia yo por cierto que cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las Epistolas de san Pablo. Y aun mas digo: que pluguiesse a Dios que estuviessen traducidas en todas las lenguas de todos los del mundo para que no solamente las leyessen los Indios, pero aun otras naciones barbaras.21/

El texto de la Paraclesis que sirvió de modelo al obispo se ocupaba de los escoceses y a los irlandeses que podian llegar a leer y conocer el evangelio y en lugar de las "naciones bárbaras" del Nuevo Mundo, hacia referencia a turcos y moros:



[...] para que no solamente las leyessen los de Escocia y los de Hibernia, pero para que aun los turcos y los moros las pudiesen leer y conocer.22/

La ley del amor, continúa explicando, se aplica a los seglares y los clérigos, a los gobernantes y a los superiores espirituales; la autoridad debe ejercerse sin violencia, en virtud de una superioridad moral, y no fundarse en la fuerza, ni imponerse a los súbditos. Debe predicarse antes que nada con el ejemplo.23/ La aplicación de este párrafo plantea ciertas dificultades en lo que respecta a la práctica de la evangelización franciscana en América. La conversión y el bautismo masivo de miles de indios, ¿eran el resultado de la persuasión y del ejercicio de una superioridad moral? ¿o fueron actos de imposición de la autoridad hacia los nuevos súbditos de la Corona?

#### LAS PASIONES, LOS PECADOS MORTALES Y LA GULA.

Hemos visto que parte de la Doctrina Breue es copia bastante fiel de la Paraclesis, misma que no hace alusión a la norma moral sobre la bebida embriagante. Las referencias al tema deben buscarse en el Enchiridion y aún allí, en forma indirecta. En el capítulo de esta obra dedicado a las pasiones, Erasmo decía que fue su intención explicar la forma de pelea que el caballero cristiano debe ejercitar para remediar "uno o dos vicios":

Mi propósito en la verdad no era estenderme tan de propósito a dezir todo lo que en cada vicio ay que agraviar para le aborrecer, ni examinar tampoco por menudo las ecelencias y provechos de cada virtud para conbidar a las abrazar.24/

Por "no extenderse", sólo describe los efectos de algunos. Se ocupa de la lujuria, avaricia, soberbia, ira e inclinación a la venganza así como sus virtudes contrarias y hace sólo una mención general a la murmuración, la envidia y la gula, pues estos "son los verdaderos enemigos del cavallero de Jesu Christo y assi ha de proveer de armas mucho antes su ánimo para el acometimiento que recela dellos".25/ Erasmo indica que para remediar otros vicios, cada caballero debe hacer su propio trabajo, procurando encontrar aquellos por los que tuviere particular inclinación "por vicio de naturaleza" o por mala costumbre.26/

Fray Juan explicita esta falta en la sección de la Doctrina Breue dedicada a los "Pecados mortales", en un apartado bastante amplio sobre "La gula". No pudo usar directamente el

Enchiridion porque, como se acaba de decir, Erasmo no habia incluido la gula en su capitulo sobre las pasiones. Lo que hizo Zumárraga en este caso fue tomar los conceptos de gula y templanza, vicio y virtud, de la Suma teológica de Santo Tomás. La intromisión tomista en esta doctrina de corte erasmiano no significa necesariamente una preferencia personal de Zumárraga por ese autor, sino mas bien la necesidad práctica de llenar el vacío doctrinal que habia dejado Erasmo al no dedicar espacio al tema de la bebida embriagante. Escribe Zumárraga:

Gula es desordenado apetito en las delectaciones del gusto: tiene dos especies. La primera es desorden en los comeres. La segunda en los beberes. La primera se llama intemperancia. La segunda embriaguez o borracheria.27/

Esta falta se relaciona con la lujuria o "excesso y desordenado desseo en las delectaciones carnales" y "es vedada en el sexto mandamiento. Y porque la gula suele incitar a luxuria: reduce se al mismo sexto mandamiento".28/ Para vencerla es menester moderarse en el comer, y beber y dormir y "aun en otros passatiempos aunque sean licitos".29/

A pesar del énfasis en la caridad reiterado a lo largo de la Doctrina Breve, párrafos como el anterior resultan rígidos y proyectan una visión del cristianismo difícil de comprender y aceptar para los naturales que nunca habian oído hablar de San Agustín o Santo Tomás. ¿Qué habrán pensado los indios cuando se les queria convencer de la bondad de una religión fundamentada en el dolor, la pena y hasta la renuncia a los placeres licitos? Desde el primer capitulo de su doctrina, Zumárraga habia dicho que:

se confirma esta sancta fee catholica por ser fundada en negamiento de los apetitos y desseos de la carne y ser toda puesta en cruz y pena: de lo cual no haze ninguna otra ley ni (---) que son todas fundadas en deleytes carnales y vanidades.30/

¿Cómo pedirle a los jóvenes indios que al contraer matrimonio no lo hicieran "por intencion corrupta de la carne y delectacion carnal"? ¿Cuál era el atractivo de una religión "puesta en cruz y pena"?31/

El vino como bebida llegó a las doctrinas de Zumárraga, incluyendo la Doctrina Breve desprovisto ya de su antiguo carácter festivo y alegre. Paa no caer en los peligros derivados de tomar el camino fácil o sea de aceptar el lado amable de la vida, era preferible que el hombre renunciara a los apetitos y deseos de la carne incluyendo la bebida. Por eso, escribe Zumárraga:

El vientre de los carnales es su dios: porque lo hinchen para luxuriar. El vientre lleno no es sino fuente de luxuria: incentiuo y manadero de la luxuria. Y por esto se ordenaron en la yglesia los ayunos y abstinencias porque valen mucho para refrenar los vicios y alzar la mente y la voluntad a dios.32/

Erasmus expresaba en el Enchiridion términos semejantes: entre los pecados que acompañaban a la lujuria y que seguían de ella, estaba beber demasiado y "glotonear"33/ y como remedio o manera de defensa, era conveniente "tener moderación en el comer y beber".34/

Para la comprensión de este párrafo es pertinente recordar la diferencia que señalaba Erasmo "del ánima que es una cosa quasi divina, y del cuerpo, que es como una vestia muda".35/ Decía, influido por la teoría de origen platónico del mundo ideal y de su oposición al mundo sensible o material, que para el hombre la razón es como el rey y su asiento está en el cerebro que es la parte más alta de todo el cuerpo y más cercana al cielo. En cambio, la parte más baja del hombre se llama concupiscencia y:

[...] es inclinada a aquellas cosas sin las cuales ni el cuerpo puede passar, como son el comer y beber, ni el linaje humano podría mucho durar, como son otros desseos naturales de la carne; y a ésta mandóse la hazer su aposento en lo más baxo de las entrañas, hígado y vientre [...] a manera de animal bruto y mal domado.36/

La gula se presenta como la superabundancia, el exceso y el estómago lleno y acarrea al infractor múltiples males físicos como son las alteraciones en la digestión y el vómito, además de inducir al sueño y a la pereza, disminuyendo la agudeza mental del bebedor.37/

Respecto a los beberes, se peca de dos maneras: "la primera en beber el agua: o en demasiada cantidad: o si es de dañosa qualidad o si se bebe en lugar y tiempo que suele hacer daño a la salud".38/ Si el agua hacía daño, en el pecado estaba la penitencia por los trastornos digestivos que producía en el bebedor y si alguien la tomaba, sabiendo al mismo tiempo que podía perjudicar la salud, no ha de haber sido por gusto, sino por necesidad o sed. Exactamente porque el agua no era confiable, los europeos habían encontrado una buena justificación para beber vino. La segunda manera de pecar está en:

[...] beber el vino desordenadamente en cantidad o en qualidad fuera de su devido lugar y tiempo. Y este es ya peor pecado que el del agua: porque sobre los daños ya dichos que haze el agua: el vino quita el juyzio de la razón y trae vomito: y otros semejantes desconciertos

feos y abominables: que redundan en mucha infamia de la persona.39/

Zumárraga usaba en este caso una expresión excepcional que no parece haberse repetido en los confesionarios para indígenas de épocas posteriores. Se trata de la posibilidad de condicionar la aprobación de la bebida embriagante a un lugar y tiempo adecuados. Esta característica había definido los parámetros de la bebida entre los antiguos mexicanos. Volviendo a los escritos de Sahagún sobre el octli (pulque) y su abuso, recordemos que, tanto en el México prehispánico como en este caso concreto, la bebida desordenada era causa de "mucha infamia" para el infractor de la norma. El bebedor perdía su fama o reputación, se le veía en menos, se hablaba mal de él. Al mencionar el lugar y el tiempo propio para beber, fray Juan iba más allá del discurso, entraba al terreno de la vida real y reconocía cuál podía y debía ser la práctica establecida y corriente respecto al uso de la bebida embriagante.

A pesar de la exortación final de Zumárraga pidiendo que ésta y otras doctrinas semejantes sirvan para los naturales, resulta evidente que algunas reglas no les eran aplicables, como aquellas relativas a los días de ayuno y vigilia que mandaba guardar la Iglesia. Ninguna de las viandas vedadas por la Iglesia en día de ayuno que enumera Zumárraga, era parte de la dieta tradicional indígena por la simple razón de que esos productos no se conocían en América antes de la conquista, apenas unos veinte años antes de la impresión de la *Doctrina Breve*. El obispo menciona cuatro por su nombre: carnes, huevos, leche y queso, mismos que tomados en días prohibidos sin legítima causa, causan pecado mortal.40/ Los indios sólo ayunaban oficialmente cuatro veces al año, porque siendo tan parcos en el comer, casi podía decirse que ayunaban por costumbre, a diferencia de los españoles que sí debían sujetarse teóricamente a normas más estrictas.

Con los taberneros se hace excepción a la prohibición de abstenerse de todas las obras serviles en día de fiesta "por ser que son necesarios para el mantenimiento cotidiano de la vida". Se ocupan de vender el vino, del que se dice que:

[...] recibe detrimento comprado el día antes: ya que se permita vender en fiesta: que no se deue permitir que se venda antes de dicha missa. Porque yr a la tauerna ante de missa es cosa deshonesta.41/

Este párrafo sí podía ser apropiado para quienes vendían vino, inclusive el vino de la tierra llamado también pulque, por tratarse de un producto perecedero que no podía conservarse en condiciones óptimas de un día para otro a diferencia del vino de uva cuya composición, aspecto y sabor no se modificaban en tan corto tiempo. No sabemos si, en este caso, el "vino" pudo haber sido sinónimo de pulque pero, en cualquier caso, al pasar el tiempo cambió la actitud de la Iglesia con los vendedores de

bebidas embriagantes. A partir del siglo XVII, el oficio de tabernero fue visto por los curas de indios con creciente antipatía.

Zumárraga termina su *Doctrina Breue* exhortando al clero regular para que sus miembros prediquen y divulguen ésta y otra doctrinas semejantes entre los naturales. Por lo tanto, si quería que este texto que incluía algunos de los conceptos morales más modernos y avanzados que España podía ofrecer al Nuevo Mundo, llegara y fuera explicado a sus habitantes:

[A estos naturales] bastaría predicarles y hazerles entender esta doctrina o otra semejante: que mejor pudieran y pueden ordenar y copilar y declarar los padres doctos de las ordenes de aca: y si les pareciere traducirla en las lenguas: pues tantos trabajos por su buen zelo y gran caridad han querido tomar por las aprender.42/

Veremos ahora otro texto de origen europeo, redactado por un teólogo muy admirado por Zumarraga y que también se consideró apropiado para los indios: el Tripartito del doctor Gerson.

#### EL TRIPARTITO (1544): UN TEXTO DIDACTICO Y PARA PROVECHO GENERAL.

Juan Gerson (1363-1429) había sido un distinguido teólogo que, además de participar en los concilios de Pisa (1409) y Constanza (1414-1418), llegó a ocupar a principios del siglo XV el cargo de rector de la universidad de París. Algunos autores le atribuyen incluso el honor de haber sido el verdadero autor de la famosa *Imitación de Cristo*, que se menciona siempre como obra de Tomás de Kempis.43/

Su experiencia de vida pastoral en París lo llevó a difundir entre todos los hombres un tipo de contemplación sencilla fundado en la piedad y en el ejercicio de las virtudes humanas. Su obra, incluyendo el *Tripartito del Christianissimo* y *consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina christiana*: a cualquiera muy provechosa, ha sido usada como fuente para conocer la vida social europea en visperas del Renacimiento.44/ Cuando Zumárraga fijó sus ojos en el *Tripartito* para utilizarlo como texto catequístico en la Nueva España, la obra ya había sido traducida en Toledo (1526) del original latino al español por el bachiller Juan de Molina. Las dos ediciones, la española y la mexicana se corresponden página por página y casi línea a línea.45/

El *Tripartito* fue pensado y escrito para provecho de los fieles cristianos europeos del siglo XV pero Zumárraga, que era cien años más joven que Gerson, vio las posibilidades de aprovechar un texto de eficacia probada, disponible directamente en español y que se prestaba a ser difundido con facilidad. Por su sencillez y claridad debió de ser apropiado y útil para servir

de guía a los evangelizadores novohispánicos. Se caracteriza por lo que comúnmente se denomina sentido común; es didáctico y es sensato, por eso tuvo aceptación y fue usado en la Nueva España un siglo después de su impresión original para catequizar a una sociedad con características diferentes de la europea, pero con problemas que podían considerarse generales o universales, o sea comunes a todos los cristianos.

Es una obra sobria y llana, fácil de comprender y accesible para todos; el doctor Gerson lo llamó así "por razón que en tres cosas principales es partido: es a saber en los diez mandamientos: en la confesión: y en el arte de bien morir". El autor dice en las palabras preliminares que es:

principalmente para doctrina y enseñanza del pueblo rudo e ignorante; y de aquellos que no tienen tanto lugar como deuerian para continuar las yglesias y sermones, y en ellas aprender lo que a sus almas toca.46/

En el colofón de la *Dotrina Christiana*47/ publicada el mismo año, Zumárraga expresó su deseo de que esta doctrina sirviera para los adelantados o "proficientes". La explicación de motivos del Tripartito indican quienes eran éstos; Gerson primero, y después Zumárraga, lo consideraron apropiado y útil para varias maneras de cristianos:

1o. Los sacerdotes simples y los que tienen cura de ánimas "los cuales no alcanzan tantas letras y tienen necesidad de oír confesiones". 2o. Las "personas seglares o religiosas que no son doctos" y que no tienen el tiempo para asistir a oficios o predicaciones donde aprendan lo necesario para su alma. 3o. Los niños y muchachos que desde pequeños deben "ser criados y doctrinados en los fundamentos de nuestra sancta fe".48/

Esta aclaración preliminar del autor era aplicable a la realidad novohispánica. En efecto, buen número de los evangelizadores sobre quienes el obispo Zumárraga tenía jurisdicción como cabeza de la Iglesia mexicana, tanto clérigos como religiosos, caían dentro de alguna de las dos primeras categorías mencionadas. El clero regular tenía, sobre todo en tiempos de Zumárraga, una mejor preparación que los clérigos. Estos, en cambio, adolecían en el siglo XVI de muchas deficiencias en su preparación. Por eso, cualquier instrucción adicional que pudiera serles proporcionada tenía que ser bienvenida por el obispo de México. Dice Cuevas que "la formación intelectual del clero hacíase [en la Nueva España] sin plan, sin disciplina y para la mayor parte, sin maestro".49/

Peor todavía, a veces los clérigos eran no sólo ignorantes, sino de mala vida. Podemos dar algunos ejemplos: en 1556 el obispo Hoja-Castro de Puebla se quejaba de las flaquezas y escándalo de los clérigos que muchas veces venían a la Nueva España, además de mal preparados, huyendo de sus prelados o prófugos después de haber sido frailes:

Por maravilla hay quien de todos ellos entienda medianamente gramática y lo peor es que todos vienen movidos de la desordenada codicia y no los trae el celo de la fe, de donde se sigue que siendo idiotas y fugitivos y en gran manera cobdiciosos no tratan las cosas de la fe con la fuerza que se requiere ni con la limpieza y libertad apostólica necesaria.50/

En 1584, el obispo de Nueva Galicia expresaba reservas parecidas respecto a la calidad moral de los clérigos:

[...] en lo que toca a los clérigos, los mandé examinar luego que vine y todos los de la comarca de esta ciudad se examinaron y hallé en ellos grandísimo idiotismo, porque los obispos pasados, así de esta Iglesia como de otras de estas Indias, por la necesidad que tenían de ministros ordenaban a muchos ignorantes [...] Los frailes y clérigos de los sobredichos, unos no saben gramática y latinidad y éstos que saben algo de esto, no saben la lengua de los indios; y otros aunque sepan ambas a dos lenguas en alguna medianía, son malos ejemplares especiales entre los naturales.51/

Estos fueron los años en que se polemizó acerca de la conveniencia y posibilidad de ordenar a un clero indígena y vimos cómo el Colegio de Santa Cruz fue el medio seleccionado para implementar este proyecto. El caso anterior es doblemente lamentable si observamos que no se aceptó a los indígenas a pesar de que, aún sumando a los españoles que tenían estas deficiencias, el número de sacerdotes seguía siendo insuficiente para la atención pastoral de la población.

Irónicamente los clérigos que debían dar ejemplo y mandar a los indios estaban resultando con frecuencia gentes sin ninguna calificación moral e incapaces de dar un testimonio de vida personal edificante. Por eso las palabras introductorias de Gerson eran apropiadas para los supuestos lectores novohispánicos.

El tercer grupo al que hace referencia Gerson en la introducción al Tripartito, es el de los jóvenes y tuvo para los misioneros particular relevancia. Los frailes pensaron que, por ser más dóciles "y no imbuidos todavía en las viejas creencias, con la enseñanza recibirían la nueva religión".52/ Una vez doctrinados, ellos podrían a su vez atraer a sus mayores.

Lo primero que hizo fray Juan de Tecto al llegar a México en 1523, después de aprender la lengua de los naturales, fue recoger algunos niños hijos de principales, en especial de Texcoco. También acudía a México, solicitando "a algunos principales que le diesen sus hijos para los enseñar a leer y escribir".53/

Su compañero fray Pedro de Gante cuidaba que "los niños saliesen enseñados, así en la doctrina cristiana, como en leer y escribir y cantar".54/ Exactamente de estos grupos de jóvenes principales habían salido los estudiantes originales del Colegio de Santa Cruz.

Más adelante Gerson, y con él Zumárraga, piden que todos aquellos que ejercen dentro de la comunidad posiciones de autoridad favorezcan la publicación del Tripartito: los prelados, los padres de familia, los maestros o gobernadores de las iglesias y hospitales y todos los "que por su oficio deberían de enseñar a los otros y que por negligencia lo dejaron de hacer".55/ Tocaba a los prelados mirar y proveer que los ministros de la Iglesia que de ellos dependían y que tenían cura de ánimas fueran:

expertos en la tal administracion porque la ygnorancia crassa de la ley de Dios y la poca suficiencia que los tales curas ternan (sic) en curar las ánimas de sus ouejas será contado en peccado al prelado que lo consintiere.56/

Para no colocarse en esta situación y conociendo las limitaciones del clero que de él dependía, sobre todo del secular, el obispo Zumárraga procuró por todos los medios imprimir doctrinas y divulgar su contenido en la Nueva España.

Correspondía a los padres de familia poner diligencia "amonestando a los maestros de sus hijos, para que en las escuelas les enseñasen esta doctrina". 57/ En el caso de la Nueva España y a pesar de lo que informa el texto, la realidad era diferente y no eran los padres de familia los que vigilaban la cristianización de sus hijos. En efecto, no sólo los hijos, sino también los padres eran nuevos en la fe. Como los bautismos eran masivos y las conversiones no eran profundas, sobre todo entre los adultos que todavía se aferraban a sus tradiciones, era común que los religiosos enseñaran a los jóvenes, no con el apoyo, sino a pesar de la oposición de sus padres.

#### LA BEBIDA EN LOS MANDAMIENTOS Y EN LA CONFESION.

La primera parte del Tripartito se ocupa de los mandamientos de la ley. Por ellos:

podemos mirar enteramente la verdad de nuestra religion christiana, asi como en vn espejo muy polido, acecalado y limpio. Podemos assi mismo en ellos conocer distintamente la hermosura y fealdad de nuestra vida: animas y conciencias.58/



En este apartado, el autor advierte varias veces acerca de los peligros de la sensualidad, una de cuyas manifestaciones consiste en comer y beber en exceso. Infinitos errores nacen "de una carnalidad viciosa que desbarata en nosotros el juyzio de la razon: y todos los desseos honestos y piadosos".<sup>59/</sup> Al igual que en otras doctrinas, pero aquí con palabras especialmente claras y sencillas, Gerson explica que el hombre es creatura de razón, a diferencia de las irracionales, que carecen de entendimiento, voluntad y memoria. Esta afirmación es importante si recordamos que cualquier acción humana que lleve a la disminución o pérdida de la razón, era un atentado contra la dignidad de hijo de Dios:

[...] auemos declarado el hombre sobre todas las criaturas irracionales excelente hecho a su ymagen y semejanza [de Dios]. Dandole entendimiento, voluntad y memoria, para que lo conozca, sirua y ame.<sup>60/</sup>

En relación a la santificación del domingo y fiestas de la Iglesia, el autor reconoce la bondad de recreaciones y juegos honestos, "[...] con tal condicion que Dios no sea ofendido ni en comer ni en beuer [...]",<sup>61/</sup> aunque no especifica qué acciones o actitudes llevan a ello. Más adelante, al tratar de las faltas al séptimo mandamiento afirma que la fornicación y la lujuria son abominables pecados que vienen a los hombres por diversas causas: por maldad, por ociosidad o por comer y beber demasiado, en especial "quando las viandas son de calida naturaleza y condición [...]"<sup>62/</sup>

Por un error, el sexto mandamiento que ordena apartarse de los placeres de la carne está dedicado, es este caso, a evitar retener lo ajeno y el séptimo se ocupa, en cambio, de la fornicación y la lujuria.

La gula tiene en el Tripartito un papel más importante que en otras doctrinas. No sólo es una falta en sí, sino que engendra la lujuria y ésta a su vez origina infinito número de males entre los hombres, incluyendo hambres, guerras, pestilencias, mortandades, diluvios de aguas, traiciones y pérdidas de reinos y otras muchas maneras de muertes. Sin embargo, este sinnúmero de maldiciones y desgracias tienen un remedio general, mismo que califica de:

[...] principal, firme y mas cierto contra este desuenturado peccado y generalmente contra toda sensualidad carnal, es ser muy templado en el comer, guardarse de malas compañías y sobre todo huyr la ociocidad [...].<sup>63/</sup>

La segunda parte del Tripartito se ocupa del sacramento de la confesión. Gerson describe las causas y remedios de los pecados mortales, que son la manera como quebrantamos los "santos diez mandamientos", incluyendo a la gula. El texto es bastante escueto, pero cubre los aspectos básicos de la problemática de la embriaguez. Cumple, por lo tanto, con los requerimientos para servir de guía a los sacerdotes en su trato doctrinal y penitencial con los indios. La bebida comienza a ser problema cuando, por efectos del vino, el bebedor ve disminuido su juicio: pecas en este pecado -dice Gerson- si por mucho "[...] beuer veniste a estar turbado del vino o en alguna torpedad de la carne o en reñir con los otros o en alguna enfermedad de tu persona".64/ Gerson no usa la palabra embriagar, sino "turbar" que en el siglo XVI significaba "poner en confusión y rebato", o quitar en cierta manera el sentido, perturbar la razón, alterar la memoria y desconcertar a la persona. De aquí deriva inclusive la palabra "turbante", que es "una toca que da vueltas en la cabeza", en la misma forma que el vino envuelve como remolino.65/

Como resultado de esta "turbación" que es un estado intermedio entre la claridad mental y la total pérdida de la razón, el bebedor quedaba desconcertado y la mente ofuscada o turbia; de aquí se seguían diversas consecuencias que afectaban a la persona misma o a los que convivían con ella. Se sobreentiende que se dañaba a sí mismo aquel que por beber en exceso causaba alguna enfermedad a su cuerpo; o a su hacienda si gastaba lo que tenía en embriagarse.

También señala Gerson la falta social que comete el bebedor en perjuicio de la comunidad a la que pertenece, tanto si riñe con otras personas como,

[...] si por la misma causa [bebida excesiva] dexaste de exercitar, como eras obligado el trabajo de la mercaderia o de las letras o de otro qualquier oficio en que entendias al qual eras obligado.66/

La familia sufre directamente los efectos de la falta del borracho hasta verse "en necesidad de mendigar [...] por auer malgastado en comeres: beueres y glotonias la hazienda".67/ Finalmente Gerson vuelve a relacionar la bebida desordenada o excesiva con la "torpedad de la carne", o sea con la sensualidad.

Gerson, y con él Zumárraga procuran motivar a los fieles con explicaciones positivas (el amor), para actuar conforme a la ley natural (aplicable a todos los hombres), advierten contra los peligros de la carnalidad que desconcierta a la razón (rompe la armonía que se identifica con el justo medio o templanza) y señalan que la falta misma desencadena diversos castigos contra el infractor (sufre en su bienestar físico, moral, social, económico y familiar). Estas recomendaciones de carácter persuasivo no se complementan con otras de tipo punitivo.

Veremos a continuación una doctrina singular publicada dos años más tarde (1546). Por su contenido es la más evangélica y por su presentación, la más atractiva, elegante y pulida de todas las doctrinas de Zumárraga; podría añadirse que es también el más cristocéntrico, universal y explicativo de los textos doctrinales impresos en la Nueva España durante la Colonia.

- 1/ De la Torre Villar, 1981-1982, p. 43. El padre Cuevas señala que para finales del siglo XVI se habían publicado en México 38 doctrinas y catecismos, pero no cita las fuentes que consulta ni los títulos de los textos. Cuevas, 1928, II p. 405.
- 2/ Gruzinski, "Los indígenas...". En prensa, p. 8.
- 3/ Ibid., p. 9.
- 4/ Véase: Bataillon, 1982, p. 807-831.
- 5/ Carta enviada al provincial de los franciscanos de Burgos, fray Francisco del Castillo fechada en México el 2 de noviembre de 1547. Cit. por Bataillon, 1982, p. 821-822.
- 6/ De la Torre Villar, 1981-1982, p. 82.
- 7/ Texto atribuido a fray Andrés de Olmos en, *Descriptio codicum franciscalium Bib. Ecclesiae Primatialis Toletanae*, en AIA, julio-diciembre, 1919, p. 402 y sig., cit. por Ricard, 1986, p. 192.
- 8/ *Dotrina Breue*, Conclusión.
- 9/ Fray Diego Ximénez, prefacio a su *Enchiridion o Manual de doctrina christiana*, Lisboa (Germán Galharde), 1552. En: Bataillon, 1982, p. 540-541.
- 10/ "Compuesta por el Reuerendissimo S. don fray Juan zumarraga primer obispo de Mexico. Del Consejo de su magestad. Jmpressa en la misma ciudad de Mexico por su mandato y a su costa. Año de M.dxliij." Colofón: "A honra y alabanza de nuestro señor Jesu cristo y de la gloriosa virgen sancta Maria su madre: aqui se acaba el presente tratado. El qual fue visto y examinado y corregido por mandato del R.S. Don fray Juan Zumarraga: primer Obispo de Mexico: y del colegio de su Magestad. Imprimiose en esta gran ciudad Tenuchtitlan Mexico desta nueva España: en casa de Juan cronberger por mandato del mismo señor obispo Don fray Juan Zumarraga y a su costa. Acabo se de imprimir a xliij dias del mes de Junio: del año de M.d. quarenta y quatro años".
- 11/ Véase: Bataillon, 1982, p. 547.
- 12/ *Dotrina Breue*, fol. c viii
- 13/ Ibid., fol. e.
- 14/ Para el estudio de la *Dotrina Breue* me resultó invaluable el ensayo de Marcel Bataillon sobre el "Enchiridion y la Paraclesis en Méjico", en: Erasmo, 1932, p. 527 a 534, así como el pról. al *Enchiridion*

en la misma edición. Véase también: "Erasmus y el Nuevo Mundo", en: Bataillon, 1982, p. 807-831.

- 15/ J. T. Medina, 1912, I 37.
- 16/ Doctrina Breue, Conclusión.
- 17/ Ibid.
- 18/ Ibid. El texto de la Paraclesis es idéntico. Cf. también: Enchiridion, 1932, p. 139. Todas las citas del Enchiridion y la Paraclesis corresponden a la edición de Dámaso Alonso, Madrid, 1932.
- 19/ Doctrina Breue, Conclusión.
- 20/ Paraclesis, p. 455.
- 21/ Doctrina Breue, Conclusión.
- 22/ Paraclesis, p. 455.
- 23/ Enchiridion, p. 340-342.
- 24/ Ibid., p. 408.
- 25/ Ibid., p. 408-409.
- 26/ Ibid. Este sería el caso de los indios quienes, como decían los religiosos en sus cartas e informes, eran muy dados a la bebida. Vid. supra, "Como vieron los misioneros a los bebedores indios".
- 27/ Doctrina Breue, "De la gula", fol. i iij recto hasta iiiij vuelto.
- 28/ Ibid., "De los pecados mortales", fol. g iiiij vuelto. Al ocuparse de la templanza en su tratado de las virtudes, Santo Tomás había unido comida, bebida y sexo; pero al referirse a los vicios, separó la gula del uso desordenado del sexo. Vid. supra, "El tomismo; la sobriedad y el justo medio".
- 29/ Ibid., "Recapitulacion de los remedios dichos" [Contra la luxuria], sin fol. Si recordamos el caso de los estudiantes indígenas, vemos que por dificultad para guardar la castidad y por afición a la bebida, se cuestionó su vocación para la predicación. Véase: "Se acusa a los indios de falta de templanza y la influencia de Casiano en el cap. 2.
- 30/ Ibid., fol. a iij.
- 31/ Ibid., [De los sacramentos en general, fol. b vij].
- 32/ Ibid., "De la gula", fol. i iiiij.

- 33/ Enchiridion, p. 382.
- 34/ Ibid., p. 389.
- 35/ Ibid., p. 157.
- 36/ Ibid., p. 163. San Agustín ya había expresado este concepto en las Confesiones, 1986, libro décimo, cap.31: "Quita de mí las concupiscencias del vientre".
- 37/ Doctrina Breue, "De la gula", fol. i iiij.
- 38/ Ibid., "De la gula", fol. i iiij.
- 39/ Ibid.
- 40/ Ibid.
- 41/ Doctrina Breue, "Del tercer mandamiento", fol. e.
- 42/ Ibid., Conclusión.
- 43/ García Icazbalceta, 1954, p. 66.
- 44/ "Traduzido de latin en lengua Castellana para el bien de muchos necessario. Impresso en Mexico: en casa de Juan cromberger. Por mandato y a costa del R. S. obispo de la mesma ciudad Fray Juan Zumarraga. Reuisto y examinado por su mandato. Año de M.d.xliij." Colofón: "Acabose el Tripartito de Juan gerson: a gloria y loor de la sanctissima trinidad: y de la sacratissima virgen sancta Maria reyna de los angeles. Y de los gloriosissimos sant Juan Bautista: Y sant Joseph. y sant Francisco. El qual se imprimio en la gran ciudad de Tenuchtitlan Mexico desta nueva España en casa de Juan cromberger que dios aya. Acabose de imprimir. Año de M.d.xliij."
- 45/ Véase: García Icazbalceta, 1954, p. 65-66; Alberto María Carreño, pról. a Gerson, 1949; también, J. T. Medina, 1912, I 37.
- 46/ Tripartito, "Epistola del auctor a todos los christianos dirigida".
- 47/ Se trata de la Doctrina Christiana, del dominico fray Pedro de Córdova, colofón.
- 48/ Tripartito, "Epistola del auctor a todos los christianos dirigida".
- 49/ Cuevas, 1928, II, 135.
- 50/ A.G.I. 60-4-8. En: Cuevas, II p. 133.

- 51/ Carta del Ilmo. Sr. D. Domingo de Alzola, obispo de Nueva Galicia a S. M. 7 de abril de 1584. A. G. I. 67-1-1-22. En: Cuevas: 1928, II 135.
- 52/ Garcia Icazbalecta, 1954, p. 94.
- 53/ Mendieta, libro V, cap. 17.
- 54/ Ibid., libro V, cap. 18.
- 55/ Tripartito, "Epistola del auctor a todos los christianos dirigida".
- 56/ Ibid.
- 57/ Ibid.
- 58/ Tripartito, cap. xv.
- 59/ Ibid., cap. iij.
- 60/ Ibid., cap. iiij.
- 61/ Ibid., 3o. mandamiento, cap. vij.
- 62/ Ibid., cap. xj.
- 63/ Ibid.
- 64/ Ibid., cap. xviiij.
- 65/ Tesoro de la Lengua Castellana, 1611.
- 66/ Tripartito, cap. xviiij.
- 67/ Ibid.

## 9. LA DOCTRINA CRISTIANA MAS CIERTA Y VERDADERA Y LAS ADICIONES (1546).

La Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras que Zumárraga mandó publicar en 1546 (en lo sucesivo: Doctrina Cristiana) es singular por varias razones: En lo que respecta a la presentación, contiene no una sino dos doctrinas separadas e independientes, aunque ambas estén integradas en un mismo cuerpo. Segundo, la Doctrina Cristiana es copia de la Suma sevillana del Doctor Constantino Ponce de la Fuente y, por último, este libro prueba que el discurso cristiano en toda su riqueza e integridad fue considerado, al menos por un corto tiempo, apropiado para los indígenas novohispánicos.

Respecto al primer punto, los participantes a la Junta de Obispos presidida por Zumárraga en 1546 acordaron "que fuesen ordenadas dos doctrinas; una para los indios incipientes y la otra para los proficientes".1/ Ambas se publicaron de inmediato en un solo volumen. La primera parte del texto formó la Doctrina Cristiana de 1546 que se destinó para uso de los cristianos adelantados. La última parte del mismo volumen se ocupó en una doctrina breve que se conoce como Suplemento o Adiciones del catecismo (En lo sucesivo: Adiciones).

La Doctrina Cristiana es copia casi textual de la Suma de Doctrina Cristiana del Doctor Constantino, excepción del prólogo y de la conclusión, para la cual Zumárraga utilizó párrafos de las páginas finales de la Doctrina Breve (1543-1544).

Quien primero detectó que Zumárraga se había servido de Constantino, y en menor grado a Erasmo para elaborar su Doctrina Cristiana, fue un lector cuyo nombre ignoramos y que vivió posiblemente en los últimos años del siglo XVI. Al margen de su ejemplar de la Doctrina Cristiana escribió: "Constantino es éste y no Zumárraga" y al final añadió: "Hasta aquí tomó Su Señoría de Constantino Doctor". También anotó al margen de la conclusión: "Erasmo fecit". Estos comentarios permiten establecer un hecho significativo: la lectura de la Paraclesis de Erasmo y de la Suma de Constantino en la Nueva España en un periodo de condena y persecución general del erasmismo en Europa.2/

Los cambios entre el texto de la Suma sevillana y el de la Doctrina cristiana novohispánica de 1546 se reducen a variantes insignificantes y a los cortes necesarios para transformar en narración seguida la conversación entre los tres personajes de la obra original, Dyonisio, el joven Ambrosio y su padre Patricio. Inclusive el subtítulo de la edición realizada en la ciudad de México es semejante a la dedicatoria que Constantino ofreció al arzobispo de Sevilla. Explica que la Suma es doctrina "llana y para gente sin erudición y letras: mas cierta y verdadera".3/



Esta Doctrina Cristiana de 1546 posiblemente sea copia de una obra anterior, también impresa en México por orden de Zumárraga, que se conoce como Doctrina "sin año" y de la cual se conserva sólo la portada.<sup>4/</sup> Voy a referirme brevemente a ella por considerarla reveladora de la voluntad del obispo para catequizar a los indios conforme al modelo "humanista". El libro desapareció en el siglo pasado pero, de estar en lo cierto García Icazbalceta, se desprende que este texto perdido debió haber sido una primera copia americana de la Suma y que sirvió de modelo para formar el cuerpo principal de la Doctrina cristiana que nos ocupa. En ninguno de los dos casos se hace mención al verdadero autor de la obra, o sea a Constantino. Sin embargo y dicho sea en su defensa, al poner que se imprimía por orden de Zumárraga, éste aceptaba ser, más que el autor, el compilador de la doctrina.

En el supuesto de que la desaparecida Doctrina "sin año" haya sido una primera impresión del texto que nos ocupa, es revelador el largo título de la obra para advertir el significado concedido por Zumárraga al término "doctrina cristiana" y el énfasis por destacar que su contenido era apropiado y pertinente para la enseñanza de los indios. Esta doctrina, dice la portada:

[...] contiene todo lo principal y necesario que el cristiano deve saber y obrar. Y es verdadero catechismo para los adultos que se han de bautizar, y para los nuevos bautizados necesario y saludable documento, y lo que mas conuiene predicar y dar a entender a los indios, sin otras cosas que no tienen necesidad de saber.<sup>5/</sup>

Por lo que toca a la Doctrina Cristiana que sería una segunda versión del texto de Constantino, Zumárraga escribe al final del texto y a manera de colofón: "Para utilidad comun. Especial de los indios: porque por ella sean catequizados los que se quieren de bautizar: y enseñados los bautizados".<sup>6/</sup>

Esta presentación disipa cualquier duda respecto a la voluntad del obispo de hacer llegar a los indios el contenido completo de la Doctrina Cristiana. Zumárraga veía la conveniencia de una enseñanza que ilustrara la inteligencia de los naturales permitiéndoles conocer la verdad para poder después amar el bien y practicar el cristianismo con hechos, no sólo de labios para afuera al repetir sin comprender palabras para ellos vacías y carentes de sentido.

#### LA DOCTRINA EN QUE MEJOR CONCUERDAN LA "VERDAD" Y EL "BIEN".

En el prólogo a la Doctrina cristiana fray Juan hizo una pequeña modificación al texto sevillano para especificar que la obra contiene lo más conveniente "para los nouicios en la fe".<sup>7/</sup> A menos que se diga lo contrario, todas las citas del libro novohispánico que se dan a continuación corresponden

textualmente al sevillano de Constantino, incluyendo la numeración de los capítulos. Zumárraga no aclaró si los novicios eran indios o españoles, escribió simplemente "novicios". Novicios o nuevos o "princiopiantes en cualquier Arte o facultad", como los define el Diccionario de Autoridades (1732) eran en la Nueva España los indígenas recién convertidos, pero las palabras que siguen parecen indicar que esta doctrina incluía también a los fieles en general.

Esta doctrina, es la "que la iglesia catolica en su principio enseñó con grandissimo cuydado a sus hijos" y ha de servir para salvar tanto a los "profundos y muy fundados letrados", como a los "rústicos y simples". Las diferencias entre ambos grupos parecen ser culturales y educativas y, por lo tanto, superables. Nadie nace letrado ni nadie, en teoría, tiene por qué morir ignorante. La verdadera y más grave ignorancia sería el desconocimiento de la doctrina y ésta es precisamente la que los religiosos esperaban superar con la evangelización en la misma forma que Constantino buscaba iguales resultados de España, cuando escribió en Sevilla su catecismo para los europeos.<sup>8/</sup>

La doctrina fue hecha para "gente nueva" pero, dice Zumárraga, bien harían en tomarla los adultos en general y aun los viejos, para servir así de maestros a sus propios hijos. Este párrafo, parecido al prólogo del Tripartito, era comprensible en España pero concuerda mal con las estrategias que en la práctica estaban siguiendo los misioneros en la Nueva España cuando trataban de evitar que los indígenas adultos siguieran comunicando a los jóvenes los elementos tradicionales de su cultura. Los jóvenes debían ser innovadores y romper la continuidad de una tradición religiosa "inferral" que no tenía cabida en la nueva mentalidad cristiana que se pretendía crear.

Los niños educados por los franciscanos durante esos años fueron un ejemplo de este choque generacional y educativo. Los jóvenes se convirtieron en un medio muy eficaz para la promoción del apostolado y al mismo tiempo en "una terrible arma ofensiva contra la religión prehispánica".<sup>9/</sup> Kobayashi señala que de las escuelas-monasterio de los franciscanos comenzaron a salir a los pocos años de su fundación cientos de muchachos que en el pleno sentido del término podemos llamar revolucionarios, o, dada su animosidad característica de la juventud, hasta destructores de la sociedad de sus mayores, como de hecho así resultaron.

Otra de las escasas modificaciones al texto sevillano se refiere justamente a la enseñanza de los niños. Constantino habla de la doctrina que muchos menosprecian y olvidan y de su benéfica influencia familiar y pide que "a lo menos los niños de las escuelas y de los pechos de las madres comiencen a tartamudear en ella."<sup>10/</sup> El obispo aprovecha el mismo párrafo para hacer referencia, no a una posible y natural continuidad de la enseñanza materna como lo recomienda el texto original, sino que cambia hábilmente las palabras para sugerir que sean los religiosos quienes trasmitan la enseñanza doctrinal. Como muchos menosprecian y olvidan la doctrina, es deseable que "a lo menos

los niños de las escuelas y los indios que se enseñan en los monasterios comiencen a tartamudear en ella".11/

La misión de las gentes que enseñan a los jóvenes tiene en ambos textos un atractivo especial: son los hombres que llevan a los niños por el camino de la verdad y sobre todo hacen que "se enamore de ella".12/ La enseñanza de la doctrina adquiere así la dimensión de una acción que mueve positiva y alegremente a quienes se involucran en ella. El hombre sólo puede enamorarse de lo que conoce, de lo que ha llegado a amar, porque en ello tiene puesta su voluntad. Sólo puede amarse por convencimiento y no pueden lograrse los mismos resultados por mandato o coerción.

No deja de ser sorprendente la versatilidad que manifiesta Zumárraga al hacer suyo en la Doctrina Cristiana el modo de vivir la vida que Constantino había expuesto con tanto éxito en Sevilla. La obra reúne múltiples normas encaminadas a orientar el quehacer humano en sus más diversos aspectos. Como lo indica su nombre original, se trata de una "suma de vida" que abarca todos los aspectos de la actividad humana y que, a partir de la experiencia religiosa invade terrenos que van más allá de la doctrina cristiana. No hay que olvidar que "los imperativos de la moral cristiana rebasan los límites de un campo estrictamente religioso", e incluyen el "ser" y el "hacer".13/

En efecto, cobra especial relevancia la armonía entre la actitud interna (el "ser") y el comportamiento externo (el "hacer") de la persona. Los mandamientos se explican a partir del amor y su cumplimiento práctico y vivencial se relaciona con la actitud interior de la persona. El primer mandamiento dispone el corazón del hombre para con Dios; el segundo dice cuales "han de ser sus palabras"; y el tercero, "quales han de ser todas las otras obras".14/ Entre las obras contra el tercer mandamiento los autores mencionan las glotonerías en día de fiesta y otras muchas faltas que no siempre se conocen en el exterior, pero de cuyo cumplimiento se habrá de dar cuenta después.15/ Aún cuando los efectos de la gula no tengan repercusiones en el medio inmediato del que se excede en el comer o beber, cada quien es responsable de su propia vida y de sus acciones, sean o no conocidas por el mundo.

Concordancia entre lo permitido y lo prohibido. Los autores buscan la forma de poner la sabiduría divina al alcance de los rudos y los rústicos, pues lo que "para vnos dize en breue, dize para otros muy largo". Se borran las distancias entre indios y españoles y por un momento parece posible la eventual comunicación entre dos mundos. Ambos textos señalan el balance y la correspondencia entre los aspectos positivos y negativos de los mandamientos, entre lo que se busca con su observancia y lo que se desea evitar con las prohibiciones correspondientes.

La persona merece todo el respeto de los hombres por ser obra de Dios. Por contra, y ésta era tal vez la mejor defensa que la propia Iglesia podía ofrecer al indio para evitar su explotación, maltrato y abuso, ambos autores reconocen que es fea y abominable cosa "aborrecer a quien Dios ama, quitarle los

bienes que el le embia: ofender a quien el guarda y tiene su carta de amparo y seguro".16/ La práctica de estos conceptos debería, al menos en teoría, haber sido en su momento la mejor defensa moral que se hubiera esgrimido para proteger al indio frente a los excesos de la conquista

El verdadero mal viene del corazón del hombre. La raíz y fundamento del mal que unos hombres hacen a otros "nasce en el corazón", por eso el quinto mandamiento prohíbe cualquier pasión que encamine el corazón del hombre a causar daño y perjuicio a otro o a sí mismo; esto sucede con quienes toman bebedizos "de donde se decrece daño para la salud o juyzio de los hombres". Aunque aquí no se tratan de manera específica los efectos de las bebidas embriagantes más comunes en España y México, sino de los intoxicantes en su sentido más amplio, los resultados son los mismos: pérdida de juicio y exaltación de las pasiones que nacen en el corazón y que, como dijeron los moralistas, son causa de mal. También faltan a este mandamiento quienes hacen daño externo a su salud, como es el caso de los que aceleran su muerte entre otras razones, "por gula y desenfrenamientos".17/

El concepto de reciprocidad. El mandamiento del amor es reiterativo en toda la doctrina: "lo que vno no quiere para sí no lo quiera para otro", porque la ley de la verdadera caridad "manda que nadie haga contra otro lo que no querría que fuese hecho contra sí".18/

Constantino había escrito estas palabras antes de que Zumárraga las hiciera suyas y por una verdadera ironía de la vida, pasó sus últimos años prisionero de la Inquisición, falto de la comprensión que predicó insistentemente en la Suma y víctima de la intransigencia de otros religiosos, de la agresividad de las autoridades eclesiásticas que lo acusaron y del Tribunal de la Inquisición que lo condenó. Dicen también ambos autores que el hombre debe cuidar su lengua que es el instrumento con que más falta a la caridad; y éste es el daño "que entre los otros menos estimamos y de que menos nos corregimos".19/

El vino de uva era materia indispensable para celebrar la Eucaristía y ocasión privilegiada para participar en un acto comunitario en que el sentido del gusto perdía importancia frente a la experiencia religiosa. El apartado que Constantino y Zumárraga dedican al sacramento de la comunión es sin duda uno de los más evangélicos en sus respectivas doctrinas. Comer y beber es compartir. "Comemos a la mesa de nuestro mismo señor con los otros criados suyos y que el manjar de esta mesa es el pan que es cuerpo y sangre del señor".20/

Bajo estos supuestos, participar del banquete y "embriagarse" producía maravillosos efectos: daba grandísima paz y encendía la caridad. Comentario interesante si recordamos que la embriaguez implica el abandono del auto control y la disminución de la razón como fuerza rectora. El que se siente a la mesa "no lo haga sacramento de escandalo y contenciones: pues es de grande humildad: no lo haga de soberuia y arrogancia: pues es mysterio de simplicidad y verdad".21/

El texto sugiere un compromiso que alcanza a los grupos más diversos pues todos pueden sentarse a beber en la misma mesa; incluyendo a indios y españoles, ignorantes y sabios, ricos y pobres. Todos comparten y todos tienen las mismas posibilidades de llegar a vivir una experiencia espiritual. Esta concepción enfatiza la fuerza de la bebida embriagante (el vino de uva), como brebaje poderoso usado en forma controlada (durante la misa), por la persona iniciada (el celebrante), para producir en los asistentes (indios y españoles), efectos maravillosos (la salud de los hombres).

Los conceptos expuestos en la Doctrina Cristiana nunca dejaron de despertar polémica; primero fue la Inquisición persiguiendo a Constantino y mucho más tarde, a fines del siglo XIX, José Toribio Medina todavía cuestionaba el tema de la posible incorporación del indio a la cultura occidental con base en su capacidad intelectual. La calidad de la Doctrina cristiana de 1546 y la profundidad de sus conceptos no le parecieron adecuados para los indios. Sin buscarlo ni quererlo, rindió un discreto y elocuente homenaje a la memoria de fray Juan de Zumárraga al decir que la Doctrina de 1546 no parece muy propia para éstos indios, "porque trata en parte de materias más altas y en estilo también de mayor elevación".22/

Zumárraga no manifestó en la Doctrina Cristiana mayor preocupación por los pecados capitales ni advirtió a sus lectores acerca de los peligros de la bebida embriagante. Imposible que no haya sido conscientes de los estragos que la bebida desordenada causaba a su alrededor. Tal vez su aparente negligencia tenga relación con una actitud de tolerancia hacia la debilidad humana. En esta ocasión se preocupó más por la caridad que por el cumplimiento de la ley.

La Doctrina cristiana, guarda silencio y no menciona la falta en ninguna parte de la obra. Veremos cómo, en las Adiciones o doctrina para principiantes, Zumárraga procuró remediar esta omisión.

#### LAS ADICIONES; UNA DOCTRINA PARA LOS INDIOS MENOS ENTENDIDOS Y RUDOS.

Las últimas 24 fojas del libro de la Doctrina Cristiana de 1546 están dedicadas al Suplemento o adiciones del catecismo que, como ya se dijo, forma una obra independiente para incipientes o principiantes. Estos son todos los que se inician en la doctrina pero también aquellos que, aunque no sean tan nuevos, tienen limitantes para aprender o entender una doctrina más compleja.

Zumárraga presenta impreso por primera vez un catecismo o enseñanza del cristiano preparado para "[...] que sea doctrina entera y aya conformidad y uniformidad en su enseñanza [de los indios]".23/

Este texto es "para los que enseñan" a los indios y no para uso directo de los fieles pues los "menos entendidos" y "mas rudos e ignorantes" a quienes se dirige ahora, no sabian leer. Por sus características humanistas, esta breve doctrina tiene mucho en común con la anterior, pero hay entre ambas una diferencia que salta a la vista: aquella es copia textual de Constantino y ésta, en cambio, es erasmiana y agustiniana. Además, la primera es mas larga y avanzada y la segunda más simple y reducida.

Para su mejor comprensión, la obra puede dividirse tentativamente en tres partes. Primero un prólogo explicativo para uso de los catequistas. Segundo, la doctrina breve y práctica que contiene "las adiciones que parece que le faltaban" al catecismo anterior y que debian servir especialmente para enseñar a los indios. Incluyen los apartados necesarios para explicar los sacramentos, las potencias del alma, las virtudes y obras de misericordia y los siete pecados capitales. Por último, varios documentos para adelantar en el ejercicio de la vida cristiana

El prólogo de las Adiciones hace las veces de exposición de motivos. Se trata del "suplemento o adiciones del catecismo que quiere dezir enseñamiento del christiano".<sup>24/</sup> En él Zumárraga señala la independencia de ambos textos, la Doctrina Cristiana y las Adiciones, y reconoce que su trabajo consistió, en uno y en otro caso, en compilar trabajos previamente escritos:

[...] assi quisse ponerme en algun cuydado en recopilar de lo que mas a su proposito y talento me parecio y mas util con examen y aprouacion hazer imprimir estos dos tratados. Y en ellos se hallara sana doctrina con algunos documentos para prouecho.<sup>25/</sup>

Muestra interés por seleccionar el material catequístico en función de la situación real de los indios a quienes va dirigido y recomienda claridad y sencillez en la enseñanza:

Y los que enseñen a estos indios y negros es bien que escusen por agora de les predicar otras cosas subtiles y dificiles de entender y les bastara lo en esta doctrina contenido [se refiere a la Doctrina cristiana (1546)] con lo que aqui se le añade para los mas simples; y han de ser enseñados con palabras muy llanas y claras; y decirles cada vez un poquito porque lo tomen; mayormente a los rudos y de poca capacidad que no lo pueden aprender.<sup>26/</sup>

Por lo tanto, este texto puede usarse solo o en combinación con la Doctrina cristiana anterior. A pesar de pedir a los lectores que perdonen las faltas "porque todo fue recopilado a

priessa",27/ la obra resulta didáctica y metódica. Zumárraga comprendía que la evangelización de los indios no era tarea fácil de realizar pues la Iglesia tenía dificultades para encontrar "tantos confesores para tan innumera gente que sepan tantas y tan diuersas lenguas"28/ En su Relación enviada a España hacia 1570, los franciscanos informaban que los indios se reunían y sentaban en el patio de la iglesia para oír la predicación "y antes del sermón dicen allí toda la doctrina dos ó tres veces en voz alta y luego les predica un religioso en su propia lengua"29/

El autor sigue presentando una religión evangélica acorde con los conceptos erasmianos y humanistas expuestos en la Doctrina breue de 1543-1544 y en la Doctrina Cristiana de 1546. La presencia de Erasmo se percibe no sólo a través del Enchiridion sino de su obra en general incluyendo el Elogio a la locura. En efecto, algunas acusaciones o críticas serias que hace Zumárraga, traen a la memoria los temas que con tanto ingenio y sutileza, pero también con valor y decisión, habían sido expuestos por la Locura en el elogio que de ella hizo.

Fray Juan insiste en la necesidad de buscar personalmente la verdad mediante la lectura de las Sagradas Escrituras y valoriza la congruencia entre lo que se dice y lo que se hace, pues "qué te aprouecha llamarte lo que no eres".

Para lograr esa armonía de vida, recomienda un regreso a los valores apostólicos y paulinos. Explica que en esos años lejanos se enseñaban los artículos de la fe antes del bautismo, y los mandamientos después. En cambio, "en estos tiempos miserables", apenas hay predicador que se aplique a enseñar los artículos de la fe, los mandamientos, vicios y virtudes, "si no es de passada, como haziendo dello poco caso".30/

Esta doctrina fue escrita en 1546 cuando los señores obispos cambiaron impresiones sobre los complejos problemas que planteaba la evangelización. Por eso no es sorprendente que la lectura de las Adiciones deje en el lector la sensación de un sutil pero certero reproche a las deficiencias pastorales y a la pobreza doctrinal de los evangelizadores. Los predicadores, declara Zumárraga, dejan lo que es obligatorio y tienen en mucho "los primores de los sermones", porque le agradan a la gente:

Este cathecismo empero me parecio que quadraua mas a lo menos con esta gente y tiempo presente, y aun para algunos años adelante no tengan necesidad de otra doctrina. Y mi desseo siempre ha sido que a esta gente fundassemos ante todas cosas en la inteligencia de nuestra fe, de los articulos y mandamientos y que sepan en que pecan. Dexando los sermones de otra materia para adelante. Y aun a los españoles no haria daño saber bien esto.31/

Vimos en efecto cómo, en esos años de evangelización masiva no había manera de que pocos misioneros atendieran de manera individual a los numerosos grupos indígenas. Los sermones tenían la ventaja de llegar al auditorio, sin importar el número de personas congregadas y de dar popularidad al predicador que se daba a conocer y que entretenía a los asistentes con el relato, pero en la práctica esa manera de enseñanza le parecía a Zumárraga insuficiente y superficial. El indígena se limitaba a quedar sentado sin hacer ni decir nada y esta actitud pasiva no garantizaba resultados ni podía ejercerse un control eficaz sobre el auditorio; los oyentes podían ausentarse mentalmente durante la predicación sin que nadie lo notara o pudiera remediarlo. Por eso fray Juan se queja de las "fábulas de los vanos y vanagloriosos predicadores" y de las curiosas cuestiones que "en los sermones mas ofuscan que alumbran a la gente comun".<sup>32/</sup> El obispo está reconociendo que el número de sacerdotes es insuficiente, que la calidad de la enseñanza es inadecuada y que cuando los predicadores no saben de qué hablan, mal valdría que se callaran.

El prólogo de las Adiciones está influenciado por San Agustín y sugiere, como pasó en la Doctrina Breue, poner el pensamiento en los bienes eternos y no en las cosas presentes, caducas, carnales y terrenales. "El que mal y carnalmente vive, enemigo es de dios".<sup>33/</sup> Llevado al terreno de la historia, este párrafo trae a la memoria el relato agustiniano acerca del género humano que vive en dos ciudades cuyos habitantes, unos buenos y otros malos, se mezclan y conviven y en la que los hombres de Dios y los hombres del mundo serán separados al final de los tiempos.

Zumárraga motiva a los indios más rudos e ignorantes para que valoren la renuncia al mundo material y sensible con el propósito de alcanzar la verdadera vida que está más allá de la comida y de la bebida. Como el cuerpo engorda con las aves y manjares delicados y costosos, "assi engorda el anima con las lecciones de saludables doctrinas".<sup>34/</sup>

Habla del valor de la oración, tanto la mental como la vocal; pero quiere que los indios entiendan y, al aprender, retengan el significado de las palabras y no repitan las cosas "como papagayo" sin sentir lo que dicen o sin saber de qué se confiesan. A diferencia de la Doctrina Cristiana de 1546 en que Zumárraga, o tal vez debamos decir Constantino, se concretaba a lo esencial: fe y obras, credo y mandamientos, las Adiciones recomiendan distintas devociones para la vida diaria, como son el rezo de oraciones, la devoción a Nuestra Señora, al ángel de la guarda y al santo cuyo nombre se lleva, en cuya parroquia se vive o por quien se siente una mayor atracción.<sup>35/</sup>



## UNA DOCTRINA PRACTICA Y COMPLETA.

En la segunda parte de las Adiciones, Zumárraga reitera en varias ocasiones que para esta gente "flaca y de baxos quilates no voniene sino doctrina llana conforme a su capacidad y talento"<sup>36/</sup> pero no por eso mutila los temas de aprendizaje; comienza la "enseñanza complementaria de la doctrina" con la definición, descripción y justificación de cada uno de los siete sacramentos, incluyendo el orden sacerdotal.

Igual que en la Doctrina cristiana de 1546, fray Juan se ocupa tanto de lo que debe hacer el hombre virtuoso, como de lo que debe evitar. La parte negativa de la ley, se enriquece con la práctica positiva de la virtud. Lo que se piensa debe complementarse con lo que se vive. Es necesario apartarse de los vicios, aborrecerlos y detestarlos pero también poner el pensamiento en las cosas venideras, espirituales y eternas y practicar las virtudes contrarias a los pecados mortales como es la templanza.

Ciertas prácticas externas se adaptan a la situación específica de la Nueva España: se recomienda poner a los bautizados nombres de santos cristianos "y no en manera alguna de los nombres antiguos que usaban los indios" (Bautismo); los españoles deben procurar que los indios de su encomienda reciban la confirmación (Confirmación); los indios deben tener reverencia a los clérigos y sacerdotes (Orden sacerdotal).

Zumárraga propone a los naturales "tres estados" de vida. Lo usual en esas épocas era "tomar estado", queriendo decir con esto que el joven o la doncella optaban por el celibato entrando en la vida religiosa; o por el matrimonio buscando pareja para hacer de dos personas, "una sola carne". Aunque la viudez no era propiamente un estado, Zumárraga la menciona como tal. Enumera y describe la situación de "los tres estados" de manera peculiar: "Casados buenos; biudo mejor; virgines muy mejor".<sup>37/</sup> Fray Juan enfatiza el valor del estado religioso pero difícilmente iba a convencer a los indígenas de que el viudo o la viuda, por la abstinencia sexual que debía practicar por necesidad y no por elección personal, vivían en un "estado mejor" que el matrimonio. Poco atractivos resultaban estos conceptos para los indígenas, como veremos en el caso del desafortunado don Carlos, cacique de Texcoco, quien se atrevió en 1539 a expresar en voz alta su inconformidad con esta manera de presentar el cristianismo.

### CONVENCER POR PERSUASION.

La tercera parte de las Adiciones contiene algunos documentos para formar conciencia, o sea para que el indio vaya normando su propio criterio, se acostumbre a pensar por sí solo, en una palabra, sea más adulto en su vida práctica. Zumárraga hace aquí una rígida llamada de atención para que los fieles valoren las dificultades que tiene el hombre para salvarse; pocos

lo logran y, en cambio, muchos y locos se condenan.<sup>38/</sup> Transcribe un "saludable documento del famoso y cristianissimo doctor Juan Gerson" y copia textual el capitulo XVI del Tripartito explicando cómo levantarse del estado de pecado mortal al estado de gracia.<sup>39/</sup>

El eje del cambio de vida está en la voluntad humana y ésta se mueve en función de lo que conoce como "verdadero" y ama como "bueno". Por eso Gerson y Zumárraga explican los pasos que debe seguir la persona practicando la oracion vocal o mental para volver a la amistad de Dios pues "no hay bien que nosotros hagamos, por pequeño que sea", que no merezca recompensa.<sup>40/</sup>

Como el indio no siempre tiene acceso a la confesión sacramental, este "acto de voluntad" que consiste básicamente en reconocer la falta, en tener propósito de enmienda y en la voluntad de confesarse cuando sea posible, es suficiente para regresar a la amistad con Dios. Estamos ante normas pretridentinas y métodos persuasivos y la confesión auricular no adquiere todavía la importancia que tendrá en el siglo XVII como medio de control al "introducir en el ámbito de la vida interior, en el espacio subjetivo de los pensamientos y de los deseos una exigencia de rigor y de contabilidad inspirada de modelos económicos".<sup>41/</sup>

El infierno y sus tormentos no se mencionan; sólo se enuncia el hecho concreto que resulta de la enemistad con Dios: los que obran mal y no cambian "no son capaces de la absolucion".

Los mandamientos de la ley resultaron ser el gran ausente de las Adiciones y en este sentido pueden parecer incompletas. Sin embargo, fray Juan había desarrollado estos temas en la Doctrina cristiana y posiblemente no vió la necesidad de añadirles ni quitarles nada para adaptarlos a la catequesis de los indios rudos. Siendo así, no había razón para repetir el texto que debía ser lo más breve posible. En cambio se ocupa de las virtudes y de los vicios en un capitulo dedicado a los pecados mortales, mismo que tiene especial relevancia porque suple el silencio sobre la embriaguez de la doctrina anterior.

Distingue, en la misma forma que se hacía en España, el uso moderado y lícito del vino, del abuso del mismo, separando así los conceptos de sobriedad y embriaguez.

Si en partes anteriores las Adiciones tienen un tinte erasmiano o agustiniano, al ocuparse de la gula, el quinto pecado capital, se percibe una clara influencia tomista. Igual que pasó con la Doctrina Breue, el silencio de Erasmo sobre la materia debe haber persuadido a Zumárraga para buscar a Santo Tomas. El texto es conciso y tiene el mérito de decir mucho con pocas palabras. El bebedor inmoderado es aquel que se perjudica a sí mismo; primero cuando por exceso "notablemente daña a la salud" y segundo, cuando la bebida lo "haze salir de juicio".<sup>42/</sup> También falta a la templanza quien disminuye su hacienda gastando demasiado en comer; como los indios eran parcos para comer, hubiera sido más lógico aplicar este ejemplo a la bebida, en la

que sí se excedían, pero el autor no tiene la misma opinión. Es culpable el que "conoce", el que sabe lo que hace cuando bebe o sea, "el que se embeoda muchas veces a sabiendas". No se aclara qué significa "a sabiendas", aunque el texto es casi auto explicatorio.43/

[...] la frecuencia hace de la embriaguez pecado mortal no por la repetición de actos precisamente, sino porque es imposible que una embriaguez frecuente no sea voluntaria y consciente, pues existe una experiencia anterior de la fuerza del vino y de la propia debilidad.44/

Zumárraga incluyó un documento sobre las costumbres y otro acerca de las relaciones entre padres e hijos; en ambos aprovecha la ocasión para recomendar prudencia en el beber. Considera que el hombre debe poner buen concierto en su cuerpo y debe ser moderado en el beber, "en especial vino. Y escuse de lo beber quanto buenamente pueda no teniendo necesidad y entonces muy templado".45/ Como vino era el nombre genérico y común de las bebidas embriagantes, es posible que el uso del término "vino" o "pulque" haya quedado a discreción de los catequistas que impartían directamente la enseñanza. Finalmente, Zumárraga recomienda a los padres cuidar la inocencia y limpieza del cuerpo y el alma de sus hijos, "apartando toda ocasión de inmundicia y suziedad carnal: y tambien de la demasia en el beuer".46/

En el prólogo de las Adiciones, Zumárraga había expresado su voluntad de publicar una doctrina especial para los indios más adelantados que les permitiera profundizar en los problemas de la nueva religión:

[...] y assi solamente quise enderezar esta doctrina [se refiere a las Adiciones] por lo qual va sin pruevas y alegaciones, porque a los simples pretendo enseñar y a las personas humildes sin erudición, auisar y no arguyr con los presumptuosos ni arrogantes, ni contender con palabras y en pos desta se imprimirá la otra [la Regla] para proficientes para dar regla en la vida cristiana a los que van aprovechando.47/

Un año después, Zumárraga realizaba su deseo y sacaba a la luz una Regla christiana, obra más ambiciosa y completa que todas las anteriores.

- 1/ Adiciones, prólogo.
- 2/ Almoina, 1948, p. 94-95.
- 3/ Doctrina Cristiana (1546).
- 4/ "Doctrina cristiana: en que en suma se contiene todo lo principal y necessario que el cristiano deue saber y obrar. Y es verdadero catecismo para los adultos que se han de baptizar: y para los nuevos baptizados necessario y saludable documento: y lo que mas conuiene predicar y dar a entender a los indios: sin otras cosas que no tienen necesidad de saber. Impresssa en Mexico por mandato del Reuerendissimo Señor Don fray Juan Zumarraga: primer obispo de Mexico. Del consejo de su Magestad". En: García Icazbalceta, 1954, p. 70. Enrique Wagner es de la misma opinión y expresa que la Doctrina Cristiana fue en realidad un arreglo de la Doctrina "sin año" "con una portada nueva y con una edición de 24 hojas comprendidas en las signaturas l, m, n. La primera parte de esta obra no es ni más ni menos que una reimpresión de la Suma de la Doctrina Cristiana del Dr. Constantino Ponce de la Fuente, con ligeras variantes y el cambio del diálogo original en narración". Wagner, 1940, p. 91.
- 5/ Doctrina "sin año", portada. En: García Icazbalceta, 1954, lámina x. El colofón de la Doctrina Cristiana de 1546 es muy semejante: "Doctrina cristiana mas cierta y verdadera para gente sin erudición y letras, en que se contiene el catecismo o informacion para indios con todo lo principal y necessario que el cristiano deue saber y obrar".
- 6/ El texto completo dice: "A gloria y alabanza de dios nuestro señor y de su bendita madre fue impressa esta doctrina catholica en mexico por mandato del reuerendissimo señor don fray Juan zumarraga: primero obispo desta misma ciudad: para utilidad comun. Especial de los indios: porque por ella sean cathequizados los que se quieren de baptizar: y enseñados los baptizados". Doctrina Cristiana (1546).
- 7/ Ibid., pról., fol. a ij.
- 8/ Ibid., f. a ij. Cf. Suma, Prólogo.
- 9/ Kobayashi, 1985, p. 181-182.
- 10/ Suma, "Al lector christiano".
- 11/ Doctrina Cristiana (1546), pról., fol. a ij vuelto.
- 12/ Ibid., pról., fol. a iii vuelto; Suma, "Al lector christiano".

- 13/ Gruzinski, 1986, p. 2.
- 14/ Doctrina Cristiana (1546), cap. xxvi.
- 15/ Ibid.
- 16/ Ibid.
- 17/ Ibid., cap. xxix.
- 18/ Ibid., Del octavo y del noveno mandamientos: cap. xxxij y xxxiij.
- 19/ Ibid., Del octavo mandamiento: cap. xxxij.
- 20/ Ibid., "De la comunión", cap. lj.
- 21/ Ibid.
- 22/ Medina, 1912, I 37.
- 23/ Adiciones, sin folio.
- 24/ Ibid, colofón. "A gloria de Jesu christo y de su bendita madre aqui se acaba lo añadido al catezismo por doctrina mas facil para los indios menos entendidos y mas rudos y negros. El qual fue impresso en la muy leal y gran ciudad de Mexico por mandato del reuerendissimo señor don fray Juan Zumarraga: primer obispo de Mexico. Del colegio de su Magestad. Acabose de imprimir en fin del año de mil y quinientos y cuarenta y seys años".
- 25/ Adiciones, prólogo.
- 26/ Ibid., sin folio.
- 27/ Ibid., prólogo.
- 28/ Ibid.
- 29/ Código Franciscano, p. 66-67.
- 30/ Adiciones, prólogo. La Doctrina de fray Pedro de Córdova, como veremos después, incluye un comentario semejante: los indios tienen más necesidad de la doctrina breve y llana "que de otros sermones que se le predicán". Doctrina 1544, colofón.
- 31/ Adiciones, prólogo.
- 32/ Ibid.
- 33/ Ibid.
- 34/ Ibid.

- 35/ Ibid.
- 36/ Ibid.
- 37/ Ibid., "Potencias del anima, y enemigos del anima, y los tres estados".
- 38/ Ibid., "Documento salutifero para saber formar [...]". Sin folio.
- 39/ Ibid., "Tercer documento". Sin folio.
- 40/ Ibid.
- 41/ Gruzinski, 1986, p. 6.
- 42/ Adiciones, Gula. (Véase el capítulo 2 de este trabajo, "El tomismo, la sobriedad y el justo medio", para ver el significado de "salir de juicio").
- 43/ Ibid.
- 44/ Suma teológica, 2-2 q. 150, a. 2.
- 45/ Adiciones, "Doctrina moral cerca de la disciplina que el cristiano deve tener en sus costumbres en quanto al cuerpo y al anima.
- 46/ Ibid., "Las cosas que a los padres obligan [...]". Santo Tomás advertía contra el uso del vino que provoca a la concupiscencia y cita a San Pablo: "No os embriaguéis con vino, que lleva a la lujuria". Suma teológica 2-2 q. 147, a. 8. Dice San Gregorio: "Cuando la gula sacia al estómago, la lujuria corroe las virtudes". Cit. por Santo Tomás, Suma Teológica 2-2 q. 148, a. 2.
- 47/ Ibid, prólogo. Cuando los Obispos acordaron la redacción de las dos doctrinas, ya estaba lista la Doctrina cristiana de 1546 y por eso se utilizó para los adelantados, pero la que se tenía pensado que fuera la verdadera doctrina para proficientes resultó ser la Regla Cristiana breue que se imprimió el año siguiente (1547).

## 10. REGLA CHRISTIANA BREUE (1547).

A consecuencia de la Junta de Prelados celebrada en la ciudad de México en 1546 se publicaron tres doctrinas: la Doctrina Cristiana (1546), el Suplemento o Adiciones al catecismo (1546) y la que se imprimió al año siguiente, en 1547, que era la "larga" definitiva para los indios proficientes, que se conoce como Regla christiana breue para ordenar la vida y tiempo del christiano que se quiere saluar y tener su alma dispuesta. (En lo sucesivo: Regla).1/

Esta doctrina debe haberse puesto a disposición de los indios más adelantados por un corto tiempo. La preocupación de los prelados era fundamentalmente la evangelización de los naturales, y no sólo la de los pocos españoles que residían ya en la Nueva España. Las palabras preliminares de las Adiciones prueban que los indios eran el centro del interés del obispo; menciona la publicación de las dos doctrinas para indios en 1546 y afirma que "en pos desta se imprimira la otra de proficientes para dar regla en la vida cristiana a los que van aprouechando".2/ Con estas palabras Zumárraga da a entender que la Regla era la doctrina definitiva para los adelantados.

El obispo fue, una vez más, el encargado de redactar este texto y pidió a los otros religiosos ilustrados su colaboración pero como no recibió la ayuda que esperaba, él terminó por elaborar la Regla aprovechando diversos materiales que tuvo a su alcance:

[...] mas por su humildad [de los doctos religiosos] no se pudo con ellos acabar [la Regla]. Y assi en falta de quien se dispusiese al trabajo de acudir a mi desseo quise ofrecer mi pequeño talento de lo copilar. No lleua nombre del auctor porque sant pablo enseña que todos busquemos la gloria del que sólo es bueno y fuente de todos los bienes nuestro dios; basta que es vn religioso que dessea la salud de las animas.3/

Esta es la más extensa y completa de las doctrinas de Zumárraga e incluye las principales fuentes doctrinales que originaron el discurso sobre la comida y la bebida y que fijaron la posición formal de la Iglesia a lo largo de diez y seis siglos de experiencia. Fray Juan procura dar firmeza a la enseñanza de los adelantados y al hacerlo revela la sólida formación doctrinal que recibió en España antes de venir por primera vez a México, sumada a muchas horas dedicadas al estudio y a la reflexión.

Fray Juan presenta en lengua vulgar (castellano) textos escogidos de las Sagradas Escrituras y vincula la doctrina de la libertad cristiana y paulina -libre albedrío- con los conceptos más relevantes del humanismo cristiano: el cuerpo místico, la doctrina de la gracia y de las obras, la igualdad de los hombres en Cristo y el valor secundario de las ceremonias externas. Es

obvio que dispuso de las obras apropiadas y necesarias -tanto en su biblioteca personal como en la franciscana de Tlatelolco- para elaborar este ambicioso proyecto, mismo que resultó ser el tratado de devoción y ascética más completo que se escribió y editó en América durante el periodo colonial.4/ Tiene muchos puntos de contacto con la Doctrina breue (1543-1544) erasmiana, con la Doctrina de 1546 del doctor Constantino y con las Adiciones de 1546.

¿Hasta dónde es Zumárraga el autor o en qué medida fue sólo el compilador de la Regla? La respuesta puede buscarse entre dos posibles posiciones extremas, sin detrimento de aceptar que existan otras opciones no exploradas a la luz de la evidencia documental con que se cuenta ahora. José Almoína, Joaquín García Icazbalceta y José Toribio Medina se inclinan por la primera fórmula. Por otra parte, están quienes afirman que el hecho de reunir materiales no da al escritor, al que llaman compilador, el derecho de constituirse en autor de la obra.

Aquellos se inclinan por ver en Zumárraga no sólo al editor, sino también al autor de la Regla. Almoína da fuerza a este argumento citando dos ejemplos de referencias personales hechas por Zumárraga en el texto de su obra: uno relativo al convento de Abrojo cerca de Valladolid, lugar donde profesó y del que era guardián al ser designado obispo 5/ y otro respecto a un libro que el obispo encontró y leyó en el convento de San Esteban, en la zona aledaña a Burgos. Concluye diciendo que:

Con estos datos, creo no se considerará aventurado atribuir, con toda justicia, la paternidad de la Regla a Zumárraga que, como decía Icazbalceta, 'ha sido desgraciado hasta como escritor' ya que a pocos autores de su talla e importancia se ha desconocido más tiempo manteniendo en el olvido sus obras.6/

Por otra parte, como la Regla es resultado de la recopilación de textos e ideas diversas que rebasan al autor franciscano, podría considerarse que Zumárraga es simplemente el compilador o el editor de la misma. Collingwood, se refiere a esta posición de los historiadores frente a los testimonios documentales y la llama método "de tijeras y engrudo". Dice que "el método por el cual se procede [para hacer este tipo de historia] consiste en decidir primero sobre qué queremos saber, y luego ir en busca de afirmaciones sobre ello, orales o escritas [...]".7/ Como los resultados, a juicio del inglés, dependen enteramente de los testimonios de las autoridades consultadas, y no de la persona que firma el libro, éste no pasa de ser un compilador. Si así fuera, la Regla, obra de diversos autores unida supuestamente "con tijeras y engrudo" no validaría a Zumárraga como autor.

Es tal vez más prudente buscar una posición intermedia que explique la actitud de Zumárraga en función de los temas que



trata, sobre todo el de la bebida embriagante que es el que nos interesa, de su tiempo y de su espacio histórico.

Respecto al tema. Zumárraga no pretenden hacer una historia original. Se limita a tomar y hace suyo el discurso de la Iglesia recogido en la Escritura y la tradición. No lo modifica en sus partes sustanciales ni es de esperarse que lo intentara puesto que en asuntos que atañen a las costumbres, la Iglesia como institución no liberaba espacios y se consideraba la depositaria exclusiva de la verdad:

Las categorías y normas de la Iglesia integraban un sistema de valores que se consideraba como único, eterno y universal, por lo que no dejaba lugar a la más mínima improvisación en cuanto a los conceptos y a las clasificaciones.8/

Por lo tanto, la única aspiración de Zumárraga es poner este sistema de valores al alcance de sus fieles haciendo el oficio de comunicador entre los teólogos y los evangelizadores directos.

El tiempo. La obra se redactó durante la cuarta década del siglo XVI, periodo privilegiado que, por excepción, dejó por un corto tiempo la posibilidad de cierta libertad de interpretación de la norma en función de las diversas corrientes de pensamiento que tuvieron vigencia a raíz del llamado Renacimiento Español.

En lo que concierne al lugar, Zumárraga manifiesta su deseo de hacer de la Colonia una verdadera Nueva-España; toma a Castilla como modelo de vida cristiana y espera que las reglas de vida observadas allá se apliquen aquí. Dice que, "lo que queríamos ver en Mexico es lo que a muchas personas cristianas vimos hazer en Castilla".9/

Los materiales diversos que el obispo reunió o "compiló" dentro de las posibilidades reales de selección permitidas y sin alterar el núcleo del discurso, terminaron por ser el resultado de su gusto e intereses personales. Ni fue Zumárraga el verdadero autor de sus doctrinas en el sentido estricto de "creación personal", ni se limitó a pegar su material con "tijeras y engrudo" porque al testimonio de las autoridades seleccionadas, sumó las consideraciones muy personales que resultaron de sus circunstancias de vida.

Es la única obra que nos ofrece, en verdad, la ideología religiosa de Zumárraga y su preparación cultural [...] con un resumen de su pensamiento ascético-literario, con cierto embalse final de todo su anhelo apasionado de renovación cristiana, con el postrer testimonio -casi se podría decir, el testamento- de su emoción religiosa.10/

Este caso es semejante a los expuestos en otras doctrinas; el obispo seleccionó y combinó textos de probada seriedad y prestigio y los publicó para uso de sus fieles. Por eso se refiere a su "pequeño talento de lo copilar" y en el colofón dice claramente que la Regla fue impresa por mandato suyo.

#### EL DISCURSO EXPLICITO SOBRE LA GULA.

En la Regla, las normas sobre la bebida embriagante se integran al conjunto del discurso y encuentran su lugar en la historia entendida por los pueblos de tradición judeo-cristiana como un proceso lineal, progresivo, providencialista y universal.

La obra comienza con una cuidada exposición de los diez mandamientos de la ley en la que, igual que en la Doctrina Cristiana de 1546, no se menciona la embriaguez. Le sigue una amplia relación de los siete pecados mortales, incluyendo, ahora sí, el de la gula.11/

Respecto a las formas de beber, a las posibilidades de control de la embriaguez y al sistema de prohibiciones para efectos de imposición de la norma de templanza, la filosofía moral expuesta por Zumárraga procede del Antiguo testamento, los Evangelios, las Epístolas Paulinas y los escritos de los Padres de la Iglesia, en particular San Agustín y Santo Tomás. Estamos, por lo tanto, ante la exposición más representativa y completa de la norma sobre la bebida embriagante contenida en las doctrinas de fray Juan. En su conjunto, responde y se apega a una noción lineal del acontecer humano en que la historia se desarrolla a partir de un principio y los acontecimientos no vuelven a repetirse. En efecto, dice Zumárraga que desde el origen de la historia, la comida y la bebida han estado asociadas a las carencias del género humano y han sido ocasión de grandes males; "pues Adam por comer destruyo a si mismo y a todos sus hijos".12/

Fray Juan hace alusión al hombre que quedó sujeto a la muerte por comer del fruto del árbol prohibido; también a la mala inclinación del hombre a partir de la falta original; y a la destrucción del género humano como consecuencia de la misma falta, excepción de Noe y su familia:13/

Adam por comer destruyo a si mismo y a todos sus hijos. El diluio tambien vino por esta causa; segun se lee en el Génesis, y finalmente después de comer y beber se leuantaron los del pueblo de ysrael a jugar con aquel bezerro abominable.14/

La historia se inicia con el primer pecado de gula y a partir de entonces el hombre se encamina progresivamente hacia su recuperación. Va de la irracionalidad a la racionalidad, de la carne al espíritu.

La norma de templanza o "justo medio" es de aplicación universal. Al referirse a la bebida y a la comida, Zumárraga comienza por separar el uso del abuso y el justo medio del exceso. Lo malo, señala, no es el uso de los mantenimientos corporales, sino su abuso; por eso el hombre debe encontrar la manera de sujetar el cuerpo y no darle más de lo necesario. Lo que debe hacer, es "encontrar el arte muy sutil de servir a Dios sirviendo al cuerpo".15/

El modelo de templanza único que se había considerado óptimo para los monjes ascéticos que huían del mundo y que había sido asimilado con algunas variantes por Santo Tomás, terminó por ser seleccionado para los cristianos contemporáneos de Zumárraga. Vimos cómo, a partir del siglo II d. C., la Iglesia fue negando validez al placer derivado del doble acto de comer y beber. Zumárraga sigue cronológicamente esta evolución del discurso. La patria no cuenta en función geográfica puesto que la doctrina está destinada a toda la humanidad. La difusión de las normas explicitas se inicia con San Gregorio quien a su vez había ordenado y jerarquizado las ideas paulinas:

[...] en cinco maneras nos tienta el vicio de la gula. La primera es cuando previene el tiempo de la necesidad de comer: la segunda cuando no previene el tiempo mas busca los manjares más delicados y curiosos: la tercera cuando procura con mucha diligencia que las cosas que se han de comer sean muy compuestamente aparejadas: la cuarta cuando, aunque se conforma con la cualidad y tiempo razonable de los manjares, excede en la cantidad de los que recibe la medida de lo que templadamente ha menester para su mantenimiento: la quinta es cuando, aunque el manjar deseado es humilde, peca muy peor en el ardor del mucho desear.16/

Santo Tomás no hace sino dar continuidad a las normas gregorianas y las cita de manera casi textual resumiendo las cinco manifestaciones de la gula en: "comer de prisa, manjar exquisito, excesivo, con voracidad y con exagerada preparación".17/

Zumárraga retoma estos conceptos pues no podía desentenderse de la situación de la Jerarquía que ese mismo año, 1546, celebraba un sínodo universal en el que el pensamiento y la doctrina de Santo Tomás estaban resultando decisivos para señalar el rumbo futuro de la Iglesia; para mediados del siglo XVI la escolástica era la corriente teológica más respetada por la Iglesia y los conceptos tomistas sobre la gula eran estudiados, aceptados y divulgados por la Iglesia. Por eso, los cristianos

americanos incluyendo a los indios, estaban recibiendo las mismas recomendaciones tomistas. Zumárraga declaró que:

Cinco maneras ay de gula. La primera es comiendo antes de tiempo. La segunda es buscar manjares muy preciosos y costosos. La tercera es quando los manjares queremos con demasiado estudio guisados. La quarta es excediendo la cantidad y medida quanto a lo necessario. La quinta es comer o beuer aunque sean pobres manjares y en poca cantidad, con un demasiado desseo y arrebatamiento no medio quebrantando el manjar en la boca: a causa del poco reposo en el comer.18/

Esto significaba que el goloso o briago: 1. Bebe antes de la hora apropiada, establecida por la costumbre o aceptada por su grupo social. 2. Selecciona la bebida más exquisita. 3. Procura que le sea presentada de manera atractiva se vuelve extrovertida, habla más de lo prudente y hace el ridículo con sus necias actitudes.19/ 4. Bebe más de lo que la prudencia y el buen sentido aconsejan. 5. Aunque no beba, comete una falta de intención cuando, sin tener acceso a la bebida deseada, está intranquilo, insatisfecho y ansioso por conseguirla.

De estos cinco puntos clave compartidos por San Gregorio, Santo Tomás y Zumárraga, el primero y el último coinciden con una posible definición prehispánica de la embriaguez: beber fuera de la ocasión apropiada y estar sin sosiego al no poder hacerlo. En cambio, seleccionar la bebida más delicada y presentarla en la forma más atractiva, eran actitudes lícitas y bien vistas en el México indígena aunque fray Juan no las considera apropiadas en la Regla. Excederse en la cantidad o sea "turbarse" con la bebida, podría ser o dejar de ser una falta entre los náhuas dependiendo de las personas, del lugar y de las circunstancias.

Es obvio que San Gregorio y los nahuas diferían en sus respectivas concepciones del mundo. La comparación entre ambos patrones de conducta podría considerarse a-histórica y estaría fuera de lugar, de no ser porque los textos de los doctores de la Iglesia se habían encontrado repentina e inesperadamente con los "libros de pinturas" de los sacerdotes mexicanos a partir de 1521. Los franciscanos tenían en la mente a San Gregorio y a Santo Tomás cuando dialogaron con los sabios indígenas en 1524 y veinticuatro años después, en 1545 y 1547, las actitudes tradicionales frente a la bebida embriagante características de ambos grupos seguían aflorando como parte de sus respectivos sistemas de referencias. Los relatos evangélicos, las narraciones de los antiguos mexicanos y los padres de la Iglesia, coincidían en este caso afirmando que pecaba "muy peor" el que sin justificación de tiempo, lugar o condición, ansiaba la bebida con ardor. 20/

Pero también es cierto que, dentro de la tradición cristiana, unificada y coherente en sus postulados básicos, había matices diversos. El cristianismo oriental y primitivo que predicó Jesús

y que recogieron los evangelistas no coincidía en su aplicación práctica con el texto de la Regla. Al comparar las bodas de Canaan con esta doctrina de Zumárraga, no surgen diferencias irreconciliables, pero se percibe una distinta actitud ante el placer y la alegría resultantes de la comida y la bebida. Se escogía el mejor vino en función del placer que era capaz de producir, se presentaba en ánforas especiales para destacar la importancia de los banquetes y celebraciones y es probable también que se bebiera más de lo aconsejable.

Para San Agustín, la gula es el menor de los pecados por ser tan cercana la necesidad de comer y de beber para la sustentación de la vida.<sup>21/</sup> Como nadie podía vivir sin comer ni beber, lo difícil era encontrar el justo medio usando "sólo lo necesario". Continuamente el hombre debía aflojar y estirar con moderación: "¿quién es el que no se deja arrastrar un poco más allá de los límites de la necesidad?".<sup>22/</sup> Mantener la vida requería de una voluntad de alimentarse que podía verse disminuida si resultaba repulsiva a los sentidos pues el hombre tiene una tendencia natural a comer y beber los alimentos y bebidas más placenteros al gusto y, por extensión, al tacto, al olfato y a la vista. En la práctica y a pesar del modelo ascético de templanza, el hombre seguía abriendo la boca y buscando lo que le agradaba y cerrando los ojos y los oídos a las amonestaciones de la Iglesia. Se estaba ampliando la brecha entre el discurso que "debía ser conocido" por la población y que pretendía ser de aplicación general, y la actitud práctica y vivencial de los propios cristianos que simplemente ignoraban las disposiciones teóricas de la Iglesia. En un mundo de escasez, no era fácil que el hombre renunciara voluntariamente al placer eventual de comer o beber bien.

Da la impresión de que los franciscanos, ocupados en las cosas del espíritu y dedicados a la conversión de los indios, coincidían gustosos con el discurso agustiniano y no dieron mayor importancia a los mantenimientos corporales. Estos frailes "reformados" de estricta observancia vivían en absoluta pobreza y estaban mucho más cerca de las carencias que de la abundancia. Si esa era su práctica de vida, haría sentido aceptar que la gula, una ocasional plenitud, les pareciera la menor de las faltas. Así también se explicaría que, en los años de evangelización que corresponden a la gestión de Zumárraga como primer obispo de México, las doctrinas en general hayan exteriorizado poco interés práctico por el tema.

#### LAS NORMAS IMPLICITAS DE APLICACION RESTRINGIDA.

Después de haber expuesto la parte formal, obligada u oficial del discurso sobre la templanza incluyendo la bebida embriagante, Zumárraga aprovecha la segunda parte del documento para exponer una serie de las normas "silenciosas" o postulados implícitos sobre el mismo tema. La primera parte de la Regla era de aplicación general y obligada y formaba parte del sistema

de referencias que debía aceptar la población en general, inclusive la indígena al tomar la nueva religión.

Esta, en cambio, somete al individuo a una serie de disciplinas mentales y corporales que no cualquiera puede o quiere aceptar. Se trata de normas que sustituyen la natural aceptación del placer que resulta de la bebida embriagante, por la búsqueda voluntaria del "desplacer" y dolor. Gruzinski llama a este género de normas, "normas silenciosas o postulados implícitos"<sup>23/</sup> y son especialmente inquietantes porque rebasan el ámbito del control externo, fácil de medir, cuantificar y juzgar. De tener éxito, su aplicación debe traducirse en una actitud personal hacia la bebida que acaba siendo la negación del gozo, placer o alegría que, en principio, el vino, el pulque u otras bebidas embriagantes debían proporcionar al bebedor.

En el *Enchiridion*, Erasmo explicaba la forma como el caballero cristiano tomaba el escudo (la doctrina de Cristo) para luchar contra sus enemigos y lo que debía hacer en la vida para salir vencedor: el escudo de las adversidades y asperezas era el arma que permitía ganar la batalla a la sensualidad y a los deleites carnales.<sup>24/</sup> Esta batalla es el eje de las normas implícitas a las cuales haremos referencia. Erasmo había aceptado la necesidad imperiosa de luchar contra los placeres sensuales desordenados que rompen el justo medio. Una vez identificado el vicio o exceso, insistió en la importancia de armonizar los dos elementos antagónicos -la carne y el espíritu- que dan a la actividad humana coherencia y unidad.<sup>25/</sup> Veremos ahora cómo, ganando la batalla, se perdió el balance que se buscaba encontrar.

#### LA NEGACION DEL PLACER.

Fray Juan no había sido ajeno a la corriente sevillana de los llamados "iluminados" o místicos españoles más radicales. Algunos pasajes de la Regla relacionan a Zumárraga con un franciscano de apasionada espiritualidad que sin duda tuvo contacto con ellos: fray Francisco de Osuna, nacido en 1497 y formado como teólogo en la universidad de Alcalá de Henares. Se trata de uno de los autores ascéticos más distinguidos en la literatura castellana del siglo XVI, cuyo Tercer Abecedario tanto por su contenido como por pertenecer al círculo devoto del franciscanismo espiritual, es casi seguro que Zumárraga leyese.<sup>26/</sup>

A diferencia de las palabras de Erasmo y Constantino que pasaron textuales a las otras doctrinas de Zumárraga, el texto de Osuna fue modificado y los reflejos de este libro trascendental no aparecen a primera vista en la Regla; hay que detenerse en los documentos y revisar los textos para encontrarlos. José Almoina hizo este cotejo y llegó a la conclusión de que el Tercer Abecedario influyó en la manera como Zumárraga aborda el tema de la templanza. A su parecer, buena parte del texto sobre

la gula y su virtud contraria, coinciden en sustancia con el cap. 3 del tratado quince de dicha obra.<sup>27/</sup>

En el Tercer abecedario encontramos otra vez fuertes reminiscencias de este viejo anhelo por alcanzar lo que los ascetas calificaron de armonía entre las necesidades del cuerpo y las aspiraciones del espíritu y que los amantes de la buena vida, en cambio, no podían ni querían aceptar: que al comer, "siempre te lleve la necesidad y la razón, y no la gula ni el apetito".<sup>28/</sup>

Los religiosos observantes seguían una doble estrategia; primero en el desarraigo de los vicios y después en la práctica de las virtudes. Para lograr lo primero, seguían las normas explícitas que se anclaban en la razón y obligaban a todos los hombres. Dar el siguiente paso significaba la aceptación de normas "silenciosas" y anti intelectuales. Veamos cómo sucedía esto.

De acuerdo con la tradición iniciada por los llamados "monjes del desierto", los seguidores de esta espiritualidad, incluyendo a Osuna y Zumárraga, no permitían que nada escapaba a esta estrategia totalizadora. Las diversas modalidades de la penitencia exterior debían alcanzar todos los aspectos de la vida diaria: la comida, la bebida, el trabajo manual y aún el sueño y se complementaban con la oración mental y vocal, la abstinencia, la mortificación corporal y la lectura y meditación de la Biblia.

No se trataba ya, como lo hacía la teología, de constituir un conjunto particular y coherente de enunciados organizados según criterios de "verdad",<sup>29/</sup> sino de trascender el campo de la inteligencia, para vivir una experiencia mística en que el hombre no comía o bebía para dar gusto al cuerpo, sino que "comulgaba" directamente con Dios.

La templanza alcanza ahora una dimensión de exigencia renovada y nunca satisfecha. Zumárraga pide a los cristianos, se sobreentiende que se dirige a los "avanzados", que recorran un camino de creciente renuncia al justo medio que, hasta ese momento, había sido sinónimo de virtud. Parte de ese "justo medio" para motivar a una vida de ayuda y comprensión a los menos favorecidos y termina por renunciar al placer sensible que, aun en circunstancias y lugares apropiados, resulta de comer y beber: "[...] su comer y beber sería mas del cielo que de la tierra"<sup>30/</sup> y llega finalmente al dominio o auto control de los impulsos sensuales, a "[...] curar el alma, quitando las fuerzas y pasiones a la bestia deste cuerpo".<sup>31/</sup>

A diferencia de la discreta tolerancia hacia la debilidad humana que puede percibirse en la primera parte de la Regla, Osuna, y con él Zumárraga, manifiestan ahora una abierta hostilidad hacia los placeres que normalmente complementan la acción de resultar de comer y beber. Ahora la gula no consiste sólo en excederse, sino que el peso específico de la falta se traslada a la actitud o "afección" con que se lleva a cabo la acción. El Tesoro de la Lengua Castellana (1611) define el

término "afectar" en forma esclarecedora: "Apetecer o procurar alguna cosa con ansia y ahinco". De aquí resulta que el vicio de la embriaguez no estaba sólo en la manera práctica desordenada de beber, sino en la actitud dependiente del hombre o de la mujer hacia la bebida. Zumárraga dio así un paso definitivo al ir más allá de las normas de conducta y pasar al terreno interno de las motivaciones. De la práctica del "hacer", se pasó a las razones para "ser".32/

Vimos en la introducción que una posible distinción entre la alcoholismo y borrachera podía hacerse a partir, no sólo de la cantidad y frecuencia con que se ingería la bebida embriagante, sino del ansia o necesidad con que bebía la persona. Siendo así, el siguiente párrafo tendría relación, no con el borracho que puede estar eventualmente "ahogado" pero sin tener el hábito o dependencia de la bebida, sino con el alcohólico que tiene la dependencia. Osuna especifica que el hombre debe "matar primero el deseo de comer; porque la gula más consiste en la afección que no en la operación".33/ En la misma forma, resulta que el ayuno, si no va respaldado por una actitud interior, carece de méritos y puede llegar a ser perjudicial para el trabajo espiritual al hacer "que la cabeza no tenga fuerza para orar". Por eso, si en algo se excede el hombre en el comer, con añadir algún trabajo en las cosas de la virtud ganará por un lado lo que pensaba haber perdido por otro.34/ Zumárraga recuerda una vez más a los monjes agustinos que asocian la comida corporal con el alimento del espíritu:

Luego que os poneys a la mesa para comer, hasta que os levantays, aquello que se os está leyendo, lo aueys de oyr atentamente, y sin ruydo, estando muy quietos; de tal manera, que no solamente comays la comida corporal, sino juntamente coma el corazon la comida espiritual, para que así no quede el cuerpo harto y el alma hambrienta.35/

Esta actitud de autodomínio y superación de los sentidos no debía ser exclusiva de los religiosos; la renuncia a los placeres debía hacerse extensiva a "los negligentes cristianos" que no cumplían con el precepto del ayuno ni daban ejemplo a sus siervos y que se ocupaban en darle gusto al cuerpo y en "regalarle", cuando "la ley euangelica tiene por fin de curar el alma, quitando las fuerzas y passiones a la bestia deste cuerpo".36/ San Bernardo ya había expuesto exhaustivamente los términos de esta renuncia totalizante y angustiada que no conoce tregua y que dobléa la voluntad:

Si os despojáis de vuestra propia voluntad, si renunciáis perfectamente a los placeres del cuerpo, si crucificáis vuestra carne con sus vicios y concupiscencias, si mortificáis vuestros miembros durante vuestra permanencia en la tierra, os mostraréis imitadores de Pablo, no apreciando más la vida material que la espiritual [...] ¿Qué decís a esto los que andáis



observando la calidad de los manjares y despreciando la pureza de las costumbres? Hipócrates y sus secuaces enseñan a salvar la vida de este mundo; Jesucristo y sus discípulos a perderla.37/

En este caso, la acción material de comer y beber pasa a un segundo plano y se privilegia la renuncia voluntaria, consciente y total a los placeres sensibles. Así se altera el delicado equilibrio o balance entre cuerpo y alma, necesidades materiales y espirituales que tradicionalmente la cultura judeo-cristiana identificaba con la virtud de la templanza hasta llegar al extremo de que comiendo "no tomes sabor en lo que comes; y esto no ha de ser por enfermedad, sino porque, gustado el espíritu, es desabrida toda carne".38/

El repudio a la "sensualidad" de la mesa tenía un importante matiz negativo que escapaba a la atención y al interés de Osuna y sus seguidores: dificultaba la comunicación, el entendimiento y la tolerancia que había sido parte integral de la mesa evangélica. Si bajo estos supuestos las diferencias se atenuaban y las distancias se acortaban, al invertir el orden y usar la mesa para desprenderse de los sentidos, el hombre renunciaba -tal vez sin buscarlo- a comunicarse y a sociabilizar usando el gusto como vehículo.

#### LA EMBRIAGUEZ COMO EXTASIS.

Veremos ahora otro aspecto de ese distanciamiento entre cuerpo y espíritu que hizo posible el triunfo inesperado de aquello que la Iglesia había censurado previamente: la embriaguez como éxtasis y como arrebató, prescindiendo de la razón.

Zumárraga pide al lector que al tiempo de disponerse para comer, contemple con la imaginación dos mesas en las que, como veremos, está más presente que nunca el carácter sagrado del alimento y de la bebida. Está ausente, en cambio, el sentido festivo y alegre de los banquetes bíblicos y de la celebración evangélica. Una es la mesa del Cenáculo en Jerusalem en la que Jesús, "con reposo, grauedad y templança esta comiendo con sus amados apóstoles [...] de manera que muerto el apetito desordenado de la gula acaece comiendo no saber si comen".39/

La segunda mesa a la que se refiere Zumárraga está en el Monte Calvario y el cristiano debe tenerla presente como modelo a seguir "cuando come o cena". Es la mesa del dolor, la soledad, la renuncia y, en última instancia, el altar de la muerte a los placeres mundanos. Los protagonistas de este drama comieron a la mesa:

[...] no otros manjares sino hiel; ni otro precioso vino sino vinagre [...] a la qual deuemos nosotros imitar para

menospreciar delicados manjares y dulces comeres y beueres.40/

Zumárraga confiere al acto de sentarse a la mesa un nivel de realización mística y desterrada la gula, "el comer y beuer sería mas del cielo que de la tierra".41/ El párrafo concluye con una exhortación apasionada en la que el autor de la Regla pide que "se escriua en mis entrañas aquesta amarga comida y angustiada mesa, que ningun oluido baste para borrar tan excelente escriptura".42/ No se encuentran conceptos semejantes en ninguna de las otras siete doctrinas.

Esta narración, con fuertes reminiscencias de Osuna, es la negación de los elementos del placer sensible usuales en una mesa desacralizada. Es, en cambio, la mesa del éxtasis, del encuentro místico que se logra cuando el hombre se ha liberado de los obstáculos de la razón. No debe soslayarse un tercer elemento: el carácter individual, incommunicable -no susceptible de ser narrado o explicado racionalmente- de esta experiencia.

El Quinto Documento de la Regla trata de la comunión. El texto es propicio para volver a insistir en el significado que tenía para la Iglesia el vino de uva o fruto de la vid y relacionarlo con la actitud exaltada que manifestó Zumárraga en esta doctrina. No se trata ahora de la bebida mundana que emborracha, sino de la bebida religiosa que tomada en "la mesa celestial", "embriaga", o sea que enajena y transporta el alma al punto de que el gozo se manifiesta en llanto. Jesús "combida a los amigos a que coman y a los muy amados a que se embriagen [...] beue y embriagarse el muy amado quando con gran heruor y lagrimas comulga".43/ La virtud de la sangre de Cristo es embriaguez mística. Dice Zumárraga que:

[...] la sangre preciosa es vino con leche, vino porque saca de sí a las animas que lo beuen no se acordando sino de dios; y es leche por que su pureza purifica el corazón.44/

La referencia al poder del vino no deja lugar a dudas; es la bebida que "saca de sí", que provoca el auto abandono y la pérdida de control.45/

¿Por qué esta embriaguez mística es deseada, buscada, anhelada por los cristianos, especialmente por los seguidores de Erasmo que fueron acusados de "iluminados"? En su connotación mundana y material, esta pérdida de la razón era rechazada porque al desdeñar la primacia de la inteligencia, el hombre perdía a Dios pero aquí se aceptaba porque, al perderse a sí mismo por completo, al abandonarse por amor y no por una búsqueda de placer sensible, el hombre se encontraba con Dios. Esta, que es la experiencia total para el místico, es al mismo tiempo la justificación para la condenación total de la borrachera. Ambos grupos, el místico y el borracho se embriagan, pero los primeros

reciben la aprobación de la Iglesia al tiempo que los segundos son condenados por la misma.

Mendieta ejemplifica esta situación cuando, al relatar un episodio edificante de la vida de fray Martín de Valencia, habla "del gozo y la alegría que su espíritu sintió interiormente" al ver el número de infieles que se convertían a la fe. No estuvo en su mano dejar de mostrarlo hacia afuera

"y así, como hombre loco y fuera de juicio, comenzó a dar voces [...] y dicho esto quedó como fuera de sí, que no pudo pasar adelante".

Los religiosos, sin embargo al verlo "como atónito y como embriagado" tuvieron que encerrarlo. En este caso, aparentemente, los frailes no valoraron la motivación mística de este violento arrebató, sino que reaccionaron con prontitud y sentido práctico al ver a su hermano en religión actuando sin juicio como un loco peligroso.<sup>46/</sup>

Hemos visto que, cuando los naturales fueron bautizados pasada la conquista, cambiaron formalmente de religión, pero su "mentalidad" no se modificó de la noche a la mañana. Al emborracharse con sus bebidas tradicionales ¿no estaba presente ese mismo deseo de alcanzar la "experiencia religiosa total", el abandono y el arrebató que había sido parte de sus ceremonias religiosas?

En resumen, la Regla incluye una exposición completa del discurso moral europeo sobre el vicio de la gula y la virtud de la templanza. Señala los peligros del uso abusivo de la bebida embriagante sin distinguir a los bebedores indígenas de los europeos, ni el pulque del vino de uva.

¿Qué consecuencias prácticas pudo haber tenido la difusión de las doctrinas humanistas? ¿En qué forma influyeron en las relaciones entre los religiosos y sus filigrases indígenas? La universalidad del compromiso de vida expresado por Constantino y avalado por Zumárraga y la aceptación de obligaciones y derechos semejantes en principio para todos los grupos debía reducir los márgenes de separación entre españoles e indios; disminuir la distancia entre aquellos, los que sabían, y éstos, los que no sabían, puesto que ni la flaqueza de la memoria ni la cortedad del entendimiento tenían verdadera importancia para la práctica de la vida cristiana, ya que todos los hombres participaban de la misma dignidad.

Ese fue su mérito y ese fue el peligro. Al comprender, era natural que los indios comenzaran a cuestionar, reflexionar y comparar. Comprender era el paso previo para optar o decidir libremente y decidir podía significar aceptación, rechazo o adaptación cultural. ¿Podía el clero tomar ese riesgo en vísperas de la contrarreforma?

Las doctrinas "humanistas" encontraron cada día más oposición dentro de grupos pertenecientes a la misma Iglesia. La prueba palpable de esta tendencia fueron las crecientes dificultades que venía enfrentando el proyecto original del Colegio de Santa Cruz como podrá verse a continuación.

- 1/ Regla christiana breue para ordenar la vida y tiempo del christiano que se quiere saluar y tener su alma dispuesta: para que Jesuchristo more en ella. Impressa por mandado del reuerendissimo Señor don fray Juan Zumarraga primer Obispo de Mexico Del consejo de su Magestad. A quien por la congregacion de los señores obispos fue cometido la copilacion y examen & impression della. Acabose de imprimir en fin del mes de enero del año de 1547.
- 2/ Adiciones, pról.
- 3/ Regla, p. 271-272.
- 4/ Almoina, 1951, p. xi-xii.
- 5/ Regla, p. 370.
- 6/ Cf. Almoina, 1951, p. x, xiv-xvi; cf. con García Icazbalceta, 1954, p. 79; J. T. Medina, 1912, I 35.
- 7/ Collingwood, 1972, p. 249.
- 8/ Gruzinski, 1986, p. 7
- 9/ Regla, p. 86. Luego añade: "Quando comieredes o beuieredes (dize el apostol) o hizieredes otra qualquier cosa todo sea en alabanza de dios". Regla, 1951, p. 106. Cf. "Por tanto, ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios." I Cor. 10, 31.
- 10/ Almoina, 1951, p. ix-x.
- 11/ Regla, p. 164-175.
- 12/ Ibid., p. 164-165.
- 13/ Gen. 3, 1-7; Gen. 6, 5-7; Gen. 7, 1-24.
- 14/ Regla, p. 164 y 165.
- 15/ Ibid., p. 106.
- 16/ San Gregorio, Los Morales o Comentarios sobre el Libro de Job, libro 30, cap. 18. Almoina utiliza la versión de la Editorial Poblet, Buenos Aires, 1945, en tres tomos. Cit. por Almoina, 1951, p. 165.
- 17/ Santo Tomás, Suma Teológica, 2-2 q. 148, a. 4. La gula "nos tienta de cinco formas: nos hace adelantar la hora, exige manjares exquisitos o preparados con excesivo cuidado, traspasa los límites de la templanza en la cantidad y despierta una voracidad sin nombre". Ibid.

- 18/ Regla, p. 165. Cf. con Santo Tomás: Suma teológica, 2-2 q. 148, a.6.
- 19/ "De la gula nace la embriaguez, desordenada alegría, demasiado hablar y rudez de entendimiento; nacen finalmente malos desseos y abominables obras". Regla, p. 165.
- 20/ Santo Tomás amplia su exposición diciendo que la gula en todas sus formas origina desorden en la concupiscencia y concluye afirmando que "el goloso se excede en la substancia, en la cantidad, en el modo y en el tiempo". Santo Tomás, Suma Teológica, 2-2 q. 148, a. 4. Comparar con la Doctrina 1543-1544 y el texto del Enquiridion "Del ombre interior y exterior". Capitulo IV, p. 157-164. Doc. 4-3b.txt.
- 21/ Regla, p. 164. Cf.: Confesiones, libro décimo, cap. 31.
- 22/ Confesiones, libro décimo, cap. 31.
- 23/ Gruzinski, 1986, p. 4.
- 24/ Véase: Almoína, 1951, p. xliv.
- 25/ "De las dos partes que ay en el ombre, ánima y cuerpo, que llamamos ombre interior y ombre exterior [...]". Enchiridion, p. 106.
- 26/ Almoína, 1951, p. xxxiv.
- 27/ Osuna. En: Almoína, 1951, p. xxxiv-xxxvii. Yo utilicé la edición crítica del Tercer Abecedario, publicada en Madrid por Melquiades Andrés en el año 1972.
- 28/ Ibid.
- 29/ Certeau, "Los místicos...", p. 14.
- 30/ Regla, p. 169.
- 31/ Ibid. p. 174-175.
- 32/ Gruzinski, 1986, p. 6.
- 33/ Osuna, 1972, trat. xv, cap. 3,
- 34/ Ibid.
- 35/ Véase: Regla del Buenaventurado Padre S. Agustin, Madrid, Juan de la Cuesta, 1612. Fol. 4 vto. En: Regla, p. 166-167.
- 36/ Regla, p. 174-175.

- 37/ San Bernardo, Sermones in Cantica, xxx, 10-11. Cit. por Almoína, 1951, p.174.
- 38/ Osuna, 1972, trat. xv, cap. 3.
- 39/ Regla, p. 166.
- 40/ Ibid., p. 167.
- 41/ Ibid., p. 169.
- 42/ Ibid., p. 169. Cf. con el Salmo 68 (69), 22: "Veneno me han dado por comida, en mi sed me han abrevado con vinagre. Que su mesa ante ellos se convierta en un lazo, y su abundancia en una trampa". Más que una lamentación, este salmo es una confiada súplica a Dios, "porque Yahveh escucha a los pobres, no desprecia a los cautivos". Salmo 68 (69), 34.
- 43/ Regla, p. 236.
- 44/ Ibid., p. 232.
- 45/ Ibid.
- 46/ Mendieta, libro quinto, cap. 4; Motolinia, f. LXXI v.

## 11. EL ABANDONO DEL PROYECTO ORIGINAL DEL IMPERIAL COLEGIO DE SANTA CRUZ.

"Y así este colegio y el enseñar latín a los indios, siempre tuvo sus contradicciones"1/ escribió Mendieta a propósito de las dificultades por las que atravesó el Colegio en los años siguientes a su éxito inicial.

Si tanto, tan bien y tan pronto pudieron aprender los jóvenes indios, era de esperarse que el Colegio prosperara pero pasó lo contrario; su éxito inicial resultó en dificultades posteriores. Después de 1540, comenzó a debilitarse la esperanza mostrada pocos años antes por Fuenleal, Mendoza y Zumárraga en lo que respecta a los resultados positivos del primer modelo de evangelización planteado aquí.

La divulgación de tan variados conocimientos entre una minoría indígena en la Nueva España, durante los mismos años que Europa se resquebrajaba con la reforma protestante, posiblemente haya sellado la suerte del Colegio. Relata Jerónimo López, el mismo que reconocía la habilidad de los indios para aprender, que un clérigo con quien conversó había dialogado con un grupo de estudiantes de Tlatelolco y que le hayan hecho preguntas acerca de las sagradas escrituras y de la fe, cosa que no es de extrañar si imaginamos la curiosidad, el interés y las dudas que los nuevos conocimientos despertarían en alumnos inteligentes e inquietos. Después de esta conversación,

[...] salió admirado y tapados los oídos, y dijo que aquel era el infierno, y los que estaban en él, discípulos de Satanás. Esto me parece que no lleva ya remedio, sino cesar con lo hecho hasta aquí y poner silencio en el porvenir; si no, esta tierra se volverá la cueva de las Sibilas, y todos los naturales de ella, espíritus que lean las ciencias.2/

Jerónimo López no creía precisamente que los indios fueran menos dotados que los españoles; no pedía que dejaran de estudiar por carecer de talento para aprender, sino porque la habilidad e inteligencia que estaban mostrando tener podía resultar contraproducente. Los indios estaban mostrando capacidad polémica y es obvio que las autoridades no deseaban entrar en controversia con ellos. Lo que preocupaba a fray Jerónimo era la posible falta de aceptación de los jóvenes estudiantes, porque si entendían lo que se les enseñaba pero no creían en los principios de fe que fundamentan la vida cristiana, iban a cuestionar todo el proceso de evangelización. Por eso reprochaba a los frailes que fueron partidarios de la apertura educativa el haberles enseñado demasiado a los indios:



Fue gran yerro de los frailes predicarles a los [indios] todos los articulos de la fe y aclarárselos [...] el indio por agora no tiene necesidad sino de saber el Pater noster y el Ave Maria, Credo y Salve, y Mandamientos y no más: y esto simplemente, sin aclaraciones, ni glosas, ni exposiciones de doctores, ni saber ni distinguir la Trinidad, Padre, Hijo y Espiritu Santo, ni los atributos de cada uno, pues no tienen fe para lo creer.3/

Otras objeciones al proyecto de Santa Cruz se debieron, triste es decirlo, a un simple sentimiento de inseguridad personal de las autoridades menores, al temor de que los indios advirtieran las limitaciones de quienes debían ser sus maestros espirituales sobre todo entre los miembros del incipiente clero secular. Si consideramos que, en efecto, en el siglo XVI la inmensa mayoría de la población europea era ignorante, supersticiosa y analfabeta, ¿por qué el caso de los españoles que venían a America había de ser diferente? A propósito de este tema, cuenta Mendieta que un clérigo, en este caso torpe y mal preparado porque de todo había en la ciudad e México, tenía siniestra opinión de los indios, no entendía palabra de latín y no podía creer que los indios supieran la doctrina cristiana, ni aun el Pater noster, aunque algunos españoles le decían y afirmaban que así era. 4/ Este clérigo entró en discusión con un colegial pero el joven indio le resultó "latino" y además, polémico por lo que terminó refutando al clérigo por su desconocimiento de las declinaciones en latín y lo dejó confuso y humillado.

Mendieta relata este episodio y concluye diciendo que por ser el clérigo ignorante, "no quiera que los otros también lo sean".5/ El problema era real pues, el efecto, la ignorancia entre los clérigos era más común de lo deseable. En capitulos anteriores vimos que los llegados de España en la primera mitad del siglo XVI eran con frecuencia ineptos y hasta mal intencionados.6/ En 1544, año de la publicación de las tres primeras doctrinas, don Antonio de Mendoza, uno de los gobernantes mas hábiles y prudentes que tuvo la Nueva España informaba, seguramente muy a su pesar, del triste y pobre papel que desempeñaban los clérigos entre los indios:

los clérigos que vienen a estas partes son ruines y todos se fundan sobre interés y si no fuese por lo que S. M. tiene mandado y por el bautizar, por lo demás estarian mejor los indios sin ellos. Esto es en general; porque en particular algunos buenos clérigos hay.7/

Este comentario no pudo haber sido hecho a la ligera, sobre todo recordando que entre las instrucciones que trajo don Antonio a su venida, estaba "reverenciar a los sacerdotes", pero también dar "castigo a los clérigos revoltosos" y no permitir "que los

frailes que hubieran dejado los hábitos permanecieran en la Nueva España".8/

Como la Corona mostraba preocupación por estas deficiencias, la presión de los clérigos mal preparados para no llegar a ser señalados públicamente -y menos por jóvenes estudiantes indios- tiene que haber sido fuerte. Los no muy letrados o mejor dicho, poco latinos, temieron que en sus misas y oficios de la iglesia, los indios notasen sus faltas. En estos casos el latín era la clave para tener acceso al conocimiento y sólo el que conocía la lengua estaba en posibilidad de descifrar el misterio oculto en los libros o podía caer en la cuenta de que un sacerdote decía disparates al predicar cuando, por lucirse, pronunciaba misteriosas palabras en esa lengua.

Comenzó a decirse que en nada ayudaba al buen funcionamiento de los pueblos de indios, a los que Mendieta llama "repúblicas",9/ el hecho de que los indios supieran latín, a pesar de que eran éstos quienes podían -mejor que ningún español como lo había dicho Rodrigo de Albornoz en su momento- ayudar a traducir a lenguas indígenas las doctrinas y tratados escritos en latín o español necesarios para enseñar a los naturales. Mendieta todavía intentó justificarlos cuando expresó que por su "misma suficiencia han sido elegidos por jueces y gobernadores en la república, y lo han hecho mejor que otros, como hombres que leen y saben y entienden".10/

Los colegiales de Santa Cruz que llegaron a hablar buen castellano podían, no sólo leer los textos españoles, sino dialogar y discutir con cualquier español sin sentirse en desventaja por razón del idioma. Disponiendo de las herramientas intelectuales para entablar una relación de iguales, hubieran logrado en su momento presentar su caso, el caso de su vieja cultura, en forma más favorable a sus propios intereses de la que, aun con la mejor disposición, podían hacerlo gentes del Viejo Mundo.

SE DEBILITA EL ESLABON QUE UNE A LA VERDAD CON EL BIEN.

Mendieta vio con pesar la falta de visión de algunos de sus compatriotas menos ilustrados quienes, para hacerse notar ante sus superiores, por envidia ante el talento natural de unos cuantos indios que comenzaban a sobresalir, o simplemente atemorizados ante la incertidumbre de los resultados, consiguieron quitar viabilidad al proyecto. Estaba tomando cuerpo entre los religiosos una idea que iba a tener creciente aceptación en los años siguientes; la creencia en la actitud introvertida y sumisa del indígena. Cuando se criticó a los alumnos de Santa Cruz diciendo que por saber latín podían caer en "herejías y errores", Mendieta respondió: "yo no se con que fundamento podían juzgar esto de los indios, más que de los españoles o de otros de otras naciones, sino menos, por ser, como son, más encogidos y sujetos que otros".11/

En La educación como conquista, Kobayashi señala una serie de razones que se sumaron a las ya mencionadas: la falta de generosidad de la Corona al dejar de proveer al colegio con medios económicos suficientes; la entrega prematura y precipitada de la administración del colegio en manos de antiguos alumnos que resultaron incompetentes para sus nuevos cargos; la falta de autonomía económica de los franciscanos quienes, por su voto de pobreza, dependían de la buena voluntad de la Corona para obtener los fondos y dar al colegio una "base económica duradera"; las exigencias del reclutamiento de los alumnos (ser hijos de indios nobles o principales) que dejaron fuera a muchos candidatos "con verdaderas cualidades y vocación"; sucesivas epidemias e inundaciones que azotaron al colegio "segundo su mies antes de tiempo o inhabilitando su edificio" y otras más.12/

El mismo Zumárraga que había sido al principio el gran benefactor del colegio y que lo había dotado con las rentas de dos casas suyas y luego con ciertas estancias y haciendas propiedad del virrey de Mendoza escribió sorpresivamente una carta al Emperador para retirar ese subsidio. Esto sucedió en fecha temprana, a principios de 1540:

[...] parece, aun a los mismos religiosos que estarán mejor empleados en el hospital, que en el Colegio de Santiago, que no sabemos lo que durará [...] Y si V. M. fuere servido de me lo conceder que las mismas dos casas de que hizo merced a los estudiantes del colegio sean para este hospital e yo las pienso acabar aunque deba mendigar, como solía en mi orden.13/

Con el sucesor del virrey Mendoza, don Luis de Velasco (1550-1564), el Colegio ya tuvo serias dificultades para sostenerse:

Mas después que él murió ninguna cosa se les ha dado, ni ningún favor se les ha mostrado, antes por lo contrario, se ha sentido disfavor en algunos que después acá han gobernado y aun deseo de quererles quitar lo poco que tenían, y el beneficio que se hace a los indios aplicarlo a los españoles, porque parece tienen por mal empleado todo el bien que se hace a los indios, y por tiempo perdido el que con ellos se gasta.14/

La institución que en 1536 había nacido como colegio de altos estudios para indígenas, bajo la protección del emperador y con el propósito de dar a los alumnos una formación cristiana desde sus fuentes doctrinales, se había convertido al finalizar el siglo en poco más que un colegio para enseñar a los niños indios que allí se juntan a leer, a escribir y buenas costumbres.15/

A pesar de los tiempos difíciles, siguió siendo un buen centro de investigación de lenguas indígenas donde se formó un magnífico equipo de traductores. El intento más valioso que se llevó a cabo en este sentido fue el de Sahagún cuando reunió a los viejos sabios y logró a través de varios intérpretes -todos exalumnos de Tlatelolco- un relato que resultó para nosotros la versión más rica, completa y múltiple del mundo mexicana. Pero había cesado el impulso optimista que acompañó la fundación de Santa Cruz; faltos de una motivación suficiente y cargados de trabajo, los religiosos perdieron interés en el colegio y no les quedó tiempo "para pensar en aprovechamiento de ciencias ni de cosa del espíritu".<sup>16/</sup> Fueron también los años en que, uno a uno, viejos, cansados y posiblemente desencantados al descubrir poco a poco que las tierras nuevas no eran la utopía que se pensó en un principio, murieron los religiosos que habían llegado muy jóvenes acompañando a los conquistadores y encomenderos.

El espíritu original y creativo de los primeros religiosos que todavía habían logrado percibir los últimos destellos del viejo mundo indígena y conocer directamente a sus guías y sabios, fue perdiéndose en el pasado. Al igual que Mendieta, Sahagún comprendió con pesar que todo un modo de vida estaba en proceso de desaparición debido a fuerzas externas que trataban de imponer a los indios una cultura distinta.<sup>17/</sup> Se trataba de llevar a la práctica un proceso de aculturación que en forma simultánea implicaba la desculturización del mismo indio al que se pretendía favorecer. ¿Qué iba a ofrecércele a cambio de lo que iba a perder?

La incertidumbre de la respuesta preocupaba sin duda a Sahagún cuando, en el prólogo de la Historia general de las cosas de la Nueva España, reconocía que le habían caído a los indios mil calamidades por causa de los españoles:

Fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna aparentia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros y por gente de baxísimo quilate, como según verdad en las cosas de política echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presuntión de políticos, sacando fuera algunas tiranía que su manera de regir contenía.<sup>18/</sup>

Sahagún, que conocía a los indios tal vez mejor que nadie en su momento, aceptaba que en el pasado eran gente de orden y "polítia" (policía) y asociaba éste término con "política". En el siglo XVI, la unión de ambos términos significaba "la ciencia y modo de gobernar la ciudad y república".<sup>19/</sup> Aceptaba que habían sido derrotados por hombres valientes y crueles o sea, por los españoles, a los que Sahagún -citando a Jeremías- compara con los "hombres del norte" que habían descendido sobre Judá:

una gente muy de lexos, gente muy robusta y esforzada, gente muy antigua y distra en el pelear, gente cuyo lenguaje no entenderás ni jamás oiste su manera de hablar, toda gente fuerte y animosa, codiciosísima de matar.20/

Sahagún también esperaba que en el futuro se conociera y valorara a los indios en lo que realmente eran: "Aprovechará mucho toda esta obra [la Historia general de las cosas de la Nueva España] para conocer el quilate desta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido [...].21/

Adelante venía una generación de españoles que ya no tuvo la alegría, el entusiasmo ni la voluntad para tomar el riesgo de permitir al indio, ocuparse de su vieja cultura. "Los ministros de la Iglesia [quedaron] desmayados, y el fervor y calor muerto, y así se ha ido todo cayendo".22/ En resumen, una mezcla de envidias y pasiones, desconfianza e impaciencia, carencias económicas e incomprensiones humanas dio muerte lenta a este proyecto que, a pesar de todas las limitaciones y deficiencias que se le deban atribuir, pudo haber cambiado en forma positiva la relación entre las dos razas y contribuir en forma favorable a la temprana formación de un México mestizo.

#### LA EMBRIAGUEZ, OBSTACULO A LA EVENTUAL ORDENACION DE UN CLERO INDIGENA.

La consecuencia práctica del establecimiento de una sola Iglesia debería haber sido un mismo clero para las dos razas, ambos con todos los derechos y con reponsabilidades equivalentes pero, como veremos a continuación, esto no fue posible.

Los misioneros no pudieron encontrar una fórmula práctica para ilustrar la inteligencia de los indios y conducirlos al sacerdocio, armonizando así el ya mencionado vínculo entre el discurso teórico y la práctica de vida.

Los argumentos de los dominicos que se opusieron al Colegio de Santa Cruz tenían relación con lo que era su carisma especial, la predicación. En 1544, fray Domingo de Betanzos -el superior de los dominicos que ese mismo año colaboró en la redacción de la Doctrina de fray Pedro de Córdova- decía que los indios no debían estudiar porque el fruto de su estudio sería la predicación y "para predicar se requiere que el predicador tenga autoridad en el pueblo y ésta no la hay en estos naturales". Los indios más viciosos, continuaba, no son los "populares" sino éstos que estudian. Son, además, personas de ninguna gravedad y no se diferencian de la gente común ni en el hábito ni en la conversación; "ni su lenguaje es tal ni tan copioso" que puedan darse a entender sin muchas impropiedades que a su vez llevan a grandes errores.23/

El hecho de que el predicador lograra identificarse con sus fieles y eventualmente llegara a integrarse con el pueblo en lo externo y en lo interno (comida y vestido; actitudes y modo de vida) habían sido usuales en el periodo evangélico y entre los seguidores de San Pablo, pero ahora, quince siglos después y en América, estaban resultando, al menos en este caso, un inconveniente. Tampoco, continuaba fray Domingo, son gente segura en quien se pueda confiar la predicación del evangelio "por ser nuevos en la fe e no la tener bien arraigada, lo cual sería causa de que dijese algunos errores". Resume esta lista de agravios afirmando que los naturales no debían ser ordenados porque en ninguna reputación serían tenidos.24/

La preocupación mostrada por fray Domingo de Betanzos respecto a la posible actitud y comportamiento negativos de los futuros predicadores egresados de Tlatelolco, tocaba el fondo del problema: la ordenación de un clero indígena trilingüe (náhuatl, latín y castellano) y, en alguna medida también tricultural que incorporara la influencia del pensamiento de Grecia, Roma, Israel y Europa cristiana a la propia de los indios o mesoamericana. Sería capaz de usar el castellano para comunicarse con el clero tradicional e intercambiar ideas; de hablar y escribir el latín para viajar al pasado del "otro" -del hombre occidental que había surgido al contacto de Israel con Roma- y conservaría el náhuatl que era su lengua madre para transmitir a los suyos, a los indios, el mensaje cristiano. Comprender al "otro" y poder al mismo tiempo ser comprendido por él, hubiera sido muy sano para ambas partes. En su estudio sobre la Orden de los Predicadores en la Nueva España, Daniel Ulloa llega a la conclusión que, al no ver en los indios las cualidades necesarias, "todo intento de formar clero indígena, como lo pretendieron los franciscanos en Tlatelolco, no tuviera siquiera visos de posibilidad entre los dominicos.25/

Sahagún señalaba la poca voluntad de los indios para acatar ambas disposiciones relativas a la virtud cristiana de la templanza. Se quejaba de que:

[...] son estas borracheras tan destempladas y tan perjudiciales [...] que aun por este vicio son tenidos por indignos e inhábiles para el sacerdocio, y también porque la continencia o castidad que es necesaria a los sacerdotes, no son hábiles para guardarla, en especial los borrachos.26/

A pesar de la defensa hecha por Mendieta respecto a la capacidad intelectual del indio, también él acabó teniendo dudas respecto de la conveniencia de llevar la educación de los naturales a sus últimas consecuencias o sea a su eventual ordenación sacerdotal. Consideraba que sería de provecho "por saber ellos mejor sus lenguas para les predicar y ministrar en ellas más propia y perfectamente. Y porque el pueblo tomaría y recibiría la doctrina de boca de sus naturales con más voluntad que de los extraños". Sin embargo, la Iglesia los privaba de

este beneficio porque "habían de volver al vómito de los ritos y ceremonias de su gentilidad".<sup>27/</sup> Más preocupante que la acusación de un eventual regreso a la idolatría, era señalar

un natural extraño que tienen por la mayor parte los indios, diferente del de otras naciones, que no son buenos para mandar ni regir, sino para ser mandados y regidos. Porque cuanto tienen de humildad y subjección en este estado, tanto más se engreirian y desvanecerían si se viesen en lugar alto".<sup>28/</sup>

Con esto quedaban descalificados para el sacerdocio, que era el "lugar alto" por excelencia a pesar de que, de acuerdo con la doctrina evangélica, cualquier grupo cristiano podía en teoría aspirar a él.

Acusados de falta de autoridad, embriaguez, ineptitud para el trabajo intelectual, para el cuidado de las almas y para el celibato, los indios fueron declarados indignos del sacerdocio y Tlatelolco, perdido su carácter de seminario eclesiástico, languideció a una vida precaria y penosa "y no debe causarnos admiración su rápida decadencia".<sup>29/</sup>

En su libro sobre la conquista espiritual de México, Ricard hace mención a un franciscano, fray Jacobo Daciano, quien entre 1550 y 1553 trató de demostrar que "la Iglesia de Mexico no estaba fundada como es debido, puesto que no tenía un solo sacerdote indígena"; pero este religioso expresaba una tesis "demasiado revolucionara para la época y principalmente para el medio"<sup>30/</sup>

Los maestros del Colegio de Santa Cruz deben haber percibido que un verdadero cambio de mentalidad no era factible a corto plazo. Los educadores necesitaban tiempo pero, a la vez, los promotores originales de este proyecto encabezado por el propio Zumárraga sabían que el tiempo actuaba en su contra, que se acababa el periodo de apertura que había sido propiciado por el pensamiento de Erasmo, mismo que había dado ya sus mejores frutos en España durante la primera época del reinado de Carlos V. Las tendencias religiosas y educativas que se estaban imponiendo en España presagiaban cambios que no favorecían este proyecto que sólo habría de probar su bondad a largo plazo. Como ejemplo basta recordar que el mismo año que Zumárraga publicaba su *Doctrina Breve* tomada de Erasmo, el *Enchiridión* era prohibido en latín y francés y que pocos años después de salir a la luz la *Doctrina* de 1546, su autor, el Doctor Constantino, entraba preso a las cárceles de la Inquisición en Sevilla

## EL CASO DEL INDIO QUE SI COMPRENDIO: DON CARLOS DE TEXCOCO.

Las fuentes documentales no dejan duda de que los alumnos más inteligentes e inquietos pudieron absorber por unos años los principios de una esmerada instrucción de corte cristiano europeo; pero ésta no reemplazó, o mejor dicho no fue capaz de borrar en tan poco tiempo todos aquellos elementos de vida religiosa, económica, social y práctica que constituían la base de la cultura centenaria de los naturales.

En ciertos casos, sabemos con certeza al menos de algunos, el conocimiento de las costumbres y de las categorías del pensamiento europeo, sólo sirvieron para que la persona involucrada esgrimiera argumentos más sólidos para defender su viejo modo de vida frente a las autoridades españolas y ante los propios franciscanos que lo habían educado. Especial relevancia tuvo el caso del indio principal de Texcoco don Carlos Ometochtzin, quien en junio de 1539 fue puesto en prisión acusado de haberse expresado en contra de la fe cristiana y de haber reincidido en la idolatría. Su caso, que fue presentado ante el obispo de México quien tenía facultades de inquisidor ordinario dentro de su diócesis y que, por lo tanto, podía enjuiciarlo, encarcelarlo y condenarlo. El proceso terminó trágicamente cuando don Carlos fue quemado en la hoguera el 30 de noviembre del mismo año.<sup>31</sup> El asunto despertó controversias y fue muy discutido por tratarse de un hijo de Nezahualpilli y nieto de Nezahualcóyotl, señores de Texcoco.

Don Carlos había sido bautizado quince años atrás y era tenido como cristiano. Del conjunto de la documentación referente a este Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición contra don Carlos, indio principal de Tezcoco,<sup>32</sup> se deduce que don Carlos seguía dando culto secretamente a varias representaciones de sus antiguos dioses y conservaba además algunos libros de pinturas, así como varias especies de amuletos. Actuaron como intérpretes en el proceso fray Alonso de Molina, el mismo que escribió la Doctrina de 1546, y fray Bernardino de Sahagún, además de un clérigo llamado Juan González. A través de sus transcripciones podemos conocer por boca del acusado y de los indios que actuaron como testigos, una imagen distinta y en cierta forma inesperada, tanto de los indios como de los franciscanos. Veremos que si algo no pudieron hacer los inquisidores, incluyendo el obispo que actuaba como inquisidor general, fue acusar a Don Carlos de "poca capacidad o limitado entendimiento".

Hablando con un tal Francisco, "indio natural del dicho pueblo de Chiconautla", el acusado hizo una defensa apasionada de su vieja cultura y de las razones por las que no deseaba renunciar al modo de vida que habían practicado su distinguido padre y su famoso abuelo. Ellos, a los que Don Carlos respetaba y obedecía, "ninguna cosa dijeron" que permitiera pensar que estaban dispuestos a delegar, compartir o entregar su autoridad con los recién llegados españoles:



[...] mira, oye, que mi abuelo Nezahualcōyotl, y mi padre Nezahualpilli ninguna cosa nos dijeron cuando murieron, ni nombraron a ninguno de quiénes habían de venir. Entiende, hermano, que mi abuelo y mi padre miraron a todas partes, atrás y adelante [...].33/

Tampoco es Don Carlos un cristiano de los llamados "incipientes" que se limita a repetir, de memoria y sin entender, los fundamentos de la doctrina. A juzgar por sus palabras era un "proficiente" (usando el término que empleaban las doctrinas) muy inquisitivo y, además, inconforme; capaz de comprender, pero decidido a no aceptar: "[...] también me crié en la iglesia como tú, pero no vivo ni hago como tú".34/ Emplea la palabra profeta refiriéndose a su padre y a su abuelo porque "sabían lo que había de hacer y lo que estaba hecho. Por tanto, hermano, entiéndeme, y ninguno ponga su corazón en esta ley de Dios y divinidad [...]. ¿Qué certidumbre veís é halláis en esa ley?"35/

No había para los moralistas cristianos asunto más trascendente ni delicado que el relativo a la naturaleza de Dios. Cuando los estudiosos del tema preguntaban: ¿Quién es Dios, cómo es, cuál es su origen y cuáles sus atributos? los teólogos y moralistas daban respuestas a la luz de la fe por tratarse de misterios que no podían ser comprendidos por la limitada inteligencia humana. En cambio, don Carlos retoma estas cuestiones y pregunta directa y abiertamente: "¿Qué es esta divinidad, cómo es, de donde vino [...].?"36/

La manera como el acusado relaciona "las cosas del mundo y las mujeres", hace suponer que comprendía bien el significado de la virtud cristiana de la templanza a la manera escolástica y los peligros de los placeres sensibles; la templanza, decía Santo Tomás, se ocupa de los placeres de la mesa y del sexo.37/ Los frailes huían de los enemigos del alma que eran "el demonio, el mundo y la carne" y lo mismo pedían a los indios; sólo que por esta vez ellos, o al menos don Carlos, habían decidido no cambiar sus hábitos tradicionales y éstos incluían el uso de bebidas embriagantes y las relaciones con el sexo femenino.

[...] no conviene que miremos a lo que nos predicán los padres religiosos [los franciscanos que residían en Texcoco], que ellos hacen su oficio, que hacen incapié y esfuerzan que no tienen mujeres y que menosprecian las cosas del mundo y las mujeres; y que los padres hagan eso que dicen, en buena hora, que es su oficio, mas no es nuestro oficio [...]. 38/

Al decir que los dejaran vivir en paz y que les permitieran conservar sus costumbres, estaban pidiendo un trato semejante al que ellos veían que, en la práctica, los religiosos concedían -o al menos toleraban- en los españoles. En efecto, vemos que Don

Carlos recrimina duramente a los frailes por no impedir que los cristianos [los españoles] tuvieran muchas mujeres y se emborracharan; y éstas eran las dos razones por las que, a juicio de los religiosos, los naturales no eran aptos para el sacerdocio. Don Carlos se lamenta de que para ambas razas se apliquen diferentes reglas:

Hermano, ¿Qué hace la mujer o el vino a los hombres? ¿Por ventura los cristianos no tienen muchas mujeres y se emborrachan, sin que les puedan impedir los padres religiosos? Pues ¿Qué es esto que a nosotros nos hacen hacer los padres? Qué no es nuestro oficio, ni es nuestra ley impedir a nadie lo que quisiere hacer [...].39/

Recordemos que las actitudes que despertaran la sexualidad sólo eran toleradas dentro del matrimonio y que el rechazo a la embriaguez era general. Sin embargo, en la vida práctica los cristianos quebrantaban ambas normas impunemente y los frailes habían tenido que resignarse a aquello que no tenían manera práctica de evitar. En cambio recriminaban a los indios por esas actitudes al punto de no querer incorporarlos a la plenitud del cristianismo permitiéndoles recibir el orden sacerdotal.

Sobre este punto, los inconvenientes a una posible ordenación de un clero indígena y al menos en esta ocasión (durante el proceso), Don Carlos coincide con el parecer de los frailes pero por razones muy diferentes. A su juicio los indios no debían llegar al sacerdocio porque los religiosos y clérigos eran personas ajenas al mundo indígena, a su manera de vida, a su tradición y a su sangre:

[...] aquí estoy yo, que soy señor de Tezcuco, y allí esta Yoanizi, señor de México, y allí está mi sobrino Tezapili que es señor de Tacuba: y no hemos de consentir que ninguno se ponga entre nosotros ni se nos iguale: después que fuéremos muertos bien podrá ser, pero agora aquí estamos y esta tierra es nuestra y nuestros aquellos y antepasados nos la dexaron: hermano Francisco ¿qué andas haciendo, qué quieres hacer, quiéreste hacer padre por ventura? ¿esos padres son nuestros parientes ó nacieron entre nosotros?40/

Don Carlos se identifica con los otros señores de la tierra y marca la diferencia con aquellos que no pertenecen al lugar ni nacieron entre ellos. Los sabe distintos y los siente extraños y lejanos, pero no desea acortar la distancia. Al recriminar a Francisco diciéndole: "¿quiéreste hacer padre?", nos preguntamos si el tal Francisco, indio natural de Chiconabtlá, habrá sido también alumno de Tlatelolco, único lugar donde podría haber recibido la preparación adecuada. El texto inquisitorial indica que el indio Francisco conocía bien la religión cristiana y era

persona de confianza de los religiosos. Insiste en afirmar que esta es su tierra y que:

[...] ninguno de los mentirosos que nombran ni siguen a los frailes no se junte con nosotros, y tu hermano Francisco no cures con eso de andar con eso ni enseñar esa doctrina cristiana, cata [sic] que te lo prohíbo y te mando que me obedezcas.41/

Don Carlos escoge el camino de la rebeldía y aconseja a sus interlocutores indígenas que tomen la misma actitud:

Huyamos de los padres religiosos y hagamos lo que nuestros antepasados hicieron y no haya quien nos lo impida [...] No había de haber quien nos impidiese ni fuese a la mano en lo que queremos hacer, sino que comamos y bebamos y tomemos placer y emborrachémonos como solíamos hacer [...].42/

Estas palabras, que según los testigos habían sido pronunciadas por el propio acusado muestran a los religiosos como personas intransigentes e intolerantes que quieren obligar a los indios a apartarse de cuanto da placer, pero no obran así respecto de los españoles.43/

Algunas palabras de don Carlos son simpáticas y candorosas; respecto a los hábitos de vida de los hombres de la otra cultura, afirma que aun dentro del clero había una cierta variedad de vida: "[...] no véis cuántas maneras de padres hay, que cada uno tiene su manera de vestir y su manera de orar é vivir; los de Sant Francisco de una manera, y los de Santo Domingo de otra, y los de San Agustín de otra, y los clérigos de otra".44/

A su parecer, los indígenas son excesivamente deferentes con las autoridades virreinales: "[...] de una palabra que el Visorrey é el Obispo é el Provincial os dicen aunque sea pequeña, hacéis muchas y la engrandecéis muy mucho".45/ Es posible que este comentario tenga implícita una inconformidad por la poca estima que los españoles en general y las autoridades reales en particular, tenían por los señores indígenas.

El proceso de Don Carlos fue un suceso excepcional, pero significativo en la historia de las ideas, porque los textos del juicio son ejemplo de la capacidad de reflexión personal y polémica que en las primeras décadas de dominación española manifestaron algunos descendientes de los antiguos pipiltin o gente de la nobleza. También, dicho sea en defensa de los religiosos, poco podían hacer ellos para convencer, o en su caso obligar a los españoles que vivían en la Nueva España y que daban pésimo ejemplo a los indios, a modificar sus hábitos prácticos de bebida. La norma que la Iglesia que se predicaba a nivel de discurso como ideal cristiano de sobriedad, no correspondía a la

práctica de vida que llevaban aquí los peninsulares. La falta de armonía entre lo dicho y lo hecho fue sin duda uno de los factores históricos que dificultaron la aceptación de la norma entre los indios, no sólo en el siglo XVI sino durante todo el periodo colonial.

Algunos elementos que afloraron en el proceso del señor de Texcoco (rechazo cultural al cristianismo, rebeldía a la autoridad, etc.), deben haber quedado subyacentes y silenciosos en el caso de otros indios cuya inconformidad no llegó a oídos de la Inquisición porque nadie los denunció o porque los religiosos fueron más tolerantes.

La noción, primero evangélica y después escolástica de pérdida de juicio que hacía de la embriaguez una falta grave entre los cristianos, era difícil de entender para los indígenas. Los moralistas españoles, a su vez, no podían explicarse las borracheras colectivas que habían estado permitidas, o al menos toleradas en el mundo azteca, en función de la calidad de los bebedores y de las circunstancias del evento. De no haber sido por los factores adversos que imposibilitaron la continuación del proyecto original de Tlatelolco, ambos grupos podrían al menos haber comprendido, aunque no necesariamente aceptado, las razones del otro.

Vimos que el Colegio de Santa Cruz se fundó con el propósito de dar educación esmerada a una minoría, al igual que era una minoría la población o clase educada europea. Por lo tanto, cuando el proyecto se descuidó, no fue directamente el plan educativo para la población en general el que se modificó, sino el del pequeño grupo dirigente que paulatinamente hubiera modificado la mentalidad de las mayorías. Por otra parte, y recordando el caso de don Carlos de Texcoco, puede pensarse que los jóvenes nobles e hijos de principales que asistieron al Colegio, fuesen el grupo más reacio a abandonar su cultura tradicional por la sencilla razón de que eran quienes más la conocían, por venir de hogares donde se vivían todavía, se discutían y se podían comprender más aspectos de la cultura prehispánica; estos muchachos entre diez y quince años eran los hijos y nietos de los nobles, los sacerdotes y los pochtecas con quienes se había encontrado Cortés en 1521 y que habían discutido con los viejos y sabios en 1524. Aún suponiendo que los jóvenes tuvieran buena disposición, era muy difícil que en unos pocos años, los indios -aún los más inteligentes e inquietos- lograran asimilar un cuerpo de ideas que había tomado diez y seis siglos en integrarse y consolidarse en otra parte del mundo.

- 1/ Mendieta, libro cuarto, cap. 15.
- 2/ En: Cuevas, 1928, I p. 389.
- 3/ Carta de Jerónimo López al emperador, apud Colección de Documentos para la Historia de México, tomo II 149. En: Códice Franciscano, 1889, p. 300.
- 4/ Mendieta, libro IV, cap. 15.
- 5/ Ibid.
- 6/ Véase: Cuevas, 1928, II, cap. 6.
- 7/ Instrucción del 20 de junio de 1544. Instrucciones que los virreyes dejaron a sus sucesores. México, 1783. En: Cuevas, 1928, II p. 133.
- 8/ Rivera, 1873, I 8.
- 9/ Repúblicas. Nombre que se da a algunos pueblos. "Fundó cada Apostol su Iglesia, como queda declarado, formando una perfecta República". Cit. por fray Juan de la Puente, "Conveniencia de las dos Monarchias". Diccionario de Autoridades, 1737.
- 10/ Mendieta, libro IV, cap. 15.
- 11/ Ibid. Véase también: Motolinia, f. liii r.: La gente es naturalmente, "temerosa y muy encojida".
- 12/ Kobayashi, 1985, p. 275.
- 13/ Carta de fray Juan de Zumárraga al emperador. México, 17 de abril de 1540. En: Cuevas, 1928, I p. 390.
- 14/ Mendieta, libro IV, cap. 15.
- 15/ Ibid.
- 16/ Ibid. Siguiendo esta línea de ideas, Kobayashi señala como una de las causas de la decadencia del colegio, "el enfriamiento del celo apostólico de los primeros tiempos". Kobayashi, 1985, p. 275.
- 17/ León-Portilla, 1958, p. 17.
- 18/ Sahagún, 1982, prólogo.
- 19/ Tesoro de la Lengua Castellana (1611).
- 20/ Ibid., Sahagún toma este párrafo de Jeremias (siglo VII a. C.), profeta a quien había tocado vivir el trágico periodo en que se preparó y consumó la ruina del reino de Judá. En el cap. 5, el autor se refiere a las gentes que vienen del norte para destruir Jerusalém.

- 21/ Ibid.
- 22/ Mendieta, libro IV, cap. 15; también, Chavero, 1884-1889, vol I, p. xliv.
- 23/ Carta firmada por fray Diego de la Cruz, Provincial y fray Domingo de Betanzos. En Santo Domingo, México, 5 de mayo de 1544. Archivo General de Indias, 60-2-19. En: Cuevas, 1928, I p. 389-390.
- 24/ Ibid.
- 25/Ulloa, 1977, p.99.
- 26/ Sahagún, Historia general de las cosas de la Nueva España, 1938. Cit. por Ricard, 1986, p. 349.
- 27/ Mendieta, libro IV, cap. 23.
- 28/ Ibid.
- 29/ Ricard, 1986, p. 349.
- 30/ Ibid., p. 347.
- 31/ José Toribio Medina 1952, p. 29.
- 32/ Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra don Carlos, indio principal de Tezcuco Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1910. Véase también: León-Portilla, 1985, p. 37-40 que cito en varias ocasiones en este apartado.
- 33/ Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra don Carlos, indio principal de Tezcuco, Ampliación de la denuncia que hizo Francisco Maldonado, p. 40.
- 34/ Ibid., p. 39. Ver también: Declaración del testigo Cristóbal, indio, vecino de Chiconautla, p. 49.
- 35/ Ibid., Ampliación de la denuncia que hizo Francisco Maldonado, p. 40.
- 36/ Ibid.
- 37/ Suma teológica 1-2 q. 60, a. 5; 2-2 q. 143, a. único.
- 38/ Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra don Carlos, indio principal de Tezcuco. Ampliación de la denuncia que hizo Francisco Maldonado, p. 41.
- 39/ Ibid., p. 42.

- 40/ Ibid., Declaración del testigo Cristobal, indio, vecino de Chiconautla, p. 49. Ver también: Ampliación de la denuncia..., p. 43.
- 41/ Ibid., Melchor Acalnahuácatl, p. 53.
- 42/ Ibid. Ampliación de la denuncia..., p. 42-43.
- 43/ León-Portilla, 1985, p. 40.
- 44/ Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra don Carlos, indio principal de Tezcucco, Melchor Aculnahuácatl, p. 52. Ver también: Ampliación de la denuncia..., p. 41
- 45/ Ibid. Melchor Aculnahuácatl, p. 52.

## 12. LAS DOCTRINAS "INDIGENAS" COMO MODIFICACION AL PROYECTO INICIAL DE EVANGELIZACION.

Como consecuencia del giro que se dio a la educación de los jóvenes después de alterarse los planes iniciales del Colegio de Santa Cruz, también comenzó a modificarse el contenido de las doctrinas impresas por fray Juan y los mismos religiosos que en un principio habían respaldado el proyecto "humanista" de evangelización, fueron viendo la necesidad de simplificar y unificar los textos de doctrina dirigidos al pueblo indígena.

Esta tendencia, ni era privativa de la Nueva España, ni se aplicaba sólo a los indios americanos. Era reflejo de la corriente que también se estaba imponiendo en España desde que la Iglesia, con el beneplácito implícito de la Corona y en visperas del Concilio Universal de Trento, impugnó la manera de entender y vivir el cristianismo que habían propuesto Erasmo y sus discípulos.

Desde finales de 1537 había llegado a México la convocatoria para el Concilio de Trento al que Zumárraga y los otros obispos se disculparon por no asistir y los trabajos del sínodo se habían iniciado en aquella ciudad italiana el 13 de diciembre de 1545. Como cabeza de la Iglesia mexicana, el obispo tuvo que ser el primero en darse cuenta de que una reforma profunda y definitiva estaba a punto de llevarse a cabo dentro de la Iglesia y que, por supuesto, sus efectos iban a sentirse en la Nueva España.

Al mismo tiempo que se publicaron aquí las doctrinas "humanistas" o erasminanas, se discutían también otras ideas y se buscaban soluciones al problema de la evangelización de los indios con base en una diferente corriente de pensamiento. Esta, igual que había pasado con aquella, venía de España y tenía sus orígenes en una reacción contra la apertura de los años anteriores, misma que cada día tenía más opositores y que ya muchos consideraban peligrosa para la unidad de la Iglesia y aun del Estado.

En España, tal vez más que en ningún estado europeo, existía una estrecha unión entre la Iglesia y el Estado. Por eso, al atacar a aquella, o por lo menos al señalar sus fallas y hacer públicos sus abusos, el estado mismo empezó a sentirse cuestionado. Los textos "humanistas" recomendaban que los humildes e ignorantes se enriquecieran espiritualmente con la lectura de los libros sagrados; pero si el pueblo podía leer la Biblia, la función de los profesionales de la interpretación, o sea del clero y sobre todo de los teólogos, se veía disminuida.

El Arcediano del Alcor, traductor del Enchiridion al castellano, escribió a un amigo algunas líneas de las cuales Erasmo supo por casualidad:



Ciertos hombres que han depositado su esperanza de victoria en la malediciencia, no quieren que Erasmo sea leído en lengua vulgar porque temen que se descubra la vaciedad de los discursos que ellos dicen dentro de un círculo de amigos y ante gente ignorante.1/

Las consecuencias podían ser graves, pues si llegaba a dudarse de la institución eclesiástica, teóricamente podía hacerse otro tanto con las bases que justificaban al Estado.

No era lo mismo libre lectura que libre interpretación. Los erasmistas querían la reforma dentro de la Iglesia y no intentaban, como los luteranos, la interpretación personal de los libros sagrados. Pero como en ese momento no era fácil distinguir ambas tendencias, aun los seguidores de Erasmo fueron considerados rebeldes. La nueva manera de ver y de vivir el cristianismo, aun sin intentar la libre interpretación, afectaba directamente al clero, sobre todo al menos preparado y al que no daba buen ejemplo de vida e, indirectamente, también al mismo Estado. Por eso, pasado el primer cuarto del siglo XVI, España inició un movimiento de reacción contra la libre lectura de las Escrituras por los no iniciados.

Esta creciente intransigencia llevaba implícito un mensaje para los fieles: debían entender y aceptar que la institución eclesiástica era el único vehículo hacia la divinidad y también el medio exclusivo para alcanzar la salvación y reconocían que la Iglesia tenía en sus manos el destino de los hombres puesto que era la depositaria de la verdad. Algunos círculos antireformistas españoles llegaron inclusive a la posición extrema de divulgar que la ignorancia del pueblo no era necesariamente un mal, pues facilitaba una actitud de aceptación pasiva de las verdades espirituales enseñadas por la Iglesia.

Fray Juan de Villagarcía, maestro del Colegio de San Gregorio en Valladolid (España) expresaba ideas muy radicales en este sentido, tanto que casi podía afirmarse que defendía la ignorancia del pueblo como un bien positivo:

La mejor respuesta que pueda haber para las cosas de Dios que son tan ciertas y firmes, que no se les debe dar otra causa sino ésto es así porque sí. Y esto otro no es así porque no. Que está simplicidad con que creen en Dios y no la viveza y agudeza de los ingenios los hace segurísimos [...] Ya véis Antonio como han perdido aquel paraíso que antes poseían cuando creían simplemente: y en lugar de saberlo todo como el enemigo les prometió, no saben sino disenciones, guerras y trabajos y mentiras: y lo que peor es no creen nada, de todo dudan. Y no hay peregrinaciones, ni imágenes, ni misas, ni cruces, ni agua bendita .2/

Pero no solo los españoles de allá pensaban así, ni fueron los únicos responsables del cambio de giro catequístico que se dio en la Nueva España. Debe decirse en descargo de la Corona que quitó los subsidios y la protección "imperial" al Colegio de Santa Cruz, que sus decisiones poco favorables a los indios se debieron en parte a la información que recibía de su Colonia. Las decisiones se tomaban allá, pero el problema particular de la catequesis indígena se había generado aquí y también de aquí partió la correspondencia desfavorable a los proyectos franciscanos de enseñanza superior.

El contenido de las doctrinas "humanistas" en su conjunto o, dicho en otros términos, el discurso cristiano evangélico recogido por Zumárraga como resultado de su contacto con el humanismo español, daba sentido a la práctica de vida que se pretendió hacer realidad en Tlaltelolco. Pero en el fondo, la suerte de estas doctrinas estaba unida al destino de Santa Cruz; si la plenitud del mensaje doctrinal debía llegar a todos los hombres, inclusive a los nuevos en la fe, la manera práctica de lograrlo era instrumentando una enseñanza general acorde con los ideales que motivaron los inicios del Colegio. Cuando la estrategia educativa se modificó en las aulas de Santa Cruz, era de esperarse que algo semejante pasara con las doctrinas. Sólo que en éste caso, el cambio fue más sutil; nadie impugnó la validez de las doctrinas, simplemente, después de la muerte de Zumárraga, fueron dejando de usarse.

Para evitar las distorsiones a que podía conducir la libre selección de textos catequísticos, inclusive por parte de los mismos evangelizadores, el contenido de las doctrinas se fue unificando con base en conceptos previamente acordados por los religiosos con el propósito de evitar la confusión resultante de la diversidad. De las tres doctrinas pendientes, veremos primero las dos dominicas que son, por cierto, las más mesuradas y corteses entre las ocho que componen esta serie. Son las que mejor responden al ideal del indio americano ignorante pero inocente, bueno y sencillo. Son doctrinas de transición entre las primeras que vimos -sobre todo la Doctrina Breve erasmiana y la Doctrina Cristiana tomada del Doctor Constantino en 1547. Su contenido doctrinal es más simple y los temas y los ejemplos citados están ya seleccionados en función de los usuarios indígenas del texto. Para efectos prácticos, van quedando excluidos de su uso los fieles que no son de raza y cultura americana. La parte más elevada del discurso moral contenido en las sagradas escrituras, la teología y la filosofía pierde relevancia, o se atenúa en el empeño por adaptar el contenido a esa realidad y por suprimir las dificultades del aprendizaje. La única que me atrevería a llamar propiamente "indígena" es la breve de fray Alonso de Molina (Doctrina, 1546), pero es una síntesis demasiado compacta de las verdades cristianas, por lo que el análisis del texto deja mucho sin explicar.

La primera doctrina dominica se publicó en 1544 y la segunda en 1548. Antes de abordar ese tema, hay que recordar que las dos primeras órdenes que llegaron a la Nueva España, franciscanos y dominicos, habían expresado distintos criterios en cuanto a la

manera de llevar a efecto la evangelización general y masiva de los naturales. Los franciscanos se decidieron por bautizar cuanto antes al mayor número posible de indios con la esperanza de ver resultados inmediatos. Después del bautismo, vendría, como ya vimos al estudiar las doctrinas anteriores, una instrucción cada vez más pormenorizada y personalizada. Los dominicos preferían tomarse el tiempo necesario para hacer una labor de convencimiento previa al compromiso del bautismo.

Dentro de la línea franciscana, Motolinia se ufana de que los sesenta religiosos de su orden que estaban en estas tierras en 1536, habían alcanzado a bautizar cerca de cinco millones de indígenas.<sup>3/</sup> Este conteo incluía el trabajo desarrollado por otros cuarenta sacerdotes franciscanos: veinte que ya se habían regresado a España e igual número "ya difuntos, que también batizaron muy muchos, en especial nuestro padre fray Martín de Valencia, que fue el primer prelado que en esta tierra tuvo veces del Papa, y fray García de Cisneros [...].<sup>4/</sup> No puede evitar caer en comparaciones con los sacerdotes de las otras órdenes que, a diferencia de los franciscanos, "pocos se an dado a batizar; avnque an bavitizado algunos, el número yo no sé que tantos serán".<sup>5/</sup> Pero no por autojustificar su estrategia, fray Toribio dejaba de percibir las dificultades y limitaciones de aprendizaje que causaba la evangelización masiva y apresurada de tantos indios. Por la misma premura del trabajo no había manera de absorber el impacto desfavorable del choque cultural al que se estaba sometiendo al indio, ni de inducirlo al cambio por medio del diálogo y el convencimiento:

Algunos sacerdotes que los comiençan a enseñar, [a los indios] los querrian ver tan santos en dos días que con ellos trabajan, como si huviese diez años que los estuviesen enseñando, y como no les parecen tales, déxanlos; paréçenme los tales a vno que compró vn carnero muy flaco y dióle a comer vn pedaço de pan, y luego atentóle la cola para ver si estava gordo.<sup>6/</sup>

Al hablar de los primeros franciscanos que llegaron a la Nueva España, vimos que estos frailes no presentaban un frente tan homogéneo como pudiera haber parecido a primera vista; Motolinia y Gante, por poner un ejemplo, eran diferentes. Algo semejante pasaba entre los dominicos, que son los autores de las dos doctrinas que se verán a continuación. El espíritu batallador de Las Casas, que era el ideólogo más polémico de la orden en el Nuevo Mundo, y las convicciones similares de fray Pedro de Cordova, autor original de la Doctrina Christiana publicada en la ciudad de México en 1544, se vieron sin duda moderados con el pragmatismo de los religiosos que organizaron los dos textos en los que, al menos como editor, intervino Zumárraga. Primero hablaré de la persuasión como medio de evangelización y después, del conflicto entre la espada de los conquistadores y la cruz de los religiosos.

Los dominicos que pasaron a las tierras nuevas venían el firme deseo de evangelizar a los indios, pero las estrategias variaban según los individuos. Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566), el fraile de inteligencia clara y mente lúcida, solitario, idealista e incomprometido y que tuvo largas polémicas aún con sus propios hermanos de religión, consideraba que el único modo de conversión verdadero suponía un lento camino a través del diálogo, el coloquio y la confrontación pacífica, para atraer y convencer a los indios, "como la lluvia y la nieve bajan del cielo, no violenta, no repentinamente, [sino] con suavidad y blandura".7/ Afirmaba que los conquistadores no debieron "entrar tan de rondón 8/ ni como en su casa en estas tierras".9/

Fray Bartolomé consideraba que los españoles no tenían ningún derecho a imponer su presencia y, de no ser posible entrar por vía pacífica, "eran obligados a irse a otra parte y dejarlos, porque los indios tenían justo título y justicia para defender su tierra de toda gente".10/ Si al principio los indios se opusieron a los españoles, continúa Las Casas, era "de puro miedo",11/ pero pasado el trauma inicial del primer contacto, el dominico piensa que hubiera sido fácil aplacarlos y darles confianza, dándoles muestras concretas de que los extraños "no venían a hacerles ningún perjuicio".12/

¿Cómo pretendía Las Casas atacar y desterrar la idolatría entre los indios? El tema es relevante aquí porque, no hay que olvidar, el culto a los ídolos podía tener nexos cercanos con la embriaguez. Los indios eran inclinados a vicios y a pecados "dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y beviendo y enbeodándose en ellas y dando de comer a los ídolos de su propia sangre".13/ Uno de sus principales demonios era Ometochtli, adorado por los indios como dios del vino [...] y muy tenido y acatado, porque todos se enbeodaban y de la beodez resultaban todos sus vicios y pecados".14/

Dice el fraile dominico que si los naturales vivían en la idolatría y en el error, si -inclusive- ofrecían sacrificios humanos, no era por maldad, sino porque en su ignorancia ofrecían lo que para ellos era valioso a quienes más honor les merecían. Así engañados:

[...] mejor usaron de los actos del entendimiento que todas las otras [naciones], y a todas las dichas [naciones] hicieron ventajas [...]. La razón es clara: porque ofrecían a los que estimaban ser dioses la más excelente y más preciosa y más costosa y más amada de todos naturalmente, y más provechosas de las criaturas, mayormente si los que sacrificaban eran hijos.15/

Para convertirlos había que persuadirlos, esto es convencerlos de que aquello que buscaban como bueno no era el sol ni el agua, "sino el creador de aquello que tiene tales, tales y tales perfecciones, atributos y propiedades".16/ Esta

estrategia disonaba de la actitud práctica de los conquistadores que no tenían el tiempo, la paciencia ni la voluntad de esperar. Como su nombre lo indica, ellos vinieron a "conquistar" las tierras nuevas y a hacer suyo cuanto antes lo que en ellas hubiere, incluyendo a sus habitantes. Conquistar significa "sujetar, dominar, ganar y adquirir algún Reino, Provincia, Ciudad o Plaza a fuerza de armas",<sup>17/</sup> no mediante la suavidad y persuasión.

Por eso, el problema de la evangelización no puede separarse del conflicto de la conquista armada llevada a cabo por los seglares. La cruz y la espada llegaron juntas. En teoría, seglares y religiosos eran Iglesia. Este era el núcleo del pensamiento de Las Casas cuando insistía en que los conquistadores no podían usar de violencia ni sojuzgar a los indios aplicando sus propias reglas, desconociendo así el evangelio. Todos los cristianos debían procurar la paz y el amor, "[...] y San Pablo también al propósito de sí mismo dijo que, indiferentemente, de todos era deudor: de bárbaros y griegos, sabios y no sabios, fieles y no fieles".<sup>18/</sup> La aplicación de estos principios cristocéntricos y evangélicos presentaba dificultades cuya resolución iba mucho más allá del área de control directo de la Iglesia ya que, en la práctica, la conquista había causado grandes daños a los indios:

"[...] robándolos, matándolos, privándolos de sus libertades, de sus señoríos, de sus mujeres, de sus hijos y de sus otros bienes; haciendo tantas viudas, tantos huérfanos; infamándolos de que eran bestias; y de las crueldades exquisitas que en ellos hizo y ayudó a hacer y señaladamente de la infamia y aborrecimiento que ha causado del nombre de Cristo y de su santa fe".<sup>19/</sup>

¿Cómo resolver la contradicción entre el derecho de conquista que se atribuían los españoles y el derecho que fray Bartolomé atribuía a los indios de no ser sometidos por la fuerza? No sólo Las Casas, sino todos los dominicos tuvieron presentes las dificultades derivadas de este dilema. Al no encontrar una solución óptima, hubo que conformarse con una transacción entre lo deseable y lo posible, misma que podría ayudar a explicar las modificaciones al proyecto original del Colegio de Santa Cruz y la orientación "indígena" que fueron tomando los libros de catequesis. Betanzos jugó aquí un papel decisivo.

Fray Domingo de Betanzos (1480-1549) había hecho estudios en derecho civil en Salamanca, viajó a la Isla Española en 1514 y llegó a México al frente de la misión dominica en 1526. Por gusto y afición, era un hombre de oración y recogimiento, amante de la pobreza y partidario de severas penitencias. Edificó en México un convento de estricta observancia en el pueblo de Tepetlaoztoc (entre Texcoco y Otumba) y allí pasaba largas temporadas cultivando la tierra y dedicado a la meditación y a la penitencia.<sup>20/</sup>

Betanzos no desarrolló en los dos primeros años de su estancia en la Nueva España una actividad evangelizadora definida y prefería la tranquilidad monacal a pesar de que este modo de vida no se adaptaba en ese momento a las imperiosas necesidades de la evangelización de los indios. En el grupo de los Doce también había individuos con especial inclinación hacia la soledad, la meditación y el trabajo manual silencioso propias del convento, pero las necesidades de la vida práctica los llevaron, tal vez muy a su pesar en algunos casos, a trabajar activa e incansablemente entre los indios, dando así testimonio de una actitud evangélica de disponibilidad hacia el pobre, el ignorante, el oprimido y el enfermo. A pesar de que en esos primeros años, aquél prefería rezar por los indios y éstos trabajaban con ellos, fray Domingo y los franciscanos tenían buenas relaciones y se comunicaban con frecuencia. Betanzos estaba plenamente de acuerdo con el estatuto impuesto por la necesidad que, en la práctica, había hecho de la orden franciscana la "única responsable activa de la evangelización",<sup>21/</sup> mientras él centraba sus esfuerzos, durante esa primera estancia en México (1528-1532), en formar a sus novicios en un espíritu monacal. Volvió a España y al llegar por segunda vez a México, en 1535, fue elegido provincial y su participación en los asuntos prácticos se tornó más activa.

Fue respetado por los principales dirigentes de la Colonia, tanto civiles como eclesiásticos, incluyendo a don Pedro de Mendoza y a Zumárraga. Igual que los franciscanos, fray Domingo:

Para tener bien a raya el cuerpo, enseñaba el santo quitarle la comida superflua y el sueño demasiado; aconsejando la moderación particularmente en las cenas, y el regalo de la oración para irle entreverando con el sueño.<sup>22/</sup>

Daniel Ulloa lo describe como un hombre que en alguna forma nunca pudo superar su recelo hacia los indios. "Fue el recelo la tónica que enmarcó las relaciones entre él y los indios."<sup>23/</sup> Aunque vivió en América muchos años, es posible que nunca se haya sentido aquí "como en su casa". Viviendo aquí, y sin duda amando a los indios a su manera, su corazón parece haber quedado más cerca de la gente europea. Sus biógrafos opinan que su natural reticencia hacia las gentes americanas no se limitaba a los indígenas, sino que incluía a los criollos "por lo menos en cuanto a su aptitud para la vida religiosa". Vimos ya cómo su influencia fue determinante para hacer a un lado el proyecto original de Tlatelolco cuyo centro era la ordenación de un clero indígena; para él, sólo los españoles reunían las cualidades necesarias para la vida religiosa y sacerdotal.<sup>24/</sup>

Además de las anteriores consideraciones que no pueden separarse de la personalidad de fray Domingo, es probable que los dominicos, incluyendo los que se inclinaban por la línea evangelizadora que proponía Las Casas, hayan llegado a la

conclusión realista, aunque lamentable, de que poco o ningún provecho podía sacarse de un proyecto que iba a fomentar intereses irreconciliables en que los argumentos de los colonizadores tenían más posibilidades de prevalecer sobre la doctrina de Las Casas en favor de los indios. De seguirse con el plan original, los religiosos favorables a Tlatelolco se hubieran visto en la necesidad de impulsar una evangelización acorde con la mentalidad del clero indígena que iba a egresar de sus aulas. Este clero, al conocer el cristianismo en sus fuentes originales, habría cuestionado a las autoridades acerca de los métodos tan poco evangélicos de conquista y de reducción de los indios mismos que, como decía Las Casas, no eran compatibles con el discurso de la Iglesia en su versión "humanista". ¿Qué hubieran podido hacer los religiosos enfrentados por una parte a las aspiraciones y posibles exigencias de un clero indígena -ahora sí conocedor de las fuentes evangélicas- frente a las presiones de los españoles que necesitaban la mano de obra indígena?

Las dos doctrinas dominicas que se verán a continuación, son un ejemplo de la necesidad práctica de encontrar un justo medio de evangelización viable dentro del marco político y social prevaleciente en la Colonia. Al escribir ambas, los religiosos ciertamente no perdieron de vista la suavidad y blandura que pregonaba fray Bartolome.

#### LA DOTRINA CHRISTIANA DE FRAY PEDRO DE CORDOVA (1544).

En 1544, mismo año en que Zumárraga mandó imprimir la *Doctrina Breve* (1543-1544) y el *Tripartito*, los dominicos publicaban, también con la colaboración de Zumárraga, su primera doctrina en la Nueva España. Fue un trabajo de equipo en el que fray Domingo de Betanzos, sumó esfuerzos con otros religiosos de su orden y con el obispo de México para examinar, corregir e imprimir una *Doctrina christiana para instruccion e informacion de los indios*, por manera de *hystoria*.<sup>25/</sup> (En lo sucesivo: *Doctrina Christiana*.)

La *Doctrina Christiana* fue vista, revisada y aprobada por el entonces visitador Francisco Tello de Sandoval. Este personaje había desempeñado el cargo de Inquisidor de Toledo hasta 1543 en que pasó al Consejo de Indias y fue designado Visitador de la Audiencia y Chancillería de la Nueva España. Llegó a México en febrero de 1544 con extensas facultades para fiscalizar los actos públicos de los gobernantes y permaneció en la Nueva España hasta 1547 en que zarpó para España. En su capacidad de Inquisidor en Toledo debió haber conocido bien antes de su viaje las obras de Erasmo que tanta controversia habían suscitado en España a partir de 1530, pues la policía inquisitorial se mantuvo muy ocupada entre 1530 y 1540, lo que propició que la atmósfera en que se había desarrollado el erasmismo quedara singularmente alterada.<sup>26/</sup> Una vez iniciadas las denuncias en España, el terrible sistema se puso a funcionar sin que el Inquisidor General tuviese que repetir cada vez un impulso inicial; los inquisidores no necesitaron desempeñar más que un papel

regulador, mientras cada proceso engendraba otros semejantes.27/

Es casi imposible pensar que Tello de Sandoval haya dejado de percibir, no sólo la influencia de Erasmo sino sus palabras textuales en las doctrinas que Zumárraga publicó coincidiendo justamente con sus años de visita (1543-1547). Sin embargo, lo que sabemos con certeza, es que Zumárraga murió tranquilo y que no hubo denuncias contra sus doctrinas "humanistas".

El autor original de la Doctrina Christiana era otro dominico, al que se califica de hombre de "gran religion, zelo y letras".28/ Fray Pedro de Córdoba había nacido en Córdoba, hecho sus estudios en Salamanca y tomado el hábito de Santo Domingo en el convento de San Esteban. Pasó a la Española en 1510 donde fundó el convento de Santo Domingo. Después fue nombrado junto con fray Alonso Manso, obispo de Puerto Rico, el primer Inquisidor General de las Indias y regresó a la isla de la Española, donde murió entre 1520 y 1525.29/ Fray Pedro consideraba que los dominicos debían conjugar la espiritualidad con el trabajo misional.30/ En la misma línea de Las Casas, hizo todo lo que pudo por lograr que los derechos del evangelio prevalecieran sobre los derechos "del mundo". No sólo era conveniente tratar bien a los indios para conquistarlos, sino que la suavidad y la persuasión estaban fundamentados en una teología y una visión teológica de la misma justicia.31/ En Los predicadores divididos, Ulloa explica que, para los dominicos, los privilegios que el papa había concedido al rey sólo se justificaban para la propagación de la fe y no para buscar intereses ajenos al evangelio, como eran las riquezas y el poder. El "mundo" como centro de poder temporal, era incompatible con la "verdad". El evangelio tenía derechos sobre el "mundo" y sobre los hombres: pero este derecho se entendía como la capacidad que tiene el hombre para vivir rectamente, siempre que escuche y acepte el evangelio. El evangelio es, por lo tanto, el camino hacia la libertad.32/

La versión original de la doctrina que vamos a ver a continuación se debe a Cordova. Vivir conforme a ese modelo debía contribuir a la mayor libertad del hombre. Se trata posiblemente de la primera escrita en América, por cierto en fecha muy temprana puesto que fray Pedro murió cuando apenas estaban los franciscanos llegando a territorio novohispánico. La versión revisada y aprobada por Gonzalo de Sandoval impresa en la ciudad de México, corresponde a la primera doctrina escrita especialmente para "la instrucción e información de los indios" que se conoce completa. De una Breve y compendiosa doctrina christiana redactada en español y mexicano e impresa con anterioridad (1539), sólo tenemos noticia y tanto el Tripartito como la Doctrina Breve publicadas también en 1544, estaban destinadas lo mismo a españoles que a indios.

José Almoína menciona a Cordova como un representante de la pre reforma española y como un religioso de ánimo contemplativo que no escapó a la influencia de los "iluminados" españoles.33/ Pero la descripción es incompleta; habría que añadir algo más.



Su espiritualidad no le impidió trabajar intensamente entre los indios y su completo entendimiento con Las Casas lo llevó a defender a los indios contra los abusos de los encomenderos en las Antillas, pues consideraba que éstos identificaban el derecho con el poder para sujuzar a los pobres y privarlos hasta de su libertad.

Veremos ahora cómo, el particular interés y la preocupación de Córdova por los indios, se reflejan en muchos pasajes de la *Doctrina Christiana*.

Los religiosos dominicos novohispánicos anunciaron en este texto: 1) una labor de adaptación en cuanto al contenido y el método de la doctrina, 2) en función de la capacidad especial de los naturales, 3) con base en la experiencia de quienes ya los conocían e 4) incluyendo todo lo necesario para su salvación.

Con la *Doctrina Christiana*, los dominicos iniciaron la adaptación de la norma cristiana general a las condiciones especiales del indio en el Nuevo Mundo. Ellos sabían y aceptaban que el discurso era uno y universal y que no podía ser modificado en sus aspectos doctrinales pero, aun así y respetando estos principios, expresaron aquí su deseo de atender a ciertos problemas específicos de las Indias que no estaban previstos en los textos de uso general.

La *Doctrina Christiana* está especialmente adaptada a la capacidad del indio y así lo aclaran los religiosos en el colofón: "[...] por el estilo y manera que lleva para los indios será de mucho fruto que quadrará mas a su capacidad".<sup>34/</sup> En varias doctrinas de Zumárraga encontramos la misma advertencia, no sólo respecto a los indios, sino al pueblo rudo e ignorante en general. Estos términos no tenían todavía una implicación de inferioridad respecto a la raza indígena como tal, sino que señalaban una realidad de orden general: la ignorancia de la gente simple e iletrada, misma que era necesario remediar cuanto antes.

Sin embargo, en este caso el problema es más complejo de lo que podría parecer: la *Doctrina* de Córdova fue revisada y "en algunas cosas añadida" por fray Domingo de Betanzos, el mismo religioso que ese año de 1544 escribía a Carlos V: "los indios no deben estudiar porque ningún fruto se espera de su estudio".<sup>35/</sup> Si fray Domingo se oponía a darles estudios a los indios en su sentido más amplio, pero no tuvo problema para revisar el estilo y adaptar la doctrina a la "capacidad del indio", quiere decir que el texto le pareció apropiado para ellos.

Podría alegarse que otros evangelizadores no compartían el escepticismo de Betanzos respecto a la raza indígena y que la opinión de un individuo no tenía mayor significación en la vida religiosa y educativa de la comunidad. Pero Betanzos no era un fraile cualquiera, sino el dominico de más jerarquía en la Nueva España. Su posición no lo libró, inclusive, de ser criticado en varias ocasiones por expresar opiniones que muchos calificaron de "hostiles" hacia los indios, como pudo ser el caso de la ya

mencionada carta que escribió desde el convento de Santo Domingo en México el 5 de mayo de 1544, pidiendo a Carlos V que "se les quitara el estudio".<sup>36/</sup> Las acusaciones llegaron hasta el Consejo de Indias, obligando al fraile dominico a enviar un memorial para justificar sus actitudes respecto a la especial "capacidad o incapacidad de los indios para recibir la doctrina cristiana".<sup>37/</sup> Dice Betanzos:

[...] yo he hablado algo en la capacidad de los indios en común, no diciendo que totalmente sean incapaces, porque eso yo nunca lo dije, sino que tenían muy poca capacidad como niños; lo cual ha sido harto mordido y adentellado, y esto, como bien saben vuestras mercedes, no lo dije yo para que se dejase de poner en su conversión y enseñanza todo el trabajo e diligencia que posibles fuesen [...] Lo que yo hablé a vuestras mercedes no fue para quitar su conversión y remedio, sino a fin de que, pues vuestras mercedes hacían leyes para aquellas gentes, conociesen su capacidad, porque no errasen.<sup>38/</sup>

Aunque fray Domingo no hacía en este memorial mención a la *Doctrina Christiana* de 1544, podría haberla puesto como ejemplo de esa voluntad de los evangelizadores, sin duda honesta y tenaz, por convertir y enseñar a los indios adaptando la enseñanza a su capacidad.

El colofón de esta obra retoma el mismo término "capacidad" para afirmar que los indios pueden comprender la *Doctrina Christiana* y un poco más adelante añade, inclusive, que "ay tantos dellos que saben leer por lo que sería conveniente traducir este texto a lenguas de indios", explicitando así la anuencia de los religiosos novohispanicos para que los indios usen directamente esta doctrina y la confianza en que los lectores selectos tendrán en su momento la capacidad de entenderla.<sup>39/</sup>

Zumárraga pide y ruega a los padres religiosos que entiendan en la instrucción y conversión de los indios que "ante todas cosas procuren de les predicar y hacer entender esta doctrina breve y llana".<sup>40/</sup> Los dominicos señalan los pasos metodológicos que deben seguirse para adelantar en la enseñanza del catecismo e instrucción de los indios y escriben el texto a modo de historia, para que con más facilidad puedan éstos entender y retener en la memoria las cosas de la fe.<sup>41/</sup> La doctrina debe hacerse amena y fácil para que el indigena alcance, no sólo a memorizar las palabras textuales, sino que pueda "comprender" su sentido. El término significa "abrazar" y el "comprehensor" -en este caso se trata del indio- es "el que ha alcanzado lo que pretendía, sin tener más que desear ni inquirir".<sup>42/</sup>

Zumárraga y Betanzos -puesto que los dos participaron en esta edición- reafirman en el colofón de la *Doctrina Christiana*, la unidad fundamental de las órdenes religiosas y su responsabilidad

equitativa en la evangelización y por eso encargan a los miembros de las tres ordenes ya establecidas en la Nueva España -franciscanos, dominicos y agustinos- que trabajen en la instrucción y conversión de los naturales.<sup>43/</sup> Considera que esta doctrina es de especial utilidad para los principiantes que tienen más necesidad de ella que de otros sermones que se les predicán, y que debe servirles en la misma forma que el Tripartito de Juan Gerson es de utilidad para los proficientes.<sup>44/</sup>

Los dominicos se dirigen a la población indígena con palabras corteses en las que se enfatiza el amor de los misioneros hacia los indios que están en proceso de conversión:

Muy amados hermanos: Sabed y tened por muy cierto que os amamos de mucho corazón, y por este amor que os tenemos, tomamos muy grandes trabajos, viniendo de muy lejos [...] para deciros los grandes y maravillosos secretos que Dios nos ha revelado para que os los digamos [...]. Por tanto os rogamos que estéis muy atentos a nuestras palabras y trabajad de entenderlas con mucha afición, porque son palabras de Dios [...] porque quiere haceros sus hijos para daros de los sus bienes y placeres y deleites muy grandes los cuales nunca jamás visteis ni oisteis.<sup>45/</sup>

Los frailes ofrecen a los indios que toman la doctrina, la opción de alcanzar la recompensa o sea el paraíso donde "no hay ni hambre ni sed". En cambio los padres, las madres y abuelos de estos indios que no tuvieron conocimiento del cristianismo, están ahora cociéndose en calderas y ollas llenas de pez, azufre y resina hirviendo y "siempre están llorando y dando muy grandes gemidos y gritos en aquel lugar".<sup>46/</sup>

Ninguna de las otras doctrinas de Zumárraga describe un infierno tan vivo y amenazante, con penas tan reales y sensibles. Los dominicos están dándose cuenta de las ventajas pedagógicas de explicar la religión a partir del mundo sensible -que se percibe con los cinco sentidos- en lugar de involucrarlos en un discurso más filosófico y sutil para el cual sólo unos cuantos, aun en el mejor de los casos, estarían ya preparados. Para que los indios eviten ese terrible lugar de tormentos, deben someterse a la autoridad de la Iglesia y aceptar las nuevas normas que impone. Este proceso implica conocer y creer lo necesario para salvarse, pues quebrantando alguno de los mandamientos "merecemos el tormento del infierno para siempre y perdemos el cielo y la gloria del paraíso".<sup>47/</sup>

Los religiosos hacen una atractiva descripción de la naturaleza, del orden y la belleza del mundo y luego, en contraste con la armonía que hace hermosa la creación, se refieren a la antigua religión mexicana o sea a las principales divinidades que los naturales adoraban en su gentilidad. "Huichilobos y Tezcatepuca no eran dioses sino demonios" y se infiere que los adoradores de esos demonios, o sea los antiguos

mexicanos, son los que ahora lloran y gritan y sufren en el infierno. En ninguna de las doctrinas "humanistas" se repitieron descripciones tan directas y claras respecto a los dioses prehispánicos.<sup>48/</sup> Estas divinidades, dicho sea de paso, son las mismas en cuyas festividades vimos que tenía tanta importancia el uso ceremonial del oclli.

En toda esta obra escrita "para instrucción de los indios", adaptada a sus necesidades y que contiene todo lo que deben conocer y crear para salvarse, incluyendo los mandamientos "que Dios nos manda que guardemos para que seamos sus amigos",<sup>49/</sup> no hay ninguna mención a la bebida desordenada entre los naturales, a diferencia de las otras dos doctrinas que salieron a la luz el mismo año y a las que hice referencia en capítulos anteriores.

#### DOCTRINA CHRISTIANA EN LENGUA ESPAÑOLA Y MEXICANA (1548).

Los dominicos no olvidaron la petición que Zumárraga les había hecho en 1544 y cuatro años más tarde, posiblemente con la ayuda de franciscanos y agustinos, redactaron un nuevo texto bilingüe castellano-mexicano. El 17 de enero de 1548, salía a la luz la Declaración y exposición de la Doctrina Christiana en Lengua Española y Mexicana. (En lo sucesivo: Doctrina, 1548).<sup>50/</sup> La obra, cronológicamente la última publicada en vida de Zumárraga, "es de de grande vtilidad y prouecho para la salud de las almas y en especial para los naturales desta tierra"<sup>51/</sup> y tiene el mérito de ser un texto para aprendizaje de las dos lenguas; tanto para los españoles que quisieren aprender la lengua mexicana, como para los naturales "que quisiesen asimismo deprender la lengua española".<sup>52/</sup>

Originalmente contenía dos partes: la "doctrina chiquita que aquí está al principio, hecha por vía de diálogo", misma que servía para ser memorizada pero que se perdió y la segunda, consistente en "cuarenta sermoncicos" en lengua clara que ampliaban el contenido de la primera parte, para que todo pudieran entender los naturales.<sup>53/</sup> La obra debió tener mucha aceptación puesto que a los dos años de la primera edición (1548), ya se había hecho no sólo una segunda, sino una tercera. García Icazbalceta cotejó ambos ejemplares de 1550, uno fechado el 12 de febrero y otro el 17 de abril del mismo año, y concluye que "no dejan la menor duda de que se trata de dos ediciones totalmente distintas", aunque no encuentra explicación que justifique dos ediciones en tan poco tiempo.<sup>54/</sup>

Este texto, igual que el de 1544 que le sirvió de modelo, trasluce el deseo de establecer una óptima relación entre el religiosos y sus fieles y responde a un plan un trabajo ordenado, metódico y claro acorde con el espíritu de la orden de los Predicadores. El o los autores de los sermones hablan a los naturales en el mismo tono comedido y afectuoso que caracterizó la Doctrina de fray Pedro de Córdova: "aveis de saber mis amados hijos", "conviene que sepáis amados hijos", "estad atentos amados hermanos míos", etc.<sup>55/</sup> En cuanto al contenido, tiene algunos

rasgos novedosos. El más importante para nosotros es que, a diferencia del texto de 1544, ésta sí se ocupa del problema de la embriaguez.

En el sermón xix sobre el cuarto mandamiento de la ley de Dios, advierten los dominicos que, "si alguno te induciere [...] a que te embeodes, no es justo que tu lo hagas ni obedezcas en cosa de pecado, porque no ofendas al nuestro gran rey y señor".<sup>56/</sup> El tono cortés que caracteriza a toda la doctrina obliga al sacerdote a buscar giros del lenguaje que suavicen una posible acusación. No dice directamente "si te embeodas", sino que procura dar al indígena una salida digna: "si alguno te induciere [...]". Si así fuese, no "obedezcas en cosas de pecado".<sup>57/</sup> En este caso la borrachera no se debe a la voluntad del bebedor, sino a una influencia negativa que viene de fuera y que propicia la caída del hombre por debilidad o flaqueza. Si recordamos el fuerte sentido comunitario de los indígenas y la manera como se hacían solidarios de los aciertos y fallas de los distintos miembros de la sociedad, será más fácil comprender los textos aparentemente ambiguos que usan los dominicos con fines didácticos.

Estas actitudes de los frailes traen reminiscencias de las pláticas de los Doce franciscanos con los sabios indígenas en 1524. En esa ocasión, el diablo (malo) era el causante de la embriaguez y el hombre (bueno) debía estar alerta para no dejarse seducir. Ahora los dominicos detallaban: "No es justo que lo hagas [...]" "no conviene que le obedezcas [...]",<sup>58/</sup> Los catequistas refuerzan los aspectos positivos de la persona, tratando de que el indígena actúe en forma correcta mediante el convencimiento y no por amenazas. El argumento empleado por los frailes sería poco más o menos el siguiente: "Dios te ama, y si te ama estoy seguro de que tú, al sentir ese amor de Dios, no quieres ofenderlo; si lo haces es porque alguien o algo te persuadió". Se infiere de la lectura del texto que el indígena no es malo, ni desea hacer el mal, ni lo hará si se le enseña el bien. Esta actitud sería congruente con la manera que tuvo Las Casas de concebir la evangelización: como una empresa lenta en la que mediante la persuasión y el buen ejemplo de vida, se iría modificando favorablemente la mentalidad de los naturales hasta cambiar su modelo de vida.

Los religiosos no hablan del indio en general; en estas primeras doctrinas adaptadas a las necesidades de los naturales reconocen que la población indígena no era homogénea y que los problemas y dificultades no eran comunes a todos ellos. Igual criterio se había aplicado en Tlatelolco para educar a los hijos de los nobles en forma diferente de los jóvenes macehuales. Ahora distinguen entre "principales, "caballeros y señores" y "el pobre", pues todos en esta vida tienen destinos diferentes.<sup>59/</sup> Sin embargo, cuando los hombres mueren se acaban las distinciones externas y circunstanciales y todas las razas, sexos y edades quedan en situación similar. En el limbo hay:

[...] niños varones y niñas hembras, assi hijos de españoles como tambien los hijos destos naturales, como tambien los hijos de todos los otros hombres del mundo vniuerso.60/

En relación a la ceremonia del bautismo entre los naturales, los autores diferencian la antigüedad que era tiniebla de la actualidad que es luz. También aluden a las ceremonias prehispánicas en que se bebía de manera colectiva y se permitía el exceso. Dicen los religiosos que deben distinguirse "todas las borracheras con que os andabais embeodando" en épocas pasadas61/ y, una vez más, se pide a los indios un cambio radical de actitud.

Aunque el sexto mandamiento de la ley es objeto de una cuidada explicación, este apartado no relaciona las faltas sexuales con la embriaguez, a diferencia de lo que sucedió en otras doctrinas. Al describir el infierno, lugar a donde van los hombres y mujeres que no guardan los mandamientos,62/ los frailes tampoco hacen mención de los hombres que beben en exceso.

En el apartado sobre la lujuria, uno de los siete pecados mortales, "nuestro enemigo que con nosotros traemos que es nuestra carne, siempre nos induce a pecar para que el demonio nos haga esclavos". Por eso convienen que el hombre aborrezca "toda manera de luxuria y toda delectación carnal e inmundicie".63/ Otra vez tenemos la figura del enemigo que "nos induce a pecar", queriendo de decir que la persona no es mala, que el mal viene de fuera y que no hay que dejarlo entrar. En este caso las faltas carnales tampoco se asocian con las consecuencias de la bebida excesiva. Sin embargo, la carga negativa de la sensualidad sí tiene una estrecha relación con la falta de los golosos como puede verse en el sermón sobre el quinto pecado mortal que es "gula y embriaguez o borrachera".

[...] con este pecado y abominación hace el demonio esclavos y siervos a todos los borrachos, asi hombres como mujeres y a los demás que andan en glotonerías y que por la gula y glotonería ofenden o están dispuestos y aparejados para ofender a Dios.64/

El demonio es ahora el causante de la embriaguez, se apodera del hombre y lo esclaviza por medio de la bebida. El texto censura en forma semejante la comida y la bebida excesiva y recomienda la virtud contraria a la gula,

[...] que se llama templanza, para que seamos templados en las cosas de comer y en las cosas del beber. Porque no conviene que demos a nuestro enemigo que es nuestra carne todo lo que quiere: mas habemos de limitarlo: porque el demonio no nos haga esclavos.65/

¿Hasta dónde esta advertencia podía interesar a los indígenas que habitaban en el altiplano central a mediados del siglo XVI? ¿Tenían la misma oportunidad o debilidad por excederse en el comer, dándole así literalmente gusto a la carne, de la que mostraban por beber más de la cuenta? Puede que hayan tenido el gusto por la comida, pero oportunidad para hacerlo golosamente, no tuvieron muchas. La población indígena en su conjunto siempre había sido parca en el comer y si algo había caracterizado a la cocina prehispánica era la habilidad de las mujeres para lograr óptimos resultados con los escasos ingredientes disponibles. Es cierto que con la venida de los españoles se multiplicó la cantidad y variedad de alimentos aprovechables para los habitantes de la Nueva España<sup>66/</sup> pero el indígena se alimentaba básicamente de maíz y el rendimiento de éste por parcela no aumentó con la conquista. Tal vez, inclusive, haya disminuido por "la erosión del suelo que se inició o agravó a raíz de la conquista".<sup>67/</sup> La erosión, a su vez, provocó que las parcelas de los indios tuvieran menos productividad y que los habitantes resintieran más la acción de los fenómenos naturales. Cuando había sequías, inundaciones, granizo o heladas, se perdían las cosechas y venían las hambrunas cuyos efectos se agudizaban porque los alimentos que se traían de muy lejos, básicamente el maíz, sufrían el recargo de los altos fletes y se vendían a precios inasequibles.<sup>68/</sup> Además, aun cuando otros productos estuvieran disponibles, ninguno era aceptado voluntariamente por la población indígena como sustituto del maíz.

Hacia 1548, año de la muerte de Zumárraga, la población indígena había disminuido en forma alarmante. Tomando como base las cifras que proporciona indirectamente Motolinía al señalar el número de bautizos administrados entre 1523 y 1536,<sup>69/</sup> Francisco Calderón calcula que al tiempo de la conquista había poco más de 9 millones de habitantes (tal vez cerca de 11 millones según estudios de Cook y Simpson realizados en 1948) en la zona limitada en el norte por la línea que va de Sinaloa al Pánuco y en el sur por el Istmo de Tehuantepec, sin contar a Nueva Galicia.<sup>70/</sup> Para mediados de siglo, los mismos investigadores señalan alrededor de 5 millones de personas,<sup>71/</sup> lo cual significaría que para el año de publicación de la última doctrina de Zumárraga, de cada dos indígenas posiblemente uno había muerto por causas diversas, sobre todo por su falta de inmunidad a diversas enfermedades traídas de Europa. Esa enorme mortandad se debió en primer lugar a las epidemias de viruela, sarampión, tifo exantemático y otras, pero también, aunque en menor medida, al trabajo excesivo a que fueron sometidos los naturales y a una alimentación inadecuada.<sup>72/</sup>

El apartado del sacramento de la Eucaristía describe la Última Cena una y otra vez para enfatizar la sacralidad del acto. A diferencia del texto de 1544 en el que simplemente se menciona el vino, sin encontrar la necesidad de aclarar que se trata de vino de uva llamado también de Castilla,<sup>73/</sup> ahora sí se especifica que el sacerdote celebrante emplea vino de Castilla. En este caso los religiosos procuran, una vez más, dar a la

explicación el giro más amable posible. Pregunta el narrador del sermón: "por ventura direis vosotros los mis amados cómo se puede hacer esto".<sup>74/</sup> El sacerdote repite las palabras de Jesucristo, quien:

[...] tomo en sus manos el caliz que allí sobre la mesa estaua con que beuian y echo en el vn poco de vino de castilla: luego lo bendijo y dixo sobre ello unas palabras muy maravillosas y admirables. Y con aquellas palabras conuirtio y volulo aquel vino de castilla en verdadera sangre suya preciosissima [...] y no por esto se perdio [...] su sabor ni su olor de aquel pan ni de aquel vino.<sup>75/</sup>

Como el pulque se conocía también como "vino de la tierra", queriendo decir con esto que era originario "de esta tierra", es posible que los catequistas aclararan que se trataba de vino de Castilla para evitar que los indios se confundieran. La persona con el poder y la autoridad para efectuar la transustanciación no es indígena, puesto que ellos no se ordenaban sacerdotes y la materia de la acción, el vino de Castilla, es una bebida de características de color, sabor y olor ajena a la geografía y a la cultura de los indios.

Los indígenas veían que el religioso o clérigo oficiante tenía esta bebida en tal valor que la colocaba dentro de un caliz de oro y de plata<sup>76/</sup> al mismo tiempo que su propia bebida embriagante, el viejo teoctli o pulque, bebida sagrada de las ceremonias prehispánicas, era ahora rechazada a la vez que los viejos sacerdotes eran perseguidos como demonios.

Esta doctrina muestra la estrategia de persuasión casi obligatoria que siguieron los religiosos que deseaban introducir a los indios en los conceptos cristianos válidos y vigentes sobre la gula. Los religiosos manifestaron mayor interés y dedicaron más tiempo a los mandamientos de la ley y a la explicación de la eucaristía que a la práctica de la penitencia y las motivaciones que emplearon para que el indio actuara con moderación fueron positivas en su mayoría. Buscaron argumentos o razones para convencer a su auditorio y para lograrlo enfatizaron la bondad de las nuevas creencias.

Veremos ahora la más indígena de las doctrinas de Zumárraga y la única que continuó siendo usada mucho después de su primera impresión.

#### DOCTRINA CHRISTIANA BREUE (1546).

Para apreciar la especial relevancia de la Doctrina Christiana Breue<sup>77/</sup>, (En lo sucesivo: Doctrina, 1546) redactada por fray Alonso de Molina por mandato de fray Juan de Zumárraga hay que recordar que mientras no hubo textos escritos



en lenguas indígenas, los religiosos se vieron obligados a enseñar verbalmente la doctrina.

Como las doctrinas que les servían de guía estaban escritas en latín o castellano, el catequista hacía también el trabajo de traductor. Explicaban los franciscanos que, cuando los indios se juntan los domingos para aprender la doctrina, se sientan en el patio de la iglesia, "y antes del sermón dicen allí toda la doctrina dos o tres veces en voz alta, y luego les predica un religioso en su propia lengua".78/

Encontrar la gente idónea que hablara con fluidez el nahuatl y el español, conociera bien los fundamentos de la doctrina cristiana, entendiera la mentalidad de los indígenas y tuviera la vocación de misionar entre ellos, no era asunto fácil. Por eso, la aparición del primer manual con texto en mexicano debe haber sido un verdadero alivio para los evangelizadores, sobre todo aquellos que apenas se iniciaban en las lenguas indígenas y no eran realmente bilingües o políglotas.

No es casualidad que el primer libro impreso en América de que se tiene conocimiento, aunque está perdido y sólo se le conoce a través de un segundo texto, haya sido una Breve y mas compendiosa Doctrina christiana en lengua mexicana y castellana "que contiene las cosas mas necesarias de nuestra sancta fe catholica, para aprovechamiento destes indios naturales y salvacion de sus animas".79/ Si se localizara, sería un primer ensayo hecho para que los indios y españoles no carecieran por más tiempo de un catecismo breve impreso en ambas lenguas.80/

En realidad, la primera doctrina escrita en mexicano que conocemos con certeza es la Doctrina Christiana Breve de 1546. Es posible que el texto original de ese año no fuera bilingüe sino impreso en lengua mexicana, aunque poniendo en español el título de cada uno de los capítulos.81/ Esa edición desapareció, pero la conservamos íntegra en los dos idiomas a través de la Relación de la Provincia del Sancto Evangelio, documento que fue enviado por los franciscanos a España como respuesta a una petición del rey hecha el 23 de enero de 1569. Felipe II se dirigió al entonces arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, pidiéndole que le entregase, entre otros escritos, "copia del catecismo de la doctrina cristiana que se enseña".82/

Se trata de una doctrina menor o breve, redactada para la enseñanza de niños y gentes menos hábiles en las cosas de la fe y fue recomendada como texto breve por la Junta de Prelados del año de 1546, lo mismo que las Adiciones. Ambas tuvieron distinto destino al paso de los años: la de Molina era la doctrina que "se enseñaba a los indios" en 1570, habiendo sustituido a las Adiciones y a otras que estaban cayendo en el olvido. Su autor, fray Alonso de Molina, era considerado "la mejor lengua mexicana que hay en la Nueva España". Los franciscanos mencionaban los nombres de dos "lenguas" (expertos en lengua mexicana) en su informe: uno era fray Alonso de Molina y el otro fray Bernardino de Sahagún:

Son solos los que pueden volver perfectamente cualquiera cosa en lengua mexicana y escribir en ella, como lo han hecho de muchos años acá [...] que mientras vivan estos dos religiosos, que ambos son ya viejos, les den todo el favor y calor posible para que se ocupen en escribir en la dicha lengua mexicana, porque será dejar mucha lumbre para los que adelante hubieren de entender en predicar y administrar los Sacramentos a los naturales de la Nueva España.83/

Por su brevedad y sencillez, era el texto ideal para ser memorizado de principio a fin por los indios. Los niños lo repetían en las escuelas y los que sabían leer podían estudiarlo en sus casa. Su contenido era lo mínimo que se pedía a todos los niños y mancebos hijos de los naturales y en general a quienes querían recibir los sacramentos. Siendo el texto tan escueto, los religiosos tenían que hacer a los indígenas, en su momento y a su manera, las explicaciones complementarias de los temas más relevantes, mismas que desconocemos.

Este sería el caso de la gula, vicio mencionado en la Declaración del Pecado Mortal. Su virtud contraria es "la templanza contra la gula".84/ Nada más dice Molina sobre este tema. Sin embargo, al tratar el pecado mortal en general, amplía un poco y lo define como una acción que "mata el alma y el cuerpo" y cuya consecuencia es la pena eterna para el que lo cometiere. Para evitarlo, el pecador debe hacer penitencia y buscar la absolución.

Aun aceptando las limitaciones de una doctrina tan breve, pueden observarse ciertas tendencias novedosas en el uso del lenguaje. Estas se relacionan con el sujeto, en este caso se trata del indígena que está siendo aculturado o cristianizado. En el párrafo citado a continuación, Serge Gruzinski se refiere a la práctica de la confesión entre los indios, pero creo que los conceptos son, en este caso, igualmente aplicables al aprendizaje de la Doctrina Christiana de Molina:

Al centrarse en el sujeto -en el sentido más occidental del término- el interrogatorio de la confesión podía hacer estallar las antiguas redes de solidaridad y sociabilidad, socavando los lazos temporales y sobrenaturales transmitidos y reforzados por la tradición indígena.85/

Esto implica que la manera de enseñar la doctrina, en este caso la Doctrina Christiana, hace a un lado los tradicionales lazos de solidaridad y sociabilidad que habían sido puestos en práctica y reforzados por la tradición indígena. Entre los antiguos mexicanos, el bienestar y la cohesión del grupo habían dependido en buena medida de varios factores comunitarios que

ahora, con la doctrina de Molina y otras similares que le siguieron, estaban siendo modificados o rechazados. Por ejemplo, la relación del indigena con el tonalli, que era "una entidad animica que puede externarse espontánea o accidentalmente de una persona y que la relaciona con el resto del cosmos"<sup>86/</sup> y que también se asociaba a las fuerzas incontrolables relacionadas con la fecha del nacimiento. No hay que olvidar, por ejemplo, que el destino de los niños nacidos bajo el signo "dos conejo" estaba predeterminado de manera fatal; o el sentimiento de vergüenza y "difamación" compartida por la familia cuando uno de sus miembros se embriagaba. Con las doctrinas "indigenas" aparece, en cambio:

[...] una definición nueva de la persona: la noción cristiana y occidental de individuo, que se vuelve una, o tal vez la norma fundamental impuesta a los indigenas, dado que sirve constantemente de trasfondo a todas las demás normas difundidas por la Iglesia.<sup>87/</sup>

¿Qué pasa con el sujeto que infringe la norma, incluyendo la de sobriedad? Molina explica que pierde la gloria eterna, Dios lo desampara, se priva de las mercedes de la Iglesia y las buenas obras que hace en este estado no le aprovechan. ¿Qué significaban estas cuatro formas de castigo para los nuevos cristianos? Sólo podemos imaginar lo que pensaron, pero no es posible afirmarlo a ciencia cierta puesto que los textos no lo explican.

El primer castigo, la pérdida de la felicidad eterna, sólo era efectivo después de la muerte. Mientras el infractor estuviera vivo -aunque siguiera bebiendo- no tenía de qué preocuparse. El segundo no era fácil de discernir pues el indigena no necesariamente estaba convencido "del amparo de Dios", sobre todo considerando que desde que la nueva religión le fue presentada y a pesar de lo que enseñaban los misioneros, es muy probable que, en balance, pensara que había perdido con la evangelización más de lo que había ganado. El siguiente punto, aceptar el amparo divino, dependía de un acto de fe, o sea de admitir o aceptar algo que no le era familiar y de lo que no se podía tener la experiencia sensible. Las dos últimas formas de castigo negaban al borracho posibles beneficios que sólo comprendía a medias puesto que, como ya hemos visto, eran conceptos nuevos y complejos para él y le resultaban ajenos a su cultura tradicional.

En su conjunto, estos castigos privaban al borracho de recompensas futuras, pero no afectaban su manera presente de vida, ni alteraban su posición dentro de la familia o la comunidad.

Al explicar cómo se perdona el pecado mortal, Molina abandona la primera persona del plural y se dirige al indio directamente y en singular: "me pesa y me arrepiento [...]", "declarando todos mis pecados [...]", "aquello que me mandare

hacer el confesor [...]".88/ El concepto de pecado se asocia ahora a un acto libre del individuo en el que toma responsabilidad personal y singular de sus actos y resalta la adhesión individual a un conjunto de valores y de normas particulares y explícitas.89/

#### LAS PRIMERAS EXPRESIONES DESPECTIVAS HACIA LOS INDIOS.

Molina recomienda al confesor que cada vez que los indios se confiesen, se les hagan una serie de preguntas previas, "para satisfacer al sacerdote que saben la doctrina y que no la han dejado olvidar, y para poner en ellos más cuidado y no dar lugar a su pereza y descuido".90/

Entre las ocho doctrinas de Zumárraga, ésta es la única que alerta al misionero acerca de la "pereza y descuido" de los indios. Pero este tipo de expresiones tiene un antecedente en otra obra impresa por el obispo de México, también perdida, salvo las tres primeras páginas. Se trata de un Manual de adultos, publicado en México, en 1540 con la colaboración de los obispos don Vasco de Quiroga y fray Juan de Zumárraga además de Cristóbal Cabrera, notario apostólico quien lo elaboró tomando como modelo un manual breve romano antiguo que había sido publicado en Venecia.91/

Cabrera explica al ministro el propósito del Manual: enseñar al adulto los fundamentos de la religión conforme a las enseñanzas de "los padres primitivos", o sea de las llamadas "autoridades". Lo interesante es que en este impreso, el más antiguo de América al que podemos tener acceso, tenemos ya una primera referencia a los naturales, pero que no manifiesta hacia ellos la confianza o el optimismo que expresaron las otras obras impresas por Zumárraga. Cabrera muestra poca fe en ellos pues en contraste con el "venerable sacerdote" que conoce y que enseña, está el "indezuelo ignorante y misérrimo" que pudiera despreciar gracia tan sublime. Dice el texto que el Manual incluía "los primeros rudimentos que deben enseñársele" al indio y "lo que está obligado a saber el adulto desidiOSO".92/ El texto de Molina menciona la pereza y descuido de los indios y el Manual hace también referencia especial a su ignorancia y miseria.

En la parte final de la Doctrina se esboza la política educativa que siguió la Iglesia en la Nueva España durante todo el periodo colonial. Se popularizó la idea de que, por ser los naturales nuevos en la fe y por lo tanto ignorantes, no tenían el discernimiento para saber lo que era bueno para ellos mismos.

Que generalmente se usase en todo lo que alcanza la lengua mexicana y que de las Doctrinas menores sólo ésta se imprimiese en la Nueva España, para evitar confusión y diversidad de Doctrinas, pues es cosa que sobre todas las otras requiere unidad y conformidad.93/

La Doctrina del padre Molina inició el modelo de evangelización indígena que prevaleció en la Nueva España después de la muerte del primer obispo de México. Es la más "indígena" de todas las doctrinas escritas hasta 1548 y los franciscanos la seguían recomendando en 1570 por considerarla la más apropiada para los naturales y escrita en mejor lenguaje. Sin embargo, tres años más tarde, en 1573, fue mandada recoger sorprendentemente por los teólogos calificadores del Santo Oficio para que fueran "enmendadas ciertas cosas que en la dicha doctrina no suenan bien y otros no conforman con el uso común de la Iglesia, se vuelva a imprimir".94/

¿Por qué esta repentina decisión de suspender el uso de una doctrina especialmente preparada para los indios? No se qué partes específicas de la doctrina atrajeron la mirada de los inquisidores, pero esto sucedió en una época de creciente control de la Iglesia en la vida novohispánica. Hechas las modificaciones pertinentes, el texto se volvió a imprimir y de su aceptación y éxito después del momentáneo tropiezo referido, son testimonio varias reimpressiones posteriores.

Don Joaquín García Icazbalceta tuvo noticia de cuatro ediciones, todas ellas escritas sólo en mexicano, que corresponden a los años 1675, 1718, 1732 y 1735. La segunda, realizada en el año de 1718, fue corregida por fray Manuel Pérez, cura de indios con muchos años de experiencia y autor él mismo de una doctrina muy esclarecedora de los problemas del trabajo pastoral entre los indios a principios del siglo XVII (Farol indiano, 1713.) Tal vez la corrección del texto mexicano se haya hecho en este caso para adaptar el lenguaje más clásico y puro del padre Molina a los giros y términos mexicanos más usuales entre los indígenas a principios del siglo XVIII. Si así fuera, estaríamos ante una actualización o modernización de la lengua y ante una labor de adaptación no muy diferente a la que el propio padre Molina había llevado a cabo casi dos siglos antes al hacer la primera traducción.95/

- 1/ Cit. por: Bataillon, 1982, p. 281.
- 2/ Diálogo llamado Cadena de Oro, compuesto por el muy reverendo religioso y doctísimo padre maestro Fray Juan de Villagarcía, Regente del Insigne Colegio de San Gregorio de Valladolid. Bibl. Nal de Madrid, Ms 10.547. Cit por Kelley, 1977, p. 24-25.
- 3/ Motolinia se enorgullece de que dos frailes lograron bautizar en un día a 15 mil indios. "El vno ayudó a tienpos y a tienpos descansó; éste baptizo poco mas de cinco mil, y el otro que mantuvo la tela baptizó más de diez mil, por quenta". Motolinia, f. LXXVII v.
- 4/ Motolinia, f. LI r.
- 5/ Ibid.
- 6/ Motolinia, 1979, fol. liii vuelto.
- 7/ Fray Bartolomé de las Casas, Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión de Cristo, adv. y ed. de Agustín Millares Carlo, introd. de Lewis H. Hanke, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 45. Cf. León-Portilla, 1986, p. 15.
- 8/ Voz que solo tiene uso en el modo adverbial de rondón, que vale intrépidamente y sin reparo. Diccionario de Autoridades, 1737.
- 9/ Historia de las Indias, cap. XCIII. En: Doctrina, p. 18.
- 10/ Ibid., cap. XCIV. En Doctrina, p. 19.
- 11/ Ibid.
- 12/ Ibid.
- 13/ Motolinia, f. XII r.
- 14/ Motolinia, f. CIIII r.
- 15/ Las Casas, Apologética historia, cap. CLXXXIII. En: Doctrina, p. 19-20.
- 16/ Ibid., cap. CLXXXVI. En: Doctrina, ibid.
- 17/ Diccionario de Autoridades, 1726.
- 18/ Historia de las Indias, cap. LXVII. En: Doctrina, p, 18.
- 19/ Doctrina, p. 141.
- 20/ Ulloa, 1977, p. 99.

- 21/ Ibid., p. 108.
- 22/ Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación...*, L. I, c. X. Cit. por Ulloa, 1977, p. 100.
- 23/ Ulloa, 1977, p. 102.
- 24/ Ibid., p. 99.
- 25/ *Doctrina christiana para instruccion e informacion de los indios, por manera de hystoria*, Compuesta por el muy reuerendo padre fray Pedro de Cordoua: de buena memoria: primero fundador de la orden de los Predicadores en las ysas del mar Oceano: y por otros religiosos doctos de la misma orden. La qual doctrina fue vista y examinada y aprobada por el muy R.S. el Licenciado Tello de Sandoval Inquisidor y Visitador desta Nueva España por su Magestad. La qual fue empressa en Mexico por mandato del muy R.S. don fray Juan Zumarraga primer obispo desta ciudad: del consejo de su Magestad y a su costa. Año de M.d.xliiiij. (En lo sucesivo *Doctrina Christiana*, 1544).
- 26/ Bataillon, 1982, p. 487.
- 27/ Ibid., p. 491.
- 28/ *Doctrina Christiana*, colofón.
- 29/ Según Pedro González Ureña (citando a Las Casas), falleció en 1521; y según García Icazbalceta en 1525. Véase: García Icazbalceta, 1954, p. 69.
- 30/ Véase: Ulloa, 1977, p. 70.
- 31/ Ibid., p. 68.
- 32/ Ibid.
- 33/ Almoina, 1948, p. 93-94.
- 34/ *Doctrina Christiana*, colofón.
- 35/ Carta de fray Diego de la Cruz y fray Domingo de Betanzos al emperador Carlos V. En Santo Domingo de México, 5 de mayo de 1544. Véase el cap. 14 de este trabajo: "Creciente oposición al proyecto [de Tlatelolco] y su eventual abandono".
- 36/ Véase: El abandono del proyecto original del Imperial Colegio de Santa Cruz; notas 23 y 24.
- 37/ Lino Gómez Canedo, cit. por Ortega y Medina, 1987, p. 45.

- 38/ Carta de fray Domingo de Betanzos al Consejo de Indias. Lino Gómez Canedo, cit. por Ortega y Medina, 1987, p. 45.
- 39/ Ibid., colofón.
- 40/ Doctrina Christiana, colofón.
- 41/ Ibid.
- 42/ Tesoro de la Lengua Castellana (1611).
- 43/ Doctrina Christiana, colofón. Véase también: de la Torre Villar, 1981, pról., p. 61 y; J. T. Medina, 1912, I 14 y sig.
- 44/ Doctrina Christiana, colofón.
- 45/ Ibid., fol. a i.
- 46/ Ibid., fol. a ij.
- 47/ Ibid., fol. c iiiij.
- 48/ Ibid., "Los articulos de la fe", fol. a iiiij.
- 49/ Ibid., fol. c ij.
- 50/ El final del colofón dice: "Fue impressa en esta muy leal ciudad de Mexico en casa de Juan pablos por mandato del reverendissimo señor don fray Juan zumarraga primer Obispo de Mexico. Y porque en la congregación que los señores obispos tuieron se ordeno que se hiziesen dos doctrinas vna breve y otra larga: la breve el la que el año de M.d.xlvj se imprimio. Manda su señoria reuerendissima que la otra grande puede ser esta: para declaracion de la otra pequeña. Acabose de imprimir a xvij dias del mes de enero. Año de M.d.xlvij años".
- 51/ Doctrina, 1548, colofón.
- 52/ "Acordaron de traducir la presente obra en lengua mexicana juntamente con la lengua española, una columna de una lengua y otra de la otra, sentencia por sentencia". Doctrina, 1548, pról.
- 53/ Ibid. La edición facsimil de la de 1548 que fue publicada en Madrid por Ediciones Cultura Hispánica en 1944 y que yo he utilizado para consulta, está incompleta y comienza con el sermón once (fol. 50). Falta, por lo tanto, la doctrina chiquita que estaba al principio. También se perdió la parte superior de la última foja en que se encuentra el colofón; pero una edición de 1550, corregida y aumentada, suple esta falla. Cf. con J. T. Medina, 1912, I 43.



- 54/ Cf. con García Icazbalceta, 1954, p. 82 y sig.
- 55/ Doctrina, 1548, f. lij r. y v.; f. liiiij r.; f. lxxiiij r.; f. lxxxiiij r., etc.
- 56/ Ibid., f. lxxxiiij r.
- 57/ Ibid.
- 58/ Ibid.
- 59/ Ibid., f. lxxxvij recto.
- 60/ Ibid., f. cxx v.
- 61/ Ibid., f. cxxxv r.
- 62/ Ibid., f. cxx r.
- 63/ Ibid., "Sobre los pecados mortales". La lujuria, f. cxlvij r.
- 64/ Ibid., f. cxlvij v. y cxlviiij r.
- 65/ Ibid., f. cxlvij v. y cxlviiij r.
- 66/ Mancera, 1981, p. 50-60.
- 67/ Calderón, 1988, p. 219.
- 68/ Ibid., p. 219-220.
- 69/ Aproximadamente 4,500,000 en manos de los franciscanos y un número semejante de manos de otros frailes y clérigos. Calderón, 1988, p. 88.
- 70/ Investigaciones posteriores realizadas por Cook asociado esta vez con Borah, arrojan una cifra mucho más elevada pero, después de un cuidadoso análisis de las fuentes, Calderón las considera menos confiables que las de 1948. Calderón, 1988, p. 88-89 y 94.
- 71/ No hay datos de Cook y Simpson para 1548, pero calculan 6,427,000 habitantes en 1540 y sólo 4,409,000 en 1565. Cook y Borah dan la cifra de 6,300,000 habitantes para 1548, pero calculan sólo 2,650,000 para el año de 1568, por lo que los números siguen girando alrededor de los 5,000,000 de habitantes. Calderón, 1988, p.226.
- 72/ Calderón, 1988, p. 217-218.
- 73/ "[...] tomó la copa o vaso en que bebía con vino..." Doctrina Christiana (1544), fol. c iiiij.
- 74/ Doctrina 1548, f. cij v.

- 75/ Ibid., f. cj v.
- 76/ Ibid., f. ciiij.
- 77/ *Doctrina christiana breue traduzida en lengua Mexicana*, por el padre frai Alonso de Molina de la Orden de los menores. Examinada por el Reverendo padre Ioan gonzalez, Canonigo de la yglesia Cathedral, de la ciudad de Mexico, por mandado del Reverendisimo Señor don fray Ioan de Zumarraga, obispo de la dicha ciudad, el qual la hizo imprimir en el año de 1546 a 20 de Iunio. Las páginas señaladas corresponden al Informe la la Provincia del Sancto Evangelio (aprox.1570). En: *Códice franciscano*, en la edición de Joaquín García Icazbalceta, 1889.
- 78/ Informe de la Provincia del Sancto Evangelio (aprox. 1570). En: *Códice Franciscano*, 1889, p. 66-67.
- 79/ En su *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, García Icazbalceta cita esta obra con el núm. 1, correspondiente al primer título impreso en la Nueva España. "[Al fin] A honra y gloria de Nuestro Señor Jesu-christo, y de la Virgen Santissima su madre, fue impressa esta Doctrina Christiana por mandato del señor don Fray Juan de Zumarraga, primer obispo desta gran ciudad de Tenuchtitlan, Mexico desta Nueva España, y a su costa, en casa de Juan Cromberger, año de mill y quinientos y treinta y nueve". García Icazbalceta, 1981, p. 57-58. Don Joaquín toma el título de esta supuesta *Doctrina cristiana de las Cartas de Indias* publicadas en Madrid en el año de 1887 y remite al lector a una carta que el clérigo Pedro de Logroño dirigió a Felipe II en la que se lee: "Hice, yo y el primero y no otro el *Manual de los adultos para bautizar*, por orden y nota del obispo de Mechuacan". Logroño había "gastado treynta y dos años en administrar los Sacramentos a estos yndios en el mar del Sur y del Norte" y entendía "tres o quatro lenguas destos naturales". *Cartas de Indias*, 1887, p. 249-252. Sin embargo en el mismo texto, se cuestiona esta afirmación de Logroño y se da noticia de una doctrina cristiana impresa en 1539, porque este libro "ha de ser más estimado como de fecha anterior al *Manual de adultos*". *Cartas de Indias*, p. 787. Cf., Zulaica, 1939, p.30-31. Hay noticia de que se trataba de "una Doctrina en tamaño muy pequeño" impresa en México hacia 1538. Véase: Wagner, 1940, p. 61.
- 80/ Véase: J. T. Medina, 1912, p. 36.
- 81/ Wagner, 1940, p. 88
- 82/ *Códice Franciscano*, p. 33 y sig. Cf., J. T. Medina, 1912, I 30; García Icazbalceta, 1981, p. 71-73. Como este texto es bilingue mexicano castellano, pudo quedar incluido en la serie de doctrinas cristianas

editadas por Zumárraga que se estudia ahora, a diferencia de la doctrina de fray Pedro de Gante, editada en 1547 (aprox.) que se conoce por una impresión posterior de 1553 pero cuyo texto mexicano no fue traducida al español.

- 83/ Códice Franciscano, 1889, p.69.
- 84/ Doctrina de Molina.
- 85/ Gruzinski, "Normas cristianas...". En prensa, p. 5.
- 86/ López Agustín, 1984, II p. 299.
- 87/ Gruzinski, "Normas cristianas...". En prensa, p. 5.
- 88/ Doctrina de Molina, "Declaración del pecado mortal".
- 89/ Gruzinski, "Normas cristianas...". En prensa, p. 5.
- 90/ Doctrina de Molina.
- 91/ En su Bibliografía mexicana del siglo XVI, p. 58-61, García Icazbalceta hace alusión a una obra muy rara, Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos (España, 1574) que contiene parte del texto perdido de este Manual de adultos ordenado por Vasco de Quiroga. El mismo texto se encuentra con algunas variantes en el Códice franciscano y relata la manera como los frailes franciscanos administraban los sacramentos: "Mas para con los indios, y aun con niños españoles, en el bautismo usamos de un manual breve romano antiguo que se halló en un Manual Romano impreso en Venecia, y después se imprimió aquí en México por mandato del obispo de buena memoria D. Fr. Joan de Zumárraga". Códice Franciscano, 1889, p. 87.
- 92/ Manual de adultos, 1540. Cit. por García Icazbalceta, 1954, p. 59
- 93/ Doctrina de Molina, conclusión.
- 94/ Fray Domingo de Salazar, fray Antonio Quixada, fray Martín de Perea, Pedro Sánchez. En México 9 días del mes de julio de 1573. En: Wagner, 1940, p. 85.
- 95/ Véase: García Icazbalceta, 1954, p. 73

### 13. CONCLUSION.

Las doctrinas impresas por Zumárraga fueron parte de una compleja labor educativa integral llevada a cabo por la primera generación de religiosos venidos a la Nueva España. La culminación de este ambicioso esfuerzo fue la fundación del Imperial Colegio de Santa Cruz (1536), proyectando en América destellos importantes del humanismo erasmiano que había invadido y entusiasmado a España pocos años antes. El propósito de este trabajo fue mostrar a través de las doctrinas -tanto las "humanistas" como las "indígenas"- y de la evolución posterior del Colegio de Santa Cruz cómo, en pocos años, ese modelo original de evangelización sufrió cambios importantes cuyas consecuencias terminarían por dejarse sentir mucho más allá del siglo XVI. En segundo lugar se procuró de valorar, dentro del marco anterior, el discurso sobre el uso de la bebida embriagante con la esperanza de que el análisis de esta doctrina contribuyera a abrir un espacio esclarecedor sobre un tema, el de la embriaguez, poco estudiado desde esta óptica.

El modelo original de evangelización implicaba la destrucción de la visión indígena del mundo y su sustitución por la visión evangélica del humanismo español. En este contexto la embriaguez no significaba un problema separado ni merecía atención especial; se resolvía, junto con otras dificultades, al establecer la concordancia entre los nuevos conocimientos fundamentales predicados a los indios y la práctica de vida.

La segunda opción mantuvo el énfasis en la destrucción de la visión indígena del mundo pero, como novedad, renunció en la práctica a proporcionar a los conversos la visión cristiana en su riqueza y complejidad originales. Este modelo de vida, que se desarrolló después de la muerte de Zumárraga, favorecía una religiosidad que privilegiaba la obediencia y no alentaba debidamente la capacidad de reflexión de los indios.

Las doctrinas "humanistas", las que mejor respondían al primer modelo, no tuvieron vigencia el tiempo suficiente para que los indios más preparados que tuvieron acceso a ellas -a través de la catequesis de los franciscanos y posiblemente también como alumnos del Colegio de Santa Cruz- alcanzaran a modificar sus hábitos de vida en función de lo que ya estaban comprendiendo, pero que todavía no aceptaban.

Las doctrinas "indígenas", mismas que eran congruentes con el modelo de evangelización que terminó por imponerse, no estaban diseñadas para despertar inquietudes en los nuevos cristianos. La manera de presentar la religión que, en última instancia era una visión completa del mundo, no favorecía la argumentación entre el sacerdote y el indígena. Al pasar los años y consolidarse la presencia española en las tierras americanas, esta opción condujo a la población a una aceptación pasiva, no fundamentada y en muchas ocasiones sólo superficial del discurso cristiano. El único y pobre ejemplo que puedo dar de ellos hasta la muerte de Zumárraga es la Doctrina de Molina de 1546. Si pudiera incluir

su Confesionario o los textos de fray Juan Bautista, ¿...ojo...? -no lo hago porque rebasa la fecha límite de esta investigación- podría concretarse mejor esta cuestión.

Para complicar más las cosas y con el ánimo de señalar la necesidad de matizar cualquier conclusión definitiva hasta llevar más adelante este trabajo hay que advertir que la línea de la persuasión manifestada en los documentos "humanistas", no siempre fue propia de los franciscanos aunque su principal promotor, Zumárraga, haya pertenecido a esa orden. Uno de los principales opositores al aprendizaje formal de los indios fue el dominico Betanzos pero los otros dominicos en la línea de Las Casas y Cardona fueron los más persuasivos.

Los dos documentos dominicos que llame "indígena" por su adaptación a las condiciones de vida americana son doctrinas de transición; su propósito es persuadir a través del amor. Son respetuosas y consideradas, pero excluyen ya la parte más compleja del mensaje.

Cuando los indígenas fueron expuestos a la representación judeo-cristiana del mundo, todos los elementos de su cultura tradicional estaban sujetos a revisión, inclusive sus antiguos mecanismos de balance y control de la bebida. Estos no pudieron mantenerse vigentes porque la representación religiosa del mundo que los fundamentaba había quedado dislocada con la dinámica misma de la conquista. El proceso de aculturación iniciado por los franciscanos con el propósito de sustituir las viejas actitudes y modos de vida tampoco pudo reunir las características apropiadas y necesarias para reestablecer entre los indios la coordinación entre la representación mental del mundo (la verdad) y los comportamientos prácticos (el bien).

En resumen, la Iglesia logró modificar en forma sustancial la visión tradicional indígena pero no pudo sustituir con eficacia aquellos elementos que habían quedado destruidos o dañados en el proceso de conquista, con lo cual el indio quedó en posición de una tradición incompleta o fragmentada y frente a una realidad para él bastante incomprendida y, como era de esperarse, poco aceptada.

La primera generación de religiosos que conoció a los indígenas y tuvo trato con ellos, murió en el desencanto de no haber podido consolidar lo que llamaban "el triunfo de la fe". Lo paradójico es que fue la única generación que tuvo la oportunidad histórica del contacto directo con la cultura indígena original. Los viejos sabios indígenas a los que interrogaron Olmos o Sahagún se fueron sin dejar sucesores intelectuales y esto limitó la oportunidad que pudieron tener los españoles de comprender a los indios. El borrador de los Coloquios cualquiera que haya sido la modalidad de este encuentro quedó cubierto de polvo en algún lugar del convento de Tlalnelco; el trabajo monumental de Sahagún fue enjuiciado por la Corona española; el proyecto original del Colegio de Santa Cruz se suspendió; las doctrinas "humanistas" de Zumárraga fueron

sustituidas después de 1550 por los numerosos confesionarios especialmente adaptados para los indios.

A estas consideraciones de orden general, pueden añadirse otras particulares relacionadas con la bebida embriagante (vino y pulque). Se refieren, primero, a la actitud de la Iglesia. Segundo, a los textos de enseñanza. Tercero, a la creciente diferenciación entre ambas bebidas. Cuarto, a la bebida embriagante como factor de la economía colonial.

Para lograr que los indios bebieran con moderación, la Iglesia usó en distintas combinaciones una variedad de medios persuasivos con miras a convencerlos a partir del amor de Dios y otros tantos argumentos coercitivos fundamentados en la amenaza de múltiples castigos.

Entre las ocho doctrinas analizadas, ciertamente las cinco denominadas "humanistas" y en menor medida las de transición escritas por los dominicos, permiten suponer que hasta la muerte de Zumárraga (1548), el discurso empleado oficialmente por la Iglesia para concientizar a los indios en el uso moderado de la bebida embriagante, se apoyó más en argumentos persuasivos que coercitivos o punitivos. En su conjunto, exceptuando ciertos giros de la octava doctrina, -la Doctrina christiana breue de Molina- todas ellas manejan la embriaguez como un problema de orden general, capaz de ser primero comprendido y después resuelto mediante la enseñanza de verdades universales aplicables a todos los hombres y a todas las culturas incluyendo la indígena mesoamericana. Este criterio es congruente con lo que yo llamaría, con todas las reservas del caso la apertura ideológica, el optimismo inicial y la actividad intelectual que caracterizaron las primeras décadas del siglo XVI español. La persuasión sólo podía ser efectiva si se establecía una previa corriente de confianza mutua y de cierto respeto básico entre religiosos y naturales que sentara las bases para un cambio gradual de mentalidad. El proceso de aculturación subsecuente no podía limitarse a una aceptación rígida de la representación judeo-cristiana del mundo en su versión europea, sino que necesariamente incluiría algunas concesiones a la mentalidad indígena.

Los medios coercitivos de control tuvieron poca importancia práctica en las doctrinas "humanistas", aunque fueron cada vez más difundidos y generalizados después de la muerte de fray Juan y en textos posteriores al Concilio de Trento. El creciente uso de estos medios coincide con la aceptación definitiva del segundo modelo de evangelización, pero su eficacia práctica resultó limitada.

En los primeros capítulos vimos que los antiguos mexicanos concedieron al pulque un lugar de privilegio dentro de su representación religiosa del mundo y que encontraron medios eficaces suficientes para controlar al bebedor desordenado. El uso disciplinado de la bebida era parte importante de la educación del niño mexica. Se le iniciaba desde pequeño en un conjunto de normas restrictivas que le permitían beber

correctamente dependiendo de la ocasión, edad, ocupación o del lugar que iba ocupando en la sociedad en las distintas etapas de su vida. Al mismo tiempo, los castigos para el infractor que no tenía intención de reformarse eran aplicados en forma directa, inmediata, severa y clara.

En cambio, los medios coercitivos de control de que disponía la Iglesia como institución no se aplicaban con toda su fuerza "aquí" y "ahora", sino que tenían efecto -se les decía- después de la muerte. Esto quiere decir que cuando un indio o india se emborrachaban, el sacerdote era el único que, mediante la absolución -parte fundamental del sacramento de la penitencia- tenía poder para volver a reunir al hombre con Dios. Si no se daban las condiciones válidas para recibir el sacramento de la reconciliación y la falta seguía cometiéndose, el infractor no era absuelto y debía ir al infierno a la hora de la muerte, pero este lugar de castigo no estaba aquí ni sus tormentos se sufrían ahora. La Iglesia se limitaba a amenazar, pero la sanción -consistente en la desventura y el dolor eternos- sólo tenía cumplimiento cuando el borracho ya no iba a poder beber de ningún modo. ¿Por qué, se habrán preguntado los indígenas impenitentes e incrédulos, dejar de beber hoy sólo por la amenaza de una condena posible de la cual nadie tenía evidencia? Ante la duda, muchos tomaban el bien presente, porque para ellos beber era un pseudo bien inmediato y hacían a un lado el posible, pero no experimentado, mal futuro.

El rechazo general de la sociedad también había sido un medio eficaz de control en el México prehispánico. Después de la conquista, el borracho siguió siendo mal visto, pero en la práctica el grado de tolerancia, o aún de indiferencia hacia ese mal fue haciéndose mayor. La Iglesia, por su parte, amonestaba y censuraba a los borrachos pero sin lograr despertar en el seno de las comunidades indígenas un ambiente de rechazo efectivo hacia los infractores de la norma, comparable al que había prevalecido entre los antiguos mexicanos. Así se debilitó la posición de los misioneros, y por lo tanto de la Iglesia, para penalizar la falta y disminuyó la eficacia de las diversas sanciones que pretendió aplicar.

Los textos doctrinales se abreviaron, se simplificaron y se adaptaron a lo que se consideró la especial capacidad de los fieles. La muerte de fray Juan coincidió con el periodo de crecientes restricciones intelectuales y religiosas en España. Esta tendencia repercutió en los religiosos y clérigos que trabajaban entre los indios pues quedaron sujetos en forma cada vez más estricta a la supervisión y aprobación de una autoridad superior que determinaba cuáles textos eran los adecuados para desarrollar el trabajo de evangelización. La Doctrina de Molina (1546) es el primer ejemplo de este incipiente afán de uniformidad resultado de una selección y simplificación de los textos originales. Más que explicarles cosas difíciles, la Iglesia se ocupó en elegir aquello que los indios pudieran comprender sin desviarse ni confundirse. El pulque fue tomando su lugar en estos textos y el tema de la bebida embriagante se

sumó a otros que ya servían de pauta para diferenciar a los habitantes del Viejo y del Nuevo Mundo.

La creciente diferenciación entre pulque y vino. El término pulque no se utiliza una sola vez en las ocho doctrinas de Zumárraga a pesar de que, entre 1543 y 1548, años en que fueron publicadas, ésta seguía siendo la bebida indígena embriagante por excelencia en la Nueva España. Pero el silencio puede ser tan elocuente como las palabras. En efecto, es posible que no se haya mencionado simplemente porque no se consideró necesario. El pulque era la bebida embriagante propia de América, como lo era el vino de la vid en el Mediterráneo. Ambas, cada una en su entorno cultural y geográfico eran de gusto y consumo popular y las dos debían quedar sujetas al mismo control general de la Iglesia, por lo que no hacía falta especificación.

Cuando las doctrinas fueron sustituidas por los llamados confesionarios indígenas, el término comenzó a usarse con regularidad. En el curso de una investigación posterior quisiera ver cómo evolucionó esta palabra en los textos de aprendizaje indígenas posteriores a 1548, una vez que el humanismo renacentista llegado de España con las doctrinas erasmianas había sido sustituido por la doctrina emanada del concilio de Trento. El análisis de estos textos, entre los que sobresale el Confesionario Mayor de fray Alonso de Molina (1565), (1569) y (1578) o el de fray Juan Bautista (1599), ayudarían a saber si los indios tuvieron la opción de ser mejor comprendidos cuando se identificó el pulque como la bebida embriagante propia de su cultura y de su medio geográfico o si el hecho de relacionarla con los hábitos del pueblo vencido contribuyó a enfatizar el rechazo al mismo bebedor. Una valoración preliminar parece inclinar la balanza en este último sentido: se prohibió muy pronto el uso del vino -de uva- entre los indios, a pesar de que era el único bien visto por la Iglesia, dejándoles sólo la bebida que tenía relación con sus costumbres particulares, sus tradiciones y sus antiguos dioses, o sea el pulque. Como los aficionados se embriagaban con frecuencia, es posible que los confesores cayeran en la tentación de identificar la acción de ingerirlo con la falta misma o sea con la embriaguez pero, irónicamente, al quitar a los indios el vino de Castilla, no les dejaban más opción que tomar la misma bebida que cuestionaban.

Pudimos ver cómo, en los textos no catequísticos, los mismos religiosos asociaban el pulque con la pérdida de las facultades que embrutece, que literalmente hace bruto al hombre. Bruto es "el animal irracional, tardo y grosero" y por extensión se llama así "a los hombres de poco discurso" (Diccionario de Autoridades, 1611). Como muchos indígenas bebían pulque, los evangelizadores se fueron haciendo a la idea de que estaban "embrutecidos" y de que, aun los que no bebían, tenían poco juicio y escasa capacidad. Este prejuicio contribuyó sin duda a la producción de textos educativos de menor calidad adaptados a ellos. La falta de una educación más esmerada y perseverante causó, a su vez, una creciente pasividad por parte de los indios que se reflejó en su poca disposición al aprendizaje y propició un perverso círculo vicioso. Inclusive se les negó el sacerdocio



y pocas posibilidades tuvieron a partir de entonces de acceder a la profundidad, riqueza y espiritualidad del cristianismo original.

El problema de la bebida desordenada, hasta entonces una cuestión cultural capaz de ser resuelta o al menos comprendida mediante la enseñanza de las verdades generales del cristianismo, se volvió un asunto étnico. En lugar de vino, se habló de pulque; en lugar del hombre que caía en el exceso por debilidad o por circunstancias particulares igualmente infortunadas en cualquier ser humano, se señaló al indio cuya "menor capacidad" y "especial disposición por la bebida" hacían muy difícil que permaneciera la sobriedad.

El uso desordenado, extendido y creciente del pulque que en buena medida resultó de la fragmentación de los valores tradicionales indígenas y de la mutua incompreensión entre ambos grupos tuvo también una importante causa económica.

Aunque la serie de doctrinas que sirvieron de fuente para este trabajo no propició un análisis de los factores económicos que agravaron el problema, quisiera incluir algunas consideraciones sencillas sobre este tema.

Los religiosos combatían la embriaguez por los daños morales (desvalorización de la persona), físicos (pérdida de la salud), sociales (relajación en las costumbres) y materiales (menor productividad del bebedor) que producía en la población, pero esta labor se dificultaba aún más por las complejas repercusiones económicas que tenían su cultivo, elaboración, transporte, distribución y venta final al consumidor.

En términos generales, vimos que en los primeros años de la Colonia ninguna de las dos culturas mostró particular interés por comprender o aceptar la bebida del otro. Pero este distanciamiento no evitó un creciente intercambio de bebidas embriagantes entre ambas razas, misma que se originó a iniciativa de los comerciantes o pequeños vendedores tanto indígenas como españoles o mestizos, que comenzaron a intervenir en el tráfico del pulque y que también difundieron el uso del vino traído de España. Fomentaron el cultivo de los magueyes pulqueros, tomaron medidas para facilitar el transporte de la bebida e hicieron más eficiente su distribución final, creando en este proceso muchos intereses. Esta incipiente comercialización de la bebida aumentó la oferta y como consecuencia bajaron los precios de un producto ya establecido y siempre popular. La Corona, que bajo las dos audiencias y al principio del virreinato se había mantenido al margen, aprovechó los servicios de una burocracia cada vez más organizada, más ambiciosa y más numerosa para participar en fechas posteriores de los beneficios de un producto que, independientemente de otras consideraciones, estaba resultando ser muy redituable. Fue tardíamente, en un periodo posterior al estudiado, cuando la Corona aprobó las ordenanzas para el Ramo del pulque mediante una real cédula expedida el 6 de julio de 1672.

El peso relativo de la embriaguez en relación a la totalidad de las faltas aumentó y fue señalado a partir de la segunda mitad del siglo XVI como un mal que invadía todos los ámbitos de la vida práctica. En forma creciente la bebida desordenada se consideró la falta más común en la raza indígena.

Por lo tanto, la tendencia seguida en las doctrinas "indígenas" que evolucionaron en los Confesionarios posteriores, fue parte de un proceso más complejo por el cual, a partir de los años 1550, la Iglesia renunció de manera tácita a incorporar intelectualmente a los indios al modelo judeo-cristiano original. Las diferencias en la educación y las crecientes distinciones que se hicieron entre ambos grupos étnico-culturales (indios y españoles) contribuyeron a dificultar un acercamiento ente ellos y debilitaron los necesarios fundamentos de una posible y deseable integración a mediano plazo de todos los habitantes de la Nueva España con miras a contituir un país más homogéneo. El proceso de mestizaje iniciado con el primer contacto entre europeos y americanos y que tuvo tan buenos auspicios con el primer modelo de evangelización, siguió adelante aunque resultó más lento y enfrentó mayores obstáculos a los previstos inicialmente.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

DOCTRINAS IMPRESAS POR MANDATO DE ZUMARRAGA.

1543-1544 (Doctrina Breue).

Zumárraga, fray Juan de  
Doctrina breue muy prouechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para comun inteligencia. Compuesta por el Reuerendissimo S. don fray Juan zumarraga primer obispo de Mexico. Del Consejo de su magestad. Jmpressa en la misma ciudad de Mexico por su mandato y a su costa. Año de M.d.xliij. (Ed. facs., New York, The United States Catholic Historical Society, 1928.)

1544 (Doctrina Christiana).

Cordoua, Pedro de  
Doctrina christiana para instruccion e informacion de los indios: por manera de historia. Compuesta por el muy reuerendo padre fray Pedro de Cordoua: de buena memoria: primero fundador de la orden de los Predicadores en las yslas del mar Oceano: y por otros religiosos doctos de la misma orden. La qual doctrina fue vista y examinada y aprouada por el muy .R. S. el licenciado Tello de Sandoual Inquisidor y Uisitador en esta nueua España por su Magestad. La qual fue empressa en Mexico por mandado del muy R. S. don fray Juan Zumarraga primer obispo desta ciudad: del consejo de su Magestad. y a su costa. Año de M.d.xliiij.

1544 (Tripartito).

Gerson, Juan  
Tripartito del Christianissimo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina christiana: a cualquiera muy prouechosa. Traduzido de latin en lengua Castellana para el bien de muchos necessario. Impresso en Mexico: en casa de Juan cromberger. Por mandato y a costa del R. S. obispo de la mesma ciudad Fray Juan Zumarraga. Reuisto y examinado por su mandato. Año de 1544.

1546 (Doctrina de Molina).

Molina, Alonso de  
Doctrina christiana breue traduzida en lengua Mexicana, por el padre frai Alonso de Molina de la Orden de los menores, y examinada por el Reverendo padre Ioan gonzalez, Canonigo de la yglesia Cathedral, de la ciudad de Mexico, por mandado del Reverendisimo Señor don fray Ioan de Zumarraga, obispo de la dicha ciudad, el qual la hizo imprimir en el año de 1546. a 20 de Iunio. (En: Códice franciscano, aprox. 1570).

1546 (Doctrina Cristiana).

Doctrina christiana: mas cierta y verdadera para gente sin erudicion y letras: en que se contiene el catecismo o informacion para indios con todo lo principal y necesario que el christiano deue saber y obrar. Jmpressa en Mexico por mandato del Reuerendissimo señor Don fray Juan Zumarraga, 1546.

1546 (Adiciones).

Suplemento o adiciones del catecismo. En: Doctrina cristiana: mas cierta y verdadera para gente sin erudicion y letras: en que se contiene el catecismo o informacion para indios con todo lo principal y necessario que el christiano deue saber y obrar. Impresa en Mexico por mandato del Reuerendissimo señor Don fray Juan Zumarraga, 1546.

1547 (Regla).

Regla christiana breue: para ordenar la vida y tiempo del christiano que se quiere saluar y tener su alma dispuesta: para que Jesuchristo more en ella. Impresa por mandado del reuerendissimo Señor don fray Juan Zumarraga primer Obispo de Mexico Del consejo de su Magestad. A quien por la congregacion de los señores obispos fue cometido la copilacion y examen & impression della. Acabose de imprimir en fin del mes de enero del año de 1547. Ed., introd. y notas de José Almoina, México, Editorial Jus, 1951.

1548 (Doctrina 1548).

Religiosos de la Orden de Santo Domingo Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la orden de Santo Domingo, México, en casa de Juan Pablos, por mandato de Fray Juan de Zumárraga, 1548.

#### FUENTES DOCUMENTALES DEL SIGLO XVI.

Acosta, Joseph de

Historia natural y moral de las Indias, (1590). Ed. preparada por Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Cartas de Indias, (siglo XVI) present. de Andrés Henestrosa, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Miguel Angel Porrúa, 1980.

Códice Franciscano. Véase: García Icazbalceta, Joaquín.

Coloquios y Doctrina Cristiana. Véase: León-Portilla, Miguel.

Erasmus de Rotterdam

El Enquiridion o Manual del caballero cristiano, ed. de Dámaso Alonso, pról. de Marcel Bataillon y La paráclisis o exhortación al estudio de las letras divinas, ed. y pról. de Dámaso Alonso, Madrid, S. Aguirre, Impresor, 1932. (Revista de Filología Española-Anejo XVI).

---: Elogio a la locura, ed. y trad. del latín de Teresa Suero, 2a ed., Madrid, Editorial Bruquera, 1981.

---: Obras escogidas, translación castellana directa, comentarios, notas y estudio biobibliográfico por Lorenzo Riber, 2a ed., Madrid, Aguilar, 1964.

Fucher, Juan  
Itinerario del misionero en América, (1574). Madrid, Victoriano Suárez, 1960.

García Icazbalceta, Joaquín (ed.)  
Códice Franciscano, siglo XVI. En: Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, tomo segundo. México, Antigua Librería de Andrade y Morales, Sucesores, 1889.

García, Genaro  
Documentos inéditos o muy raros para la historia de México, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1974,

Guía de las Actas de Cabildo de la ciudad de México, siglo XVI, trabajo realizado bajo la dirección de Edmundo O'Gorman, con la colaboración de Salvador Novo, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.

Hernández, Francisco  
Historia natural de Nueva España. (1571-1576), 2 vols. México, UNAM, 1959.

Las Casas, Bartolomé de  
Apologética historia sumaria, 2 vols., ed. de Edmundo O'Gorman. México, UNAM, 1967. (Instituto de Investigaciones Históricas).

---: Doctrina, pról. y selección de Agustín Yáñez, 2ª edición, México, UNAM, 1951. (Biblioteca del Estudiante Universitario).

---: Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, advert. previa de Agustín Millares Carlo, introd. de Lewis Hanke, México, Fondo de Cultura Económica, 1975. (Colección Popular 137).

León-Portilla, Miguel (ed.)  
Coloquios y Doctrina Cristiana. Con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524 dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores. Ed. fasc., introd., paleog., versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. (Fundación de Investigaciones Sociales, A. C.).

Mendieta, fray Jerónimo de  
Historia eclesiástica indiana, en: Documento Inédito para la Historia de México, publ. por Joaquín García Icazbalceta,

4 vols., 2a ed., México, Editorial Salvador Chavez Hayhoe, 1941.

Motolinia, fray Toribio de Paredes  
Relación de los ritos antiguos, idolatrias y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado. Manuscrito de la Ciudad de México. Introd, trans. paleog. y notas por Javier O. Aragón. México, Contabilidad Ruf Mexicana, 1979.

Olmos, Andrés de  
Arte del Juicio Final (1533), presentación de Margarita Mendoza López, dibujos de Carmen Parra, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1983.

Osuna, Francisco de  
Tercer abecedario espiritual, est. histórico y ed. crítica por Melquiades Andrés. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1972. (Número 333).

Ponce de la Fuente, Constantino  
Suma de doctrina christiana en que se contienen todo lo principal y necessario que el hombre christiano deue saber y obrar. "Fue impressa en la muy noble y muy leal ciudad de Seuilla, en las casas de Juan cromberger que sancta gloria aya, año de 1543, a siete dias del mes de Deziembre".

Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra don Carlos, indio principal de Tezcuco. Con un estudio prel. de Luis González Obregón, México, Eusebio Gómez de la Puente, Editor, 1910. (Publicaciones de la Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación).

Recopilacion del leyes de los reynos de las Indias. Edición fasc. de la de Madrid, Por Iulian de Paredes, año de 1681, en 4 vols. En México, por Miguel Angel Porrúa, año de 1987.

Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman La Nueva España. Hecha en el año de 1585 por Fr. Pedro Oroz, Fr. Jerónimo de Mendieta y Fr. Francisco Suárez, de la misma Provincia. Publicada con introd. y notas por Fr. Fidel de J. Chauvet, México, Editorial Junipero Serra, 1975.

Sahagún, Bernardino de  
Historia general de las cosas de la Nueva España, 2 tomos, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino. Introd., paleog., glos., y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Fondo Cultural Banamex, 1982.

---: Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, ed. facs., México, Archivo General de la Nación, 1982.

Zorita, Alonso

Leyes y ordenanzas reales de las Indias del Mar Océano, por las cuales primeramente se han de librar todos los pleitos civiles y criminales de aquellas partes y lo que por ellas no estuviere determinado se ha de librar por las leyes y ordenanzas de los Reinos de Castilla, por Alonso Zorita, 1574. Versión paleográfica y estudio crítico por Beatriz Bernal. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1984.

#### BIBLIOGRAFIA DE APOYO.

##### FUENTES PARA LA HISTORIA DE LA IGLESIA

- Aquino, Tomás de  
Summa Teológica, 16 vols. Ed. Bilingüe, Madrid, BAC, 1960.
- Bataillon, Marcel  
Erasmo y España, trad. de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Biblia de Jerusalén, Ed. española, dirigida por José Angel Ubieta, Bruselas, Desclée de Bronwer, 1967.
- Caillois, Roger  
El hombre y lo sagrado, trad. Juan José Domenchine, México, FCE, 1984.
- Cassien, Jean  
Conférences, 3 vol., introd., texte latin, trad. et notes par Dom E. Pichery, Paris, Les éditions du Cerf, 1955. (Sources Chrétiennes, 42, 54, 64).
- Certeau, Michel de  
Místicos en los siglos XVI y XVII: El problema de la palabra. Trad. de Solange Alberro et al., artículo mecanografiado, s/año. No he podido localizar los datos de una probable publicación.
- Copleston, F.C.  
Aquinas, Middlesex, Penguin Books, 1982.
- Delfgaauw, Bernard  
Historia de la filosofía, trad. del neerlandés por Francisco Carrasquer, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1966.
- Duby, Georges  
Le Moyen Age, l'Europe des cathédrales (1140-1280). Genève, Editions d'Art Albert Skira, 1984.

- Duby, Georges  
 Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo, 2º ed.,  
 pról. de Arturo R. Firpo, Barcelona, Argot, 1983.
- Eliade, Mircea  
 Lo sagrado y lo profano, trad. de Luis Gil, 1a ed. 1967,  
 Madrid, Ediciones Guadarrama, 1973.
- : Mito y realidad, trad. de Luis Gil, Madrid, Ediciones  
 Guadarrama, 1973.
- Grégoire le Grand  
 Morales sur Job, 2a ed., Les éditions du Cerf, Paris,  
 1975. (Sources Chrétiennes.)
- Jaeger, Werner  
 Cristianismo primitivo y paideia griega, trad., Elsa  
 Cecilia Frost, México FCE, 1980.
- Le Goff, Jacques  
 "Les mentalités; une histoire ambiguë" en: Jacques Le Goff  
 et al., Faire de l'histoire, vol. 3, 3 vols., Paris,  
 Gallimard, 1978.
- Le Goff, Jacques  
 Los intelectuales en la Edad Media, trad. de Alberto L.  
 Bixio, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Lerosey, A.  
 Histoire et symbolisme de la liturgie, 2a. ed. Paris,  
 Berche et Tralin, 1912.
- Meeks, Wayne A.  
 The first urban christians, the social world of the apostle  
 Paul, New Haven, London, Yale University Press, 1983.
- Menéndez Pelayo, Marcelino  
 Historia de los heterodoxos españoles, 2 vols, 4a  
 ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.
- Poema de Gilgamesh, ed. preparada por Federico Lara, 2º ed.,  
 Madrid, Editora Nacional, 1983.
- San Agustín  
 Confesiones, 9a ed., versión, introd. y notas de  
 Francisco Montes de Oca, México, Editorial Porrúa, 1986.  
 (Sepan Cuantos, 142).
- San Gregorio Magno. Véase: Grégoire.
- Suero, Teresa  
 Véase: Erasmo de Rotterdam.
- Tomás de Aquino  
 Suma Teológica, ed. bilingüe, texto latino de la ed.  
 crítica Leonina. Trad. y anotaciones por una comisión de R.



P. Dominicos presidida por el Exmo y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P. Introd. gral. por el R. P. Mtro. Fr. Santiago Ramirez, O.P. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.

Weyl, Martín et. al.

Treasures of the Holy Land, Ancient art from the Israel Museum, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1986.

#### FUENTES PARA LA HISTORIA DE MEXICO

Almoína, José, véase: Zumárraga, fray Juan de, Regla christiana breue, 1547.

---: "El erasmismo de Zumárraga. En: Filosofía y Letras, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1948. (Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, enero-marzo 1948).

Calderón, Francisco

Historia económica de la Nueva España en tiempo de los Austrias, México, Fondo de Cultura Económica, 1988. (Sección de Obras de Economía).

Carreño, Alberto María. Véase: Gerson, Juan.

Chavero, Alfredo. Véase: Riva Palacio, Vicente.

Clavijero, Francisco Javier

Historia antigua de México, pról de Mariano Cuevas, 4a ed. México, Editorial Porrúa, 1974. (Sepan Cuantos, 29)

Cuevas, Mariano

Historia de la Iglesia en México, 5 vols. 3a. ed., El Paso, Texas, Editorial Revista Católica, 1928.

De la Torre Villar, Ernesto

Estudio crítico en torno de los catecismos y cartillas como instrumentos de evangelización y civilización. En: Fray Pedro de Gante, Doctrina Cristiana en lengua mexicana. Edición facs. de la de 1553, México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981-1982.

Florescano, Enrique, et al.

Atlas histórico de México, México, Siglo XXI, 1983.

Fonseca, Fabián de y Carlos de Urrutia

Historia general de la Real Hacienda, por orden del Virrey Conde de Revillagigedo, 6 vols., México, Imprenta de Vicente García Torres, 1845, 1849, 1850 (vol. 3), 1851, 1852, 1853. Ed. fasc. publ. por la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1978.

- García Icazbalceta, Joaquín  
Bibliografía mexicana del siglo XVI. 1a ed. 1886, Nueva edición por Carlos Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- Garibay K., Angel María  
Historia de la literatura náhuatl, 2 vols., México, Editorial Porrúa, 1954.
- Gibson, Charles  
Los Aztecas bajo el dominio español, 1519-1810, trad. de Julieta Campos, 9a ed. en español, México, Siglo XXI, 1986.
- Gonçalves de Lima, Oswaldo  
El maguey y el pulque en los códices mexicanos, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- Gruzinsky, Serge  
La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle. Paris, Gallimard, 1988.
- : "La mère dévorante: Alcoolisme, sexualité et déculturation chez les mexicas" (1500-1550). Cahiers des Ameriques Latines 20, 1979.
- : "Normas cristiana y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España." En prensa, INAH.
- Kobayashi, José María  
La educación como conquista (Empresa franciscana en México), 1a ed. 1974, México, El Colegio de México, 1985.
- León, fray Martín de  
Confesionario en lengua mexicana y castellana. En: Camino del Cielo, México, 1611.
- León-Portilla, Miguel  
Imagen y obra escogida, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984. (Colección México y la UNAM /60).
- : Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985. (Instituto de Investigaciones Históricas).
- : Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los dioses. introd., paleog. y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958. (Instituto de Historia: Seminario de Cultura Nahuatl).
- Liss, Peggy K.  
Orígenes de la Nacionalidad Mexicana 1521-1556. La formación de una nueva sociedad. Trad. de Agustín Bárcena,

México, Fondo de Cultura Económica, 1986. (Sección de Obras de Historia).

López Austin, Alfredo  
Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de los  
antiguos náhuas. II vols., México, Universidad Nacional  
Autónoma de México, 1984.

Mancera, Sonia Corcuera de  
Entre gula y templanza, un aspecto de la historia  
mexicana, México, UNAM, 1981.

Mathes, Miguel  
Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica  
de las Américas, México, Secretaría de Relaciones  
Exteriores, 1982. (Archivo Histórico Diplomático Mexicano.)

Medina, José Toribio  
Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en  
México, ampliada por Julio Jiménez Rueda, México, Ediciones  
Fuente Cultural, 1952.

---:La imprenta en México (1539-1821), Santiago de  
Chile, Impreso en casa del autor, 1912.

Ortega Noriega, Sergio et al.  
El placer de pecar y el afán de normar. Seminario de  
Historia de las Mentalidades, México, Joaquín Mortiz, 1987.  
(Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de  
Antropología e Historia).

Ortega y Medina, Juan A.  
Imagología del bueno y del mal salvaje, México, UNAM, 1987.  
(Instituto de Investigaciones Históricas).

Ricard, Roberto  
La conquista espiritual de México, 1523-24 a 1572, trad.  
de Angel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica,  
1986.

Riva Palacio, Vicente et. al  
México a través de los siglos, 5 vols., México, Ballestá y  
Compañía editores, Barcelona, Espasa y Compañía editores,  
188-. Vol. I, Alfredo Chavero. Vol. II, Vicente Riva  
Palacio.

Rivera, Manuel  
Los gobernantes de México, dos tomos, México, Imp. de J.  
M. Aguilar Oriz, 1873.

Rubial, Antonio  
"La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España."  
En: Estudios de Historia Novohispánica, vol. VI. México,  
1978.

Ruiz de Alarcón, Hernando, Pedro Sánchez de Aguilar y Gonzalo de Balsalobre

Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenas de México. Notas, comentarios y un estudio de don Francisco del Paso y Troncoso. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953. (Vol. II)

Serna, Jacinto de la, Pedro Ponce y fray Pedro de Feria  
Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenas de México. Notas, comentarios y estudio de don Francisco del Paso y Troncoso. la ed. 1892. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, (Vol. I.)

Taylor, William B.  
Embraguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas, trad. del inglés de Mercedes Pizarro de Parlange, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Ulloa, Daniel  
Los predicadores divididos (Los dominicos en Nueva España, siglo XVI), México, El Colegio de México, 1977. (Centro de Estudios Históricos. Nueva Serie 24).

Wagner, R. Enrique  
Nueva Bibliografía Mexicana del Siglo XVI, trad. por Joaquín García Pimentel y Federico Gómez de Orozco, México, Editorial Jus, 1940.

Yáñez, Agustín  
Véase: Las Casas, Doctrina.

Zavala, Silvio (ed.)  
La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios, introd. de Genaro Estrada, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1937. (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 4.)

---: Ordenanzas del trabajo, siglos XVI y XVII, selección y notas de Silvio Zavala. México, Ed. Elede, 1947. (Colección de Obras Históricas Mexicanas).

Zulaica Garate, Román  
Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI, México, Editorial Pedro Robredo, 1939.

#### REFERENCIAS DIVERSAS

Cassani, Jorge Luis y A. J. Pérez Amuchástegui,  
Del Epos a la historia científica, Buenos Aires, Editorial Nova, 1961.

**Diccionario de Autoridades**, compuesto por la Real Academia Española, Madrid, tomo primero, 1726; tomo segundo, 1732; tomo tercero, 1737. Edición facsimilar, Madrid, Editorial Gredos, 1979.

**Foucault, Michel**  
La arqueología del saber, trad. de Aurelio Garzón del Camino, 4a ed. en español, México, Siglo Veintiuno, 1977.

**Johnson, Hugh**  
The World Atlas of wine, London, Mitchell Beazley, 1977.

**Pereyra, Carlos**  
El sujeto de la historia, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

**Robelo, Cecilio**  
Diccionario de aztequismos o sea jardín de las raíces aztecas, 3a ed., México, Ediciones Fuente Cultural, sin año.

**Santamaría, Francisco**  
Diccionario de mejicanismos, Méjico, Editorial Porrúa, 1974.

**Tesoro de la Lengua Castellana o Española**, Primer Diccionario de la Lengua, 1611. Edición fasc., Madrid-México, Ediciones Turner, 1984.