



COLECCIÓN **MIRADAS A LA HISTORIA**

La evangelización novohispana: mitos y realidades

Antonio Rubial García

**La evangelización
novohispana:
mitos y realidades**

Antonio Rubial García

COLECCIÓN **MIRADAS** A LA HISTORIA

Directora de la Colección: Elisa Speckman Guerra

Apoyo en la coordinación de la Colección: Matteo Arias Díaz

Diseño, formación y portada: Ónix Acevedo Frómata

Revisión de textos: Carmen Uriarte Acebal

Impresión: Estampa Artes Gráficas

Primera edición: 2023

Edición en PDF: 2025

D.R. Antonio Rubial García

D.R. Academia Mexicana de la Historia

D.R. Estampa Artes Gráficas S.A. de C.V.

ISBN: 978-607-8740-34-5

Imagen de portada: Mural *Entrada triunfal de Juárez a la Ciudad de México*, Antonio González Orozco, 1967, Acrílico sobre madera forrada de lona. Fotografía de Gerardo Cordero A.

MESA DIRECTIVA DE LA ACADEMIA MEXICANA DE LA HISTORIA

Javier Garcíadiego Dantan (Director), Gisela von Wobeser (Censora), Rodrigo Martínez Baracs (Secretario) y Elisa Speckman Guerra (Tesorera)

COMITÉ EDITORIAL DE LA ACADEMIA MEXICANA DE LA HISTORIA

Virginia García Acosta (Presidenta), Araceli Almaraz Alvarado, Felipe Castro, Carlos Illades, Cynthia Radding, Antonio Rubial García, José Antonio Serrano Ortega, Elisa Speckman Guerra y Gisela von Wobeser

Esta obra se realizó con el subsidio de la Subsecretaría de Educación Superior de la Secretaría de Educación Pública.

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reeditada, reproducida en forma electrónica o impresa, fotocopiada o utilizada con fines de lucro sin autorización por escrito de los editores y/o del autor.

Impreso y hecho en México

Índice

Prólogo	7
¿Las iglesias fueron construidas sobre las pirámides?	11
¿La espada fue independiente de la cruz?	24
¿Los frailes siempre defendieron a los indios de los abusos de los encomenderos?	37
¿Hubo una edad dorada en la evangelización inicial?	49
¿Todos los religiosos fueron humanistas, etnólogos y lingüistas?	63
¿Existió una comunicación eficiente y fluida entre misioneros e indios?	71
Epílogo	84
Notas	89
Lecturas recomendadas	90

Prólogo

ESTE AÑO, 2023, SE CUMPLEN CINCO SIGLOS de la llegada de los primeros religiosos católicos a Nueva España y su conmemoración traerá a colación los consabidos homenajes a los personajes que se han considerado los actores principales de la llamada “evangelización”. Se recordará a fray Pedro de Gante, a fray Bartolomé de las Casas, a fray Bernardino de Sahagún y muchos de los discursos caerán en los elogios comunes y en la exaltación de su actividad educativa, de su defensa de los derechos indígenas o de su rescate del mundo prehispánico. Sin menoscabar la extraordinaria labor realizada por tan ilustres religiosos, el presente ensayo pretende mostrar una realidad que a menudo permanece oculta detrás de esos héroes y de las generalizaciones propuestas a partir de ellos.

Bajo esta mirada, el término evangelización nos remite a un proceso de conversión de los nativos americanos a la religión cristiana en el siglo XVI, siendo sus principales protagonistas los religiosos, en especial los franciscanos. Ellos no sólo transmitieron el cristianismo, sino que también construyeron pueblos, defendieron y protegieron a los indios y erradicaron la idolatría. Esta visión triunfalista es la que dejaron los cronistas de las

órdenes mendicantes en sus crónicas a partir de las últimas décadas del siglo XVI. En tal descripción los indios tienen un papel pasivo, no están contemplados los otros sectores del clero, ni tampoco la expansión misionera hacia las fronteras a lo largo de los siglos XVII y XVIII; tampoco se considera bajo este término la labor pastoral entre los otros sectores de la población novohispana como los mestizos, los afrodescendientes y los criollos.

La percepción apologética plasmada en las crónicas religiosas fue retomada en el siglo XIX por los historiadores católicos dedicados al periodo virreinal, quienes consideraron la evangelización como la cara amable de la Conquista; la labor civilizatoria de los frailes era algo digno de encomio, pues con ello se habían extirpado prácticas detestables como los sacrificios humanos. No faltaron, sin embargo, algunas voces discordantes, como la del escritor liberal Vicente Riva Palacio, quien dedicó dos capítulos enteros a la evangelización en el volumen II del *México a través de los siglos* publicado en 1884. Aunque este autor reconocía la labor educativa y caritativa de los frailes y consideraba encomiable su defensa de los indios contra los abusos de los encomenderos, insistió también en que su dominio había sido tiránico en muchos sentidos: obligaron a las comunidades a construir sus suntuosos conventos con excesivos trabajos y utilizaron castigos corporales para “corregir” a sus fieles. Como católico moderno, hacía responsables a los frailes de inculcar a los indios un cristianismo demasiado ritualista, origen de la supersticiosa religiosidad que se practicaba en los pueblos hasta su tiempo.

Medio siglo después, en 1934, el profesor francés Robert Ricard presentaba en París su tesis doctoral *La conquista espiritual de México* en la cual hacía observaciones críticas sobre los conflictos entre los diferentes sectores participantes en el proceso y sobre la dimensión socioeconómica de la evangelización. Sin embargo, su perspectiva eurocéntrica consideraba que gracias a los frailes América se había “civilizado”, presuponiendo que la única civilización valiosa era la occidental cristiana. Como sus antecesores decimonónicos, su trabajo se basaba fundamentalmente en las crónicas virreinales y en cartas de religiosos publicadas desde el siglo XIX por Joaquín García Icazbalceta; por ello repetía los viejos tópicos nacidos en el siglo XVI sobre el “exitoso” y “benéfico” proyecto misionero.

Las nuevas corrientes de la historia cultural han cuestionado dichos postulados a partir de la utilización de fuentes de tradición indígena y de la influencia de las teorías antropológicas. Esta nueva perspectiva del proceso tiene en cuenta otros factores que afectaron la evangelización y que habían sido considerados muy tangencialmente: la participación activa de los indígenas como receptores de los mensajes cristianos; la mortandad producida por la llegada de patógenos que se abatieron sobre sus poblaciones y por los trabajos excesivos a que se vieron sometidos los indios con la encomienda; la fundación de ciudades españolas, centros de elaboración y difusión de valores, símbolos y prácticas; el arribo de nuevos productos agropecuarios y los avances tecnológicos que transformaron los sistemas económicos y sociales indígenas; la imposición de un régimen político y cultural único que provocó

profundos cambios en la vida cotidiana y en la religiosidad de los pobladores nativos.

A pesar de tan novedosas aportaciones, las visiones decimonónicas siguen repitiéndose en los libros de texto escritos para las escuelas primarias y se han convertido en lugares comunes fuertemente arraigados en la memoria colectiva. Las explicaciones simplistas, que parten de una historia retórica de buenos y malos, pueden ser muy eficientes como parte de los sermones dominicales y de los discursos demagógicos de los políticos, pero deforman nuestra perspectiva cuando se trata de dar cuenta de la complejidad de la realidad histórica. Este texto tiene la intención de mostrar algunos aspectos del proceso evangelizador que lo insertan dentro de las políticas imperiales hispánicas, formando parte esencial de su expansión planetaria y de la explotación de sus recursos materiales y humanos. Al utilizar la palabra mito como sinónimo de lugar común, le doy la connotación de una explicación simplista que, partiendo de hechos comprobables, hace generalizaciones deformantes. Mi objetivo es estudiar la evangelización como un proceso histórico, pero también como un discurso elaborado para justificar la conquista armada y la colonización hispánica en América.

¿Las iglesias fueron construidas sobre las pirámides?

UNO DE LOS LUGARES COMUNES más difundidos, tanto entre los profesionales de la Historia como en la mentalidad popular, considera que para suplantar los cultos ancestrales los misioneros impusieron sus templos y santuarios sobre los antiguos centros ceremoniales prehispánicos. Esta actividad tendría por finalidad facilitar la imposición del cristianismo, aunque fue también una de las causas que permitió la pervivencia de las religiones antiguas. Tales supuestos están siendo cuestionados gracias a los trabajos de arqueología colonial y a nuevas lecturas a partir de textos indígenas, los cuales demuestran que, salvo en casos excepcionales, como los de Cholula, Izamal o Epazoyucan, los frailes prefirieron no congregar a los nuevos pueblos sobre los antiguos asentamientos, a veces ni siquiera cerca de ellos.

Además del peligro que significaba la proximidad de las viejas divinidades, una de las razones para la adopción de esa política fue que la mayoría de los centros ceremoniales se encontraban en las laderas o en las cimas de los cerros, lugares que resultaban apropiados para la defensa, pero no para las necesidades

de la evangelización pues ésta requería poblaciones concentradas. Para hacer más fácil y efectiva la catequización sistemática y el control de los indígenas se optó por congregarlos en grandes poblados, utilizando para ello las antiguas cabeceras políticas del imperio mexicana o de los señoríos autónomos, pero trasladándolas desde sus sedes originarias en los cerros hacia nuevos centros urbanos construidos en los valles.

Aunque no hubo continuidad espacial, para construir las nuevas cabeceras políticas se conservaron como base sus esquemas político-sociales y su organización: la antigua distribución simbólica de los poderes civiles y religiosos alrededor de una plaza (que también era el asentamiento del mercado) y los sistemas de trabajo comunitarios y rotativos. Esta lógica respondió a las mismas razones por las que los primeros virreinos en América (Nueva España y Perú) se fundaron sobre las dos áreas en las que estaban asentados los bien organizados señoríos en Mesoamérica y en la región de los Andes. Las “pirámides”, como se les llama popularmente, son los restos sobrevivientes de los suntuosos centros ceremoniales cuya presencia hacía visibles las poderosas estructuras políticas y económicas que había detrás de ellas. Dicha organización fue fundamental para la rápida y eficiente instauración de las doctrinas y parroquias de los misioneros, desde las cuales los frailes y el clero secular respectivamente administraban los sacramentos. Sobre esas mismas bases funcionaron las encomiendas concedidas a los conquistadores para usufructuar mano de obra y tributos de los pueblos de indios. Estas organizaciones comunales fueron igualmente efectivas en la implantación de las alcaldías

mayores y corregimientos impuestos por el gobierno virreinal en dichos territorios y creadas para cobrar los tributos y administrar la justicia en los pueblos adscritos al rey, aunque conforme se reducía el poder de los encomenderos comenzaron también a ejercer estas funciones en todos los pueblos. En las fronteras, donde no existían esas bases previas, el proceso de implantación del régimen español fue muy lento y, a menudo, trajo consigo la desaparición de los pueblos originarios. En muchos aspectos el mundo prehispánico siguió vivo después de la caída de Tenochtitlan.

Altépetl y calpulli, las bases de los pueblos

A principios del siglo XVI estaban asentados en la América septentrional una gran diversidad de grupos con diferencias sociales, lingüísticas y culturales muy marcadas. Los hallazgos arqueológicos y las noticias recopiladas por los cronistas permiten vislumbrar la presencia de tres grandes áreas culturales que rebasaban las dos fronteras actuales de nuestro país: Mesoamérica, zona comprendida entre los ríos Lerma-Santiago y Pánuco y la actual Nicaragua, estaba habitada por pueblos sedentarios y agrícolas agrupados, en su mayoría, en cerca de mil quinientos señoríos distribuidos alrededor de otros tantos centros ceremoniales; en cambio, en sus fronteras, la denominada Aridamérica (que abarcaba amplias regiones del actual norte de México y del sur de Estados Unidos), se movían multitud de tribus nómadas organizadas en clanes y dedicadas a la caza y a la recolección. Una tercera área, propuesta para comprender la complejidad de las zonas fronterizas, se

denominó Oasisamérica, que comprendería los modernos estados mexicanos de Nayarit, Sinaloa, Sonora y partes de Chihuahua y Durango y los estadounidenses Arizona y Nuevo México; ahí se practicaba una agricultura estacional en la época de lluvias combinada con la cacería y la recolección, lo que hacía posible un sedentarismo incipiente.

Para el siglo xv en Mesoamérica se habían desarrollado altas civilizaciones, con complejas estructuras sociales y políticas, una intrincada red de caminos que hacían posible la comunicación y el intercambio interregional y la existencia de un bagaje cultural común. En ella surgió el poderoso estado mexica que recibía los tributos de muchos pueblos y cuyos guerreros y sacerdotes promovían el sacrificio de seres humanos, para conservar la vida del sol, los cuales eran capturados en guerras religiosas y por otros medios. Los mexicas habían impuesto el náhuatl como *lingua franca* sobre ese territorio, aunque muchos lugares mantenían sus idiomas nativos como el totonaco, el mixteco, el zapoteco, el otomí o el huasteco. Esta variedad desbordaba las fronteras del imperio donde varios señoríos, que no estaban sujetos a los mexicas, desempeñaban un papel rector sobre sus territorios, como sucedía en una buena parte del sureste dominado por una multitud de pequeños estados en los cuales se hablaban diversas lenguas mayances, o en el occidente, donde, junto con otros, dominaba el poderoso señorío purépecha con su centro en el lago de Pátzcuaro. A pesar de la gran diversidad política y lingüística, en todos ellos funcionaba el *altépetl*, esquema señorial que partía de un centro ceremonial (*teocalli*), político (*tecpan*) y mercantil

(*tianquiz*) desde el cual se sujetaba a numerosas aldeas campesinas; en ciertas épocas del año sus habitantes (*macehualtin*) acudían a la cabecera señorial, sede de la nobleza (*pipiltin*) y del sacerdocio, para participar en los rituales, pagar sus tributos e intercambiar sus productos.

Muchos de estos pueblos tenían no sólo un complejo sistema político, sino además una red de instituciones comunales, entre otras los consejos de ancianos, que organizaban el usufructo y el trabajo de la tierra, las festividades religiosas, la guerra y la instrucción de los jóvenes. En el mundo náhuatl estas funciones eran desempeñadas por el *calpulli*, principal organización comunitaria, social, laboral y tributaria. Esas instituciones sociales y políticas fueron una importante base sobre la que actuaron los misioneros y las autoridades virreinales para fundar la cristiandad indígena; sobre ellas se adaptó el esquema urbano europeo, herencia de Roma y del Medioevo. En las fronteras, donde se exportó este sistema, fue necesario hacerlo a partir de traslados de población desde Mesoamérica o bien introduciendo el pleno sedentarismo en poblaciones con agricultura estacional. Con todo, a diferencia de Mesoamérica fue difícil implantar ahí el cabildo y las cofradías indígenas, posiblemente por que el nomadismo prehispánico no contaba con instituciones comunales propias de los pueblos agrícolas sedentarios.

Concentrar población para mejor control

Alrededor de 1560 en San Francisco Ixtacamaxtitlan, poblado del obispado de Tlaxcala-Puebla, los indios de

dos estancias se rehusaron a abandonar sus casas en la colina cuando se ordenó el proceso de congregación en dicho pueblo y huyeron ante las presiones de las autoridades civiles. En 1561, el virrey Luis de Velasco ordenó destruir sus viviendas y fueron obligados a la reducción, pero esto enardeció los ánimos y provocó una revuelta; el convento fue parcialmente destruido y los franciscanos recibieron agresiones físicas. La represión contra los rebeldes fue brutal y muchos de los implicados huyeron y se fueron a las montañas. La conflictiva situación provocó que, a la larga, los frailes abandonaran el convento de dicho pueblo en 1564 y su doctrina pasó a depender del clero secular como parroquia.

Lo que pasó en Ixtacamaxtitlan no era novedoso, la congregación fue un proceso que se había iniciado dos décadas y media antes, a instancias del primer virrey Antonio de Mendoza, y la violencia utilizada para tales traslados forzados había estado presente desde un principio. Con sus pueblos incendiados, muchos indígenas fueron obligados a abandonar las tierras donde estaban enterrados sus antepasados y forzados a compartir el mismo espacio con gente con la que no tenían en común ni siquiera la lengua.

Los virreyes actuaban en consonancia con las peticiones que hicieran los frailes y el clero secular argumentando la necesidad de una catequización sistemática más fácil y eficiente. La predicación itinerante realizada durante la primera década había rendido muy escasos frutos; cuando los frailes regresaban a los lugares donde un año atrás miles recibieron el bautismo, descubrían que se habían olvidado las prácticas

cristianas o, a lo sumo, estaban integradas a los ritos antiguos. Aunque Mesoamérica era un territorio habitado en su mayor parte por agricultores sedentarios, las grandes concentraciones humanas eran escasas; fuera de las ciudades que existían alrededor de las cuencas lacustres del valle de México y de Michoacán o de los santuarios como Cholula, las pequeñas aldeas dispersas constituían la forma de poblamiento más común en amplias regiones. Por otro lado, existían grupos (como algunos otomíes) cuya incipiente actividad agrícola se complementaba con la recolección, lo que los convertía en seminómadas, con una movilidad muy similar a la que tenían algunos chichimecas de la frontera norte.

Antes de 1530 aún no se rompía el equilibrio de las sociedades prehispánicas representado por los *altepeme*. Fue hasta la siguiente década, cuando esos antiguos señoríos fueron reconstituidos en los valles y convertidos en “cabeceras de doctrina”, cuando en ellos se erigieron sencillos conventos y templos y en sus alrededores se distribuyeron solares y tierras comunales a las familias indígenas. A pesar de estos esfuerzos sólo fue posible reunir en poblados unas cuantas aldeas; la mayor parte quedaron diseminadas como “visitas” con una pequeña capilla a la que acudían los frailes de la cabecera de doctrina. Dada la escasez de misioneros y el elevado número y alejamiento de estos caseríos, sus habitantes recibían a los religiosos muy esporádicamente.

A lo largo de cuarenta años la política de congregaciones, que a veces no respetó ni las antiguas entidades políticas ni las unidades lingüísticas y étnicas, facilitó la integración de muchos nativos a la cultura

occidental por medio del cristianismo. Tal labor no solamente tuvo la finalidad de cristianizar, también facilitó el cobro de tributos y la distribución de la mano de obra entre los encomenderos y los mismos frailes y posibilitó el mejor control por parte de las autoridades virreinales, incluidas las indígenas.

Las congregaciones afectaron profundamente a las comunidades y facilitaron la expansión acelerada de las epidemias sobre poblaciones obligadas a convivir en espacios geográficos reducidos. A mediados del siglo, en pleno proceso de traslado de poblaciones, de fundación de pueblos y de embates epidémicos, se inició la construcción de conventos más sólidos frente a los atrios, espacios dónde hasta entonces se había llevado a cabo la instrucción y el culto desde unas capillas abiertas. En esta etapa, además, ya había aumentado el personal misionero de las tres órdenes llegado de España, así como el clero secular que crecía lenta pero constantemente.

Fue en ese periodo también que muchos pueblos indígenas asimilaron elementos de la cultura occidental, como se puede notar en la adopción de numerosos términos españoles de sus lenguas: sustantivos para nombrar plantas, animales, productos, materiales y artefactos; nombres de cargos, organizaciones, pesas y medidas, así como conceptos religiosos y legales.

Junto con el traslado de poblaciones y a raíz de la disminución de los nativos a causa de las epidemias, comenzó también a implantarse el esquema de los cabildos indígenas. En ellos se pudieron también conservar algunas de las instituciones nativas en cada barrio, como los consejos de ancianos, al igual que prácticas

indígenas en la designación de alcaldes y regidores, las comidas rituales para sacralizar nombramientos y la utilización de sistemas rotativos de trabajo (*tequio*) para la administración de las cajas de comunidad. Como veremos, una permanencia similar de fórmulas indígenas adaptadas a instituciones españolas se dio en hospitales y cofradías.

El cabildo y la doctrina/parroquia, creados para afianzar las congregaciones, suplantaron al *tecpan* y al *teocalli* y se volvieron los más eficientes mecanismos para imponer la territorialización del dominio español. En tales organizaciones los frailes, el clero secular y los caciques nativos, actuaban como agentes del imperio, por lo que recibieron el apoyo incondicional de los primeros virreyes y obispos. Además de concentrar a la población, estos sectores fueron esenciales en la trasmisión de la información sobre los recursos naturales, el número y condición de sus habitantes y las conformaciones políticas previas a la presencia española, referentes necesarios para su sujeción y explotación.

En 1570 los mil quinientos señoríos mesoamericanos existentes a la llegada de los europeos se habían reducido a cerca de quinientos pueblos de cabecera bajo la gestión de los religiosos y de los clérigos seculares y sujetos a doscientos corregidores y setenta alcaldes mayores españoles encargados de cobrar tributos y administrar justicia en nombre del rey. En esos pueblos había 273 conventos de mendicantes (138 franciscanos, 85 agustinos y 50 dominicos), administrados por cerca de 800 religiosos. Por las mismas fechas el número de parroquias de seculares era de 256, en cada una de ellas

había entre uno y dos curas. En las cabeceras fundadas por los frailes en pueblos indígenas habitaban entre tres y cinco religiosos, de los cuales la mayor parte viajaba continuamente recorriendo las visitas o aldeas circunvecinas, algo inconcebible en el ámbito europeo. El guardián o prior de un convento no sólo era la cabeza de su comunidad, era también el dirigente político de un pueblo de cabecera y de su circunscripción. Por las necesidades de la misión, para mediados del siglo XVI las órdenes mendicantes en Nueva España ya se habían independizado de las provincias de España. Por otro lado, su expansión territorial propició que entre 1551 y 1653 las tres órdenes crearan trece provincias religiosas autónomas. Los clérigos seculares, en cambio, estuvieron sujetos a la autoridad de los obispos de cada diócesis y su nombramiento dependió de ellos.

¿Los santuarios superpuestos?

Según una tradición recogida por el jesuita Francisco de Florencia a fines del siglo XVII, en 1539 los agustinos fray Nicolás de Perea y fray Sebastián de Tolentino encontraron un ídolo del dios Oxtotéotl en una de las cuevas de la región denominada Chalma, cercana al recién fundado convento de Ocuila donde ellos residían. Temerosos de la reacción de los idólatras no tomaron medidas por el momento y decidieron regresar al día siguiente con refuerzos y dispuestos a destruirlo, pero al hacerlo descubrieron un prodigio: el ídolo estaba hecho pedazos en el piso, la cueva se hallaba sembrada de flores y en el altar un crucifijo había suplantado milagrosamente al ídolo-demonio. El milagro recordaba

el pasaje bíblico del dios filisteo Dagón destruido con la presencia del Arca de la Alianza (I Samuel, 5, 1-4).

A partir del texto de Florencia todos los autores que han tratado el tema han supuesto la existencia de un santuario prehispánico muy visitado en dicha cueva, sin otra prueba documental que un dato que, siglo y medio después de la supuesta sustitución, este autor mencionaba de pasada: “aún de regiones más remotas venían con sacrificios y adoraciones”. Aparte de esta mención claramente retórica, la narración de Florencia está llena de inconsistencias: primero porque no hay referencia alguna en las fuentes al tal fray Sebastián de Tolentino, mientras que fray Nicolás de Perea, que llegó hasta 1555, nunca evangelizó en Ocuila. Por otro lado, no hay en la tradición mesoamericana ninguna mención a un dios Oxtotéotl cuyo significado, señor de la cueva, es más bien descriptivo. Por último, fray Juan de Grijalva, el primer cronista agustino, quien fue prior en Malinalco, no menciona culto alguno en Chalma, prueba de que a principios del siglo XVII no había ahí un santuario.

El caso del Cristo de Chalma se ha convertido en paradigmático de un lugar común muy generalizado: los frailes utilizaron imágenes cristianas para suplantar antiguos santuarios paganos como un proceso más de apropiación de lo sagrado por parte del clero católico. Por lo tanto, la práctica de acudir a dichos lugares se remonta a tiempos prehispánicos y su permanencia hasta el día de hoy prueba la existencia de una tradición ininterrumpida. Tales aseveraciones no consideran que la preservación de la memoria, esencial en la continuidad de un santuario, se volvía sumamente

difícil con todas las rupturas que trajo consigo la llegada de invasores. Epidemias, movilización forzada de comunidades por las congregaciones o por las empresas conquistadoras, campañas de extirpación de idolatrías y los cambios políticos y económicos ocasionados por la imposición del régimen hispano debieron afectar la supuesta “continuidad” de tradiciones ancestrales.

Salvo los excepcionales santuarios surgidos en el siglo XVI (como Izamal o Guadalupe) la mayoría de ellos aparecieron hasta el XVII en espacios urbanos muy mestizados que no habían tenido importancia como “lugares de peregrinaje” prehispánicos. Zapopan, San Juan de los Lagos, La Salud, Ocotlán, La Soledad, La Defensa y San Miguel del Milagro fueron centros de culto promocionados por los obispos, las parroquias, los ayuntamientos y las cofradías y, en menor medida, por los frailes. Aquellos santuarios del ámbito rural, como los de Chalma, Tila o Juquila, surgieron muy tardíamente, en zonas muy mestizadas y por influencia de las ciudades, pues se promovieron desde ellas: su tardía aparición, en una época en la que el culto cristiano ya se había impuesto en la vida cotidiana de sus habitantes, demuestra que la mayoría de los santuarios surgió por necesidades distintas a aquellas que tuvieron los misioneros en las primeras décadas de la evangelización.

La teoría de la suplantación, demasiado simplista, nos remite a las leyendas fundadoras de las imágenes que remontan su “aparición milagrosa” al inicio de la evangelización, las cuales no tienen ningún sustento histórico. En cambio, ver los santuarios desde esta

nueva perspectiva, como productos de las reformas tridentinas y como promociones de los obispos, ayuntamientos, cofradías y clérigos en los siglos XVII y XVIII, nos permite entenderlos dentro de una problemática más amplia. Los prodigios fueron uno de los mejores aliados de la Iglesia para crear nuevos códigos de socialización y de control. Aunque al principio fueron los seculares los que promovieron esos santuarios, a la larga los mismos religiosos se vieron inmersos en ese torbellino de prodigios, los cuales apoyaron e impulsaron con la misma firmeza que los seculares.

Los visitantes que hoy en día acuden a Cholula (ciudad conurbada ya con Puebla) escucharán de labios de los guías de turistas la vieja consigna de que el templo de la Virgen de los Remedios fue construido por los frailes sobre la “pirámide” dedicada a Quetzalcóatl para suplantarlo su culto. Un análisis de las fuentes históricas echaría por tierra ese supuesto ya que no fue sino hasta 1594 (setenta años después de la llegada de los franciscanos) que fue colocada ahí una imagen de la Virgen, cuando ya la pirámide estaba cubierta de vegetación. Hasta hoy en día todavía yacen, devorados por las selvas o saqueados como canteras por los vecinos, los restos de los suntuosos centros ceremoniales prehispánicos, cuyo abandono es un testimonio mudo de que las iglesias, los santuarios y los pueblos coloniales no fueron construidos sobre las “pirámides”.

¿La espada fue independiente de la cruz?

CON MOTIVO DE LA PAZ FIRMADA EN 1538 entre Carlos V y Francisco I en la localidad francesa de Aigues-Mortes (Aguasmuertas), los franciscanos idearon una gran pantomima que se representó al año siguiente en la plaza mayor de Tlaxcala durante la fiesta del *Corpus Christi*. Fray Toribio de Motolinía, quien estuvo implicado en su organización, dejó una relación pormenorizada del espectáculo que duró todo el día y en el que se representó la toma de Jerusalén por los ejércitos cristianos durante la primera cruzada en 1099. En él se exaltaba la eucaristía, el bautismo, el poder del cristianismo sobre los infieles y se hacía patente a los conversos la presencia del rey y del papa, de condes y cardenales personificados por unas figuras de cartón.¹

Además, el espectáculo tuvo un carácter paradigmático por la activa participación de los tlaxcaltecas, quienes con sus armas y estandartes representaron tanto a los ejércitos europeos y novohispanos, como a los musulmanes. Es también muy significativo que esta Jerusalén efímera haya sido construida sobre el edificio inacabado del cabildo indígena, en el cual se habían colocado desde el año anterior los estandartes

con el escudo imperial de Carlos V y con el de las “armas” de la ciudad recién adquiridas. Con ello, Tlaxcala demostraba su compromiso con la fe y el vasallaje al imperio. Por otro lado, la conquista de Jerusalén debió recordar la de Tenochtitlan, realizada 18 años atrás por los mismos tlaxcaltecas aliados de Cortés, y la conversión final y el bautismo de los “musulmanes” al final de la pantomima no podían más que emular lo que había pasado con los indígenas.

El binomio “guerra-conversión” de la pantomima se reafirmaba con la presencia de Santiago, san Miguel y san Hipólito que anunciaban a los sitiadores y a los sitiados la pronta caída del bastión y el bautizo de los infieles. Santiago era el santo de la Reconquista, el aliado celestial que ayudó a la expulsión de los islamitas de la península, san Hipólito representaba la Conquista de la ciudad de México el 13 de agosto y san Miguel fungía como el arcángel que expulsó al Demonio, autor de la idolatría en la que estaban engañados los nativos. La aparición de estos tres santos en un contexto de conquista se volvía aún más efectiva, pues los actores que los personificaban portaban el atuendo guerrero de los conquistadores. De hecho, a partir de entonces, todas las batallas y la violencia asociadas con la expansión conquistadora y evangelizadora de los españoles, y de sus aliados indígenas, fue elaborada simbólicamente en los términos de una lucha del bien contra el mal.

La elección de los tres santos guerreros muestra que en la mente de los frailes la conquista armada y la evangelización formaban parte de un mismo plan divino y que la espada y la cruz estaban profundamente imbricadas. Por ello, la utilizada metáfora de

la espada y la cruz, muy del gusto de los historiadores de la evangelización desde el siglo XIX, encierra en sí una dicotomía engañosa, pues pretende desvincular la labor pacífica de los frailes de la violencia de la Conquista. Esa percepción, que heredamos de una visión “pacifista” decimonónica, no era la que tenían los introductores del proceso evangelizador en Mesoamérica y en sus fronteras. Para ellos, la misión providencial de la Iglesia para implantar el cristianismo universal podía utilizar dos medios válidos: uno pacífico, propio del tiempo de los apóstoles “de la Iglesia primitiva”; otro, que aceptaba el uso de la violencia como un método de conversión. Para los frailes del siglo XVI cruzada y misión no eran términos incompatibles y la paradoja “amor-violencia” les era absolutamente aceptable, como se mostró en el espectáculo de las “cruzadas” representado en Tlaxcala.

Cruzada, misión y martirio

La idea de misión en el cristianismo partía de una referencia bíblica en los evangelios de san Mateo (28:19) y san Marcos (16: 15-16) cuando Cristo, después de resucitar, ordenó a sus apóstoles ir a predicar el evangelio y bautizar a todas las naciones. Pero tanto la primera predicación apostólica, como las que le siguieron, lograron muy pocas conversiones. A lo largo de los tres primeros siglos de nuestra era no más del 10% de los habitantes del entorno mediterráneo eran cristianos y un número semejante debió haber habitado en las márgenes de los ríos Nilo, Tigris y Éufrates. Su crecimiento en los siglos siguientes en los entornos mediterráneo

y noreuropeo estuvo condicionado por los pactos que las diferentes iglesias trinitarias hicieron con los emperadores romanos Constantino y Teodosio y con los señores germanos, celtas y eslavos.

Al aliarse con el poder, la versión trinitaria triunfante en el imperio romano tuvo que adecuar dos imágenes encontradas de la divinidad: una amorosa, optimista, pacifista y providente nacida de la filosofía neoplatónica y del mensaje de Cristo en el Nuevo Testamento; la otra, que veía en Dios a un Señor de los Ejércitos justiciero y vengador, a un juez que infligía terribles castigos a los pecadores que contravenían sus mandatos y exigía el “ojo por ojo”. Esta última imagen, presente en el Antiguo Testamento y en el *Libro de la Revelación* o *Apocalipsis*, sacralizaba la guerra al mostrar las conquistas de los reyes judíos David y Salomón como acciones avaladas por Dios y al glorificar la batalla de las huestes celestiales dirigidas por san Miguel contra Luzbel y las fuerzas del mal antes del inicio de la humanidad. A lo largo de la historia de Occidente ha habido épocas en las que los terrores apocalípticos han marcado los discursos cristianos y las expectativas hacia esos días aciagos han forjado prácticas de una gran violencia, como las matanzas de judíos o las quemaduras de brujas.

Junto con el *Apocalipsis*, san Agustín fue el padre de la Iglesia que definió con mayor acritud esa justicia divina implacable. En *La ciudad de Dios* mostraba cómo la lucha cósmica iniciada entre Miguel y Luzbel antes que nada existiera se continuaba en la historia humana donde los elegidos, los hijos de la luz (primero el pueblo de Israel y después la Iglesia de Cristo) luchaban

contra las fuerzas de las tinieblas, la ciudad de Satán (Babilonia, Sodoma y Roma). A causa de la naturaleza humana corrompida por el pecado original heredado de Adán y Eva, el alma se había convertido también en un campo de batalla y la única forma que tenía el ser humano de vencer a Satán era con el apoyo de la gracia divina. Al final de los tiempos, con el regreso de Cristo a la tierra para el Juicio Final de la humanidad, los habitantes de la ciudad de Dios pasarían a gozar eternamente del cielo, mientras los hijos de las tinieblas serían arrojados al infierno en cuerpo y alma. Esta idea de una justicia divina implacable llevó a una actitud sumamente intolerante hacia la diferencia, actitud que se puede ver claramente no sólo en san Agustín, sino en todos los teólogos cristianos hasta muy avanzado el siglo XIX.

La remota evangelización de los tiempos apostólicos o la realizada por los monjes misioneros itinerantes entre germanos y celtas se convirtieron en referentes míticos que veían la conversión de reinos e imperios como una obra realizada por unos cuantos apóstoles y en obediencia a una orden dada por una divinidad que los amparaba. El hecho real era que el cristianismo en la mayor parte de Europa se había impuesto gracias al apoyo de los reyes y señores y, a partir del siglo IX, como consecuencia de una conquista armada, la que impuso Carlomagno a los sajones después de dos décadas de cruentas batallas.

Cuando en el siglo XI el peligro islámico amenazó a Europa oriental y se gestó la idea de recuperar los santos lugares por medio de la Cruzada, surgió un nuevo ideal del “caballero cristiano”, que pasó de ser un

guerrero de oficio, manchado por el pecado de la sangre derramada, a convertirse en un protector de la cristiandad. Al mismo tiempo se iba consolidando una nueva imagen del Demonio que comenzó a tomar los rasgos de un poderoso monarca dominador de todo el cosmos negativo. A pesar de estar confinado en su reino infernal, Satán ejercía un insólito poder en la tierra gracias al apoyo de ministros y seguidores que vivían no sólo fuera de la cristiandad, como los musulmanes, sino dentro de ella: judíos, homosexuales, ermitaños, rebeldes, herejes, paganos y brujas. El triunfo del bien sobre el mal dependería por tanto de la persecución contra esos enemigos, quienes debían ser quemados en la hoguera, lo cual justificó la creación del tribunal de la Inquisición y de un fuerte aparato represivo, el cual muy a menudo estuvo en manos del Estado y no de la Iglesia.

En esa retórica de la exclusión y para justificar su exterminio, a judíos y brujas se les imputaron delitos horribles como el infanticidio y la antropofagia. Dichos actos satánicos fueron también argumentados en la conquista y sujeción de los “idólatras” y justificaron la esclavización de los africanos por parte de los portugueses y el sometimiento de los nativos americanos por los españoles.

Inmersos en los acelerados cambios que se dieron en Europa entre los siglos XII y XIII, dichos temas se vieron actualizados y se volvieron centrales en las reformas a la vida religiosas implementadas entonces, como la de los mendicantes. Nacidas en un contexto de expansión comercial, de crecimiento urbano y de guerras de Cruzada las nuevas órdenes insistieron

en la urgencia de restaurar el ideario del cristianismo primitivo sobre la pobreza, la humildad, la penitencia y el amor al prójimo que se manifestaba en la caridad hacia los miserables y especialmente en la predicación apostólica hacia fieles e infieles.

Así, frente a las posturas que veían la guerra de conquista como la única vía para establecer una misión cristiana exitosa, otras voces abogaron por una conversión sin violencia, utilizando solamente “la espada espiritual” del mensaje de Dios, aunque ese camino estuviera regado con la sangre de los mártires, como lo estuvo el de la Iglesia apostólica de los primeros tiempos. Su propuesta surgía en un ambiente propicio para la conversión de musulmanes y judíos a raíz de las conquistas aragonesas de Mallorca y Valencia y de las castellanas en Extremadura y Andalucía. Esa misma actitud de convertir por la vía pacífica, aún a riesgo de perder la vida, fue la que llevó a los embajadores franciscanos Juan de Piano Carpini, Esteban de Bohemia y Willem van Ruysbroeck a la corte mongola en el siglo XIII, con el fin de cristianizar al Gran Khan.

La disputa sobre cuáles eran los métodos misionales más apropiados para la conversión de los infieles, la cruz o la espada, volvió a aparecer en el escenario de Granada después de la toma de la ciudad por los ejércitos de los Reyes Católicos. En las capitulaciones de la ciudad se había aceptado respetar que los musulmanes continuaran practicando su religión, siempre y cuando aceptaran ser catequizados. El recién nombrado arzobispo de la ciudad, el jerónimo fray Hernando de Talavera, estaba a favor de una predicación en árabe para conseguir conversiones por convencimiento. Cuando

el franciscano fray Francisco Jiménez de Cisneros asumió la regencia del reino en 1506 consideró que en Granada debía obligarse a los mudéjares a convertirse por la fuerza y si se negaban serían expulsados, como había sucedido con los judíos en 1492. El polémico tema de la violencia y la justificación de ella como un medio para introducir el cristianismo estuvo de nuevo presente en la conquista de América.

Evangelización apostólica y utilización de la fuerza

El dominico fray Bartolomé de las Casas y el franciscano fray Toribio de Motolinía representaron las dos posturas que los frailes tuvieron ante la evangelización. Mientras el primero pugnaba por métodos pacíficos para la conversión y sostenía que la predicación debía hacerse siempre por la vía de la persuasión, el segundo expresaba que la conquista era un mal necesario y la compulsión era indispensable para apremiar a los indios a recibir la fe.

Motolinía y otros franciscanos aseguraban que para la conversión de los indios se requería “temor y castigo” y argumentaban en su caso que debían seguirse a la letra las palabras del Evangelio: *Compelle eos intrare*. Dicha frase (“oblígalos a entrar”), tomada del evangelio de san Lucas (14, 23), se refería a la parábola de los invitados descorteses y a la orden del amo para llenar la casa con todo el que pasara por los caminos. A partir de la lectura de algunos pasajes de san Agustín, con dicha frase se legitimó el uso de la fuerza para obligar a los herejes y paganos a entrar en la “casa” de la Iglesia y someterse a su “suave yugo”.

Ésta fue la posición que predominó en América hasta el siglo XVIII.

Un ejemplo claro de ello se dio entre los misioneros jesuitas del noroeste, sus cronistas aseguraron que arriesgaban su vida entre los bárbaros y preferían lograr su conversión con la fuerza de la cruz antes que con la espada. Los intentos jesuitas de una penetración pacífica terminaron con un saldo de varios misioneros y colaboradores asesinados, por lo cual la Compañía aceptó muy pronto el apoyo militar y el uso de la violencia en la implantación del cristianismo en esas regiones. Esta posición explica la estrecha colaboración que hubo entre el segundo capitán del nuevo presidio de Sinaloa, Diego Martínez de Hurdaide, y los jesuitas y en la aceptación por parte de éstos de los métodos violentos para cristianizar. El asesinato masivo de líderes zuaques entre 1594 y 1602 llevado a cabo por el capitán facilitó la penetración misionera de los jesuitas que se presentaron como agentes de paz, cuando de hecho llegaban a completar el trabajo de sometimiento que previamente habían iniciado colonos y soldados. De esta forma, la influencia de los misioneros se ampliaba y se repetía el mismo mecanismo en la siguiente zona de frontera; el trinomio militares-colonos-jesuitas se había convertido en una eficiente máquina de apropiación territorial.

La posición de la Compañía de Jesús frente al tema fue bien definida por el jesuita José de Acosta en su tratado *De Procuranda indorum salute*, publicado en 1588, en el cual justificaba la presencia de presidios y soldados en las misiones entre “bárbaros” en las fronteras de América. A pesar de sus denuncias y condenas de la

crueledad y de la esclavización de los nómadas, Acosta defendía el uso de la violencia, pues con ella se obtenía un bien mayor, la salvación eterna de los indios. Esta situación no parecía contradecir otros discursos retóricos que exaltaban el martirio de los misioneros como una premisa que preparaba el éxito de la labor.

Es indudable que la imposición católica no pudo haberse dado sino como consecuencia de la conquista armada y de la implantación del régimen político español. En otros lugares donde se intentó la cristianización por medios pacíficos, como China, Japón o la India, la misión no tuvo el apoyo de militares y funcionarios y el cristianismo jamás se convirtió en una religión de la mayoría.

*Las idolatrías, entre el tópico retórico
y la actividad inquisitorial*

Para quienes participamos de la cultura occidental la espada tiene una doble connotación pues simboliza la guerra, pero también la implantación de justicia, siendo uno de los atributos (junto con la balanza) con que alegóricamente se le representa. Uno de los argumentos esgrimidos para utilizar la fuerza en la evangelización fue la necesidad de aplicar la justicia contra las idolatrías que el Demonio inspiraba a los indios y los abominables actos derivados de ellas, como la antropofagia y los sacrificios humanos. La percepción que tenía la mayor parte de los cronistas religiosos en sus escritos aludía al contraste entre los nativos americanos y las altas civilizaciones asiáticas. Debido a la gran capacidad intelectual que se atribuía

a japoneses y chinos, se estimaba que su evangelización podría lograrse a partir del convencimiento o el empleo de argumentos “racionales”. Todo lo contrario se pensaba de los indígenas americanos a quienes se atribuían escasas capacidades intelectuales (pues veneraban objetos inanimados) y una inclinación natural al vicio, lo cual justificaría el uso de medios violentos para extirpar sus “idolatrías”.

Por otro lado, ahora nos es conocida la actividad inquisitorial desarrollada por fray Martín de Valencia, fray Andrés de Olmos, fray Domingo de Betanzos y fray Juan de Zumárraga, quienes llevaron a cabo crueles persecuciones contra los sacerdotes de las religiones antiguas y los caciques que continuaban idolatrando después de ser bautizados. La necesidad de castigar tales desviaciones fue una de las premisas consideradas fundamentales por los frailes en esa lucha que creían llevar a cabo contra Satanás y sus secuaces. Frailes y obispos inquisidores persiguieron y violentaron a los sacerdotes, nobles y “hechiceros” que conservaban sus ritos antiguos y les impusieron castigos que iban desde los azotes hasta la hoguera y la horca.

Aunque es innegable la presencia de algunos religiosos que optaron por métodos menos radicales para castigar a los nativos que incidieran en idolatría, considerando que eran nuevos en la fe, otros vieron dichas prácticas como una enfermedad que debía eliminarse radicalmente. A mediados del siglo XVI el tema enfrentó en Yucatán a los franciscanos fray Francisco Toral y fray Diego de Landa. El primero fue mucho más tolerante que el segundo respecto a los castigos que se debían imponer; Landa, en cambio, aplicó en 1562 tan

cruels tormentos en el pueblo de Mani, que más de un centenar de indios murieron por esa causa, algunos se suicidaron y otros quedaron tullidos de por vida. Los misioneros apoyaron además el uso de la fuerza militar y la guerra como medio para imponer de nuevo la misión sobre los idólatras, como en la rebelión de los chichimecas del Mixtón en 1541.

Por otro lado, en su trabajo “inquisitorial” los frailes contaron con la ayuda de sus jóvenes colaboradores, con los cuales implementaron campañas para descubrir “idolatrías” que provocaron persecución y rupturas familiares. Los jóvenes neófitos implantaron un régimen de terror e intimidación imponiendo castigos y denunciando a sus padres y parientes. En los rituales de conversión orquestados por los religiosos y sus colaboradores se incluía la quema ritual de las imágenes y códigos de las religiones ancestrales, acto que se llevaba a cabo antes de predicar y bautizar. A menudo las comunidades entregaban sus objetos menospreciados para la hoguera, por lo que los jóvenes neófitos fueron también enviados a descubrir “ídolos” ocultos debajo de las cruces atriales, detrás de los altares de las iglesias y en los montes, cuevas y bosques.

Tales prácticas de violencia forzaron a muchos a recibir el bautismo y a mantener una fachada de fieles practicantes; para otros, utilizar la delación de “idólatras” fue un mecanismo para deshacerse de un contendiente indeseable en las pugnas sucesorias; por último, varios presentaron una resistencia activa contra una imposición que les era intolerable. La conversión al cristianismo conllevó así tanto un cambio social como un proceso de imposición religiosa,

por lo que conquista, colonización y evangelización constituyeron elementos afines que coadyuvaron en la imposición del sistema español entre los nativos.

El asunto de las idolatrías generó una abundante documentación desde las últimas décadas del xvi y a lo largo de las centurias siguientes. Junto a los varios tratados que las describían para extirparlas, desde los provisoratos episcopales en todas las diócesis se orquestaron campañas para perseguir y castigar a los dirigentes “idólatras”. Al mismo tiempo, el tema se volvió argumental en las pugnas entre regulares y obispos ya que estos cuestionaban la labor de los religiosos, considerada como insuficiente, y los acusaban de ser los causantes de la persistencia de prácticas paganas. Los obispos pretendieron con dichas críticas tener más injerencia en los asuntos relacionados con la evangelización, ante lo cual los religiosos se defendían señalando que, de no dejarlos concluir con su labor, todo se perdería al pasar las doctrinas a manos de los ineptos clérigos seculares. Así, la cuestión de las idolatrías fluctuó entre el discurso legitimador y una realidad innegable de persistencia de las antiguas religiones.

¿Los frailes siempre defendieron a los indios de los abusos de los encomenderos?

EN 1542, LA LABOR DE FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS a favor de la abolición de la encomienda dio finalmente sus frutos y la Corona emitió una serie de leyes que promovían la desaparición de ese sistema establecido por Cortés para premiar las “hazañas” de sus soldados más cercanos. Junto con la prohibición de conceder nuevas encomiendas, se redujeron las que tenían un número excesivo de pueblos y se limitó a una vida la existencia del derecho, por lo que a la muerte del encomendero “sus indios” debían pasar a la Corona.

Cuando el clérigo Francisco Tello de Sandoval llegó a Nueva España en 1544 para imponer su cumplimiento, los provinciales de las tres órdenes religiosas se pusieron de acuerdo para ir a España y convencer al emperador de la improcedencia de tales mandatos. Apoyados por el virrey Mendoza y por el cabildo de la capital, los tres provinciales partieron al Viejo Continente y llegaron hasta Alemania para presentar a Carlos v sus peticiones. Excepto el franciscano fray Francisco de Soto, quien se quedó en Sevilla por enfermedad, el

dominico fray Domingo de la Cruz y el agustino fray Juan de San Román tuvieron que vestirse de soldados para atravesar las tierras luteranas. Después de varios alegatos, el rey finalmente aceptó la continuidad de la encomienda por dos vidas, aunque a lo largo de la centuria siguieron emitiéndose leyes para restringir sus alcances.

La narración de este viaje muestra que, a diferencia de lo que muchos autores señalan, el grueso de los religiosos estaba totalmente de acuerdo con una institución que sólo fray Bartolomé de las Casas y algunos otros veían como lo que era en realidad, una injusta explotación. Además de que la mayoría de esas leyes a favor de los indios fueron letra muerta, es innegable que la explotación a la que fueron sometidas las comunidades nativas estaba en la base misma del sistema colonizador, del cual la evangelización formaba parte.

Hernando Cortés, el evangelizador

La relación tan cercana entre evangelización y conquista se puede observar en la persona misma de Hernando Cortés. Parecería contradictorio que un hombre de armas como él, imbuido de los valores guerreros, fuera al mismo tiempo un varón piadoso y un ferviente católico preocupado por la salvación de su alma y por la de sus semejantes. Pero esto no era raro en una sociedad como la de Castilla, donde varios siglos de lucha contra los musulmanes habían generado una ideología en la cual la guerra y la religión estaban íntimamente unidas. El triunfo final sobre los infieles con la toma de Granada en 1492, el mismo año que Colón llegaba a

América, era considerado como un hecho providencial. Dios premiaba a los castellanos con un continente lleno de riquezas por haber luchado contra los enemigos de la fe, pero el premio traía consigo la obligación de convertir a las almas de los indios al cristianismo y de extirpar sus idolatrías.

Esta actitud se puede constatar a lo largo de la vida del conquistador quien, según sus propios testimonios y los de sus contemporáneos, al llegar a un poblado indígena les hacía una predicación acerca de la fe por medio de un intérprete, quitaba al ídolo del templo y ponía en su lugar una imagen de la Virgen María o una cruz. El bautizar a las mujeres que eran entregadas a los españoles y su veneración por la virgen de Guadalupe y el apóstol Santiago son otros dos signos del importante papel que tenía para él la religión. Esa misma actitud explica la solicitud que Cortés hizo al emperador para que enviara franciscanos a predicar el evangelio a los indios y la relación tan cercana que tuvo con ellos, así como la visión que éstos dejaron de él en sus crónicas.

En 1523 llegaron tres frailes de Flandes, la tierra de Carlos V, enviados directamente por el emperador: fray Peter de Moore (o de Gante), quien era hermano lego, y los sacerdotes fray Johann de Auwera (o Ayora) y fray Johann Dekkers (o Tecto). Un año después arribaron otros doce religiosos procedentes de Castilla, enviados por el general de los franciscanos y bajo el mando de fray Martín de Valencia. Bernal Díaz del Castillo relata el recibimiento que dio Cortés a estos religiosos en junio de 1524, y cómo se arrodilló ante ellos y mandó a los caciques indígenas, encabezados por Cuauhtémoc, que hicieran lo mismo.

En los tres meses que siguieron a su llegada, los franciscanos, con el apoyo del capitán, entraron en contacto con los dirigentes indígenas de los pueblos aliados y fundaron sus primeros conventos en Texcoco, Tlaxcala y Tzintzuntzan, cabezas de los señoríos que participaron en la conquista de Tenochtitlan, y en Huejotzingo y Cuernavaca que eran encomiendas de Cortés. Cuando éste partió a la malhadada expedición a las Hibueras en 1524, dejó a fray Toribio de Motolinía encargado de mantener la paz en la ciudad. A su regreso a la capital en 1526, sus alianzas con los franciscanos se fortalecieron, como se puede leer en la quinta carta de relación redactada en septiembre de 1526; en ella se presagiaba la fundación de una nueva Iglesia en la que Dios sería honrado y servido más que en ninguna otra de la tierra. Detrás de sus palabras estaban los franciscanos, quienes proveyeron a Cortés de este discurso, el cual le permitió designarse a sí mismo como un elegido para traer a los indios al conocimiento de Dios. En sus crónicas, los frailes incluyeron su participación como extirpador de idolatrías y lo volvieron un colaborador más en el proyecto franciscano de crear en estas tierras una nueva sociedad cristiana ideal que precedería al final de los tiempos.

A partir de ahí, una imagen providencialista de Cortés comenzó a fraguarse entre los franciscanos y las conquistas del Capitán quedaron para siempre vinculadas con la labor evangelizadora de los religiosos. Los cronistas fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan de Torquemada compararon a Cortés con Moisés, pues había liberado a los indígenas del cautiverio de la idolatría para llevarlos a la tierra prometida de la verdadera fe.

Aunque para fray Jerónimo de Mendieta la Conquista había sido un castigo de Dios por los pecados de los indios y consideraba injustificados los abusos y los trabajos excesivos a los que se les sometía, en su crónica convertirá a Cortés en un héroe y a su labor religiosa y militar en una premisa básica de la evangelización.

Las alianzas de los religiosos con Cortés no fueron excepcionales. En su labor evangelizadora muchos de ellos fueron también colaboradores de los españoles, como el caso de los agustinos en Michoacán, de los franciscanos en Jalisco o de los dominicos en Oaxaca. En este contexto es comprensible el viaje a Europa de los provinciales de las tres órdenes en defensa de la continuación de dicha institución.

¿La encomienda denostada?

Desde el siglo XIX se volvió un lugar común el considerar la actitud Bartolomé de las Casas en defensa de los derechos indígenas y sus críticas a los encomenderos como el ejemplo más claro de lo que había sido la posición de los religiosos frente a la Conquista y la encomienda. Es sin duda incuestionable que sus denuncias lograron conmover algunas conciencias en Europa y que su ejemplo fue seguido por varios religiosos de las tres órdenes, aunque la mayoría de los defensores de los indios partían de posturas muy paternalistas. Bajo esta consigna, fray Bernardino de Minaya obtuvo en 1533 del papa Paulo III la famosa bula *Sublimis Deus* a favor del tratamiento humanitario hacia los nativos de América.

Sin embargo, frente a los detractores de la encomienda hubo también muchos que defendieron la

necesidad de su existencia. En una carta que fray Toribio de Motolinía envió al emperador en 1555, se puso del lado de los encomenderos frente a las acusaciones de fray Bartolomé de las Casas y señalaba los muchos beneficios que los frailes y los indios recibían de ellos; al parecer esto no contradecía el haber señalado en su *Historia* que la encomienda había sido una de las diez plagas que se habían abatido sobre los indios.² Una década antes, en 1544, el teólogo fray Alonso de la Veracruz y tres agustinos más firmaron un *Parecer* en el cual no sólo propugnaban por el mantenimiento de las encomiendas a perpetuidad, insistían también en que sólo con ellas los indios podrían perseverar en la fe católica y seguir sustentando a los frailes. Además, señalaban que los encomenderos mantenían a otros españoles pobres a quienes utilizaban como *calpixques* y administradores y que dicha convivencia era provechosa para los indios, pues aprendían muchas técnicas europeas. Los agustinos no podían hacer menos por los encomenderos que tanta ayuda les habían prestado en sus fundaciones en Michoacán. Una actitud más radical aún fue la que tuvo el dominico fray Domingo de Betanzos, quien estaba a favor de las encomiendas perpetuas y que fue duramente criticado en varias cartas de los franciscanos y del oidor Sebastián Ramírez de Fuenleal; en ellas se quejaban de este fraile cuyas opiniones sobre la incapacidad de los indios justificaban su explotación por parte de los encomenderos.

Las encontradas posturas frente a la encomienda se fueron haciendo menos radicales a partir de la segunda mitad de la centuria, ante la brutal disminución de la población indígena y frente a la decadencia que ya

para entonces mostraba la encomienda. Claro ejemplo de ello fue la manera en que los religiosos cronistas de las tres órdenes manejaron el viaje de los provinciales a Europa en su defensa, tomando distancia del hecho a partir de los gustos personales y de las políticas de cada orden.

La actitud de los cronistas franciscanos fue de una abierta oposición a la encomienda. Fray Jerónimo de Mendieta consideraba que los abusos y los trabajos excesivos a los que se sometía a los indios eran contrarios al espíritu cristiano y en las páginas de su inédita *Historia eclesiástica indiana* fustigó a quienes los maltrataban. Siguiendo la tónica de su predecesor, fray Juan de Torquemada (cuya obra fue editada en Sevilla en 1615), al hablar de la expedición de los provinciales a Europa, mencionaba que fray Francisco de Soto se había opuesto en un principio a defender la causa de las encomiendas, pues consideraba que era justa su abolición y si bien fue convencido para firmar la solicitud a favor de los españoles, al poco tiempo se arrepintió y rompió y se tragó el papel donde había plasmado su firma. Lo anterior provocó una gran animadversión contra los frailes y dejaron de recibir limosnas, sin embargo, los religiosos no cejaron, pues consideraban que los indios “servían a sus amos [los encomendados] con grandes violencias y tiranías y echaban la hiel en su servicio.”³

La crónica dominica de fray Agustín Dávila Padilla, publicada en 1596, fue menos crítica. Aunque el autor elogió el viaje de los provinciales en apoyo de los encomenderos, puso más atención a los peligros que vivieron en su tránsito por Alemania y al rescate

de reliquias e imágenes arrojadas por los luteranos a las calles. No obstante, por otro lado, al hablar de fray Bartolomé de las Casas, una de las glorias de su orden, lo elogiaba por su defensa de los indios y por los trabajos que emprendió para atacar la injusticia y la codicia de los encomenderos. En sus páginas Dávila se oponía a la nueva política de congregación que los estaba exterminando y a la evangelización por medio de la espada, que los aniquilaba sin darles oportunidad de salvarse. Para él, los ataques del pirata Drake, que asolaban en su tiempo las costas caribeñas, eran un castigo divino por el mal trato que se les había dado a los indios.⁴

En total contraste con las anteriores, en 1624 la crónica agustina de fray Juan de Grijalva señalaba, con orgullo, que gracias a la labor de esos provinciales Carlos V quedó convencido para revocar las “injustas leyes” contra los encomenderos.⁵ Para el siglo XVII las crónicas religiosas habían pasado de la defensa de los indios a la salvaguarda de los derechos de los frailes.

La “justa guerra” contra el chichimeca

En 1551, en el convento de Juchipila, se entregó el jefe caxcán Francisco Tenamaztle, señor de Nochistlán, después de nueve años de presentar una resistencia armada en las montañas. Su presencia constituía el último reducto de una rebelión conocida como la guerra del Mixtón, cuya represión había sido iniciada por el virrey Mendoza en 1542. Para su protección los franciscanos lo acompañaron a Guadalajara, donde el obispo Pedro Gómez de Maraver lo hospedó en su palacio y lo

acompañó hasta la ciudad de México, atribuyéndose su “conversión”. Para su desgracia, su protector murió poco después y el virrey Luis de Velasco entregó al exguerrillero chichimeca a la audiencia, acusado de instigar la rebelión del Mixtón. Fue entonces enviado a España como prisionero para ser juzgado y en su paso por Sevilla se encontró con fray Bartolomé de las Casas, quien tomaría la defensa de su causa y lo pondría bajo la protección de los dominicos en Valladolid. A lo largo de más de diez años el fraile sería la voz de los vencidos, expresaría los agravios que llevaron a los chichimecas a la rebelión y la justificaría, ante los abusos y crímenes cometidos por los conquistadores, como un acto de defensa propia y no como un atentado contra la soberanía del rey de España.

Mientras Tenamaztle se encontraba en Valladolid para su proceso, se intensificaban los ataques chichimecas contra las caravanas que se dirigían hacia las recién descubiertas minas de Zacatecas y convertían el área del futuro Bajío en una zona de guerra. El descubrimiento de ricos filones de plata provocó el arribo masivo de colonos, mercaderes, indígenas del centro y esclavos africanos. El paso de caravanas con personas y abastos para el naciente Real de Minas provocó que los nómadas las atacaran en busca de ropa y bastimentos y de la carne de los animales que los transportaban; pronto dichos asedios también afectaron a los poblados fronterizos y provocaron muertes y raptos de mujeres y niños. Para defenderlos se intensificaron las campañas punitivas; al principio encomenderos y colonos y después contingentes de soldados mestizos e indios, pagados por la Corona y dirigidos por capitanes

de origen mestizo u otomí, desataron una guerra “a sangre y fuego” contra el chichimeca. La situación trajo aparejados muchos males y frente a las crueldades de los rebeldes estaban las no menos truculentas actividades de los soldados que participaban en las batallas sólo por el aliciente de capturar chichimecas y venderlos como esclavos para las minas.

Así, mientras los ataques a la encomienda se iban mitigando, la legitimidad de la guerra contra los nómadas y su esclavización se volvía el nuevo tema de carácter moral a discutir. Entre 1569 y 1574 el virrey Martín Enríquez convocó cuatro juntas de teólogos en las que se llegó a varios acuerdos, partiendo de la doctrina escolástica sobre la guerra justa; según san Agustín, la violencia se legitimaba sólo como un acto de defensa propia, para reparar agravios y restablecer el orden pacífico que había sido turbado. Para los teólogos novohispanos era justa la guerra que se hacía contra esos salteadores de caminos y por lo tanto era legal hacerlos esclavos; debían ser considerados delinquentes que ponían en peligro el tránsito de personas y bienes y la seguridad de los colonos.

En la tercera junta, los dominicos sacaron a relucir la postura radical del ya difunto fray Bartolomé de las Casas, apoyada por los argumentos de Tenamaztle: su actitud era una reacción natural contra quienes invadían sus territorios. Además, con el pretexto de la guerra, eran esclavizados hombres, mujeres y niños que no habían participado en los asaltos a las caravanas. El prurito dominico no se tomó en cuenta y por la “conveniencia de su cristianización” no fueron liberados los esclavos “inocentes”; además, a partir de la necesidad

de “pacificar”, se optó por continuar la guerra pues ésta ponía en peligro la explotación de las minas de plata. Para muchos religiosos, los chichimecas tenían poca capacidad para la comprensión de la fe y como gente simple, bruta e inclinada a la mentira y a los vicios carnales debían estar sujetos al yugo de los buenos cristianos en beneficio de su salvación.

En las siguientes décadas, la situación de la guerra se había vuelto insostenible, lo que movió al virrey marqués de Villamanrique a cambiar de táctica. En 1585, por medio de capitanes fieles al rey, como el mestizo Miguel Caldera, se pactó la paz con los jefes de cada tribu, a quienes se obsequió con ropa y comida. Más tarde, en la época del virrey Luis de Velasco “el Mozo”, se fomentó la fundación de colonias de tlaxcaltecas bajo el cuidado de misioneros franciscanos como núcleos para lograr la aculturación de los nómadas. Para 1600 la zona chichimeca ya estaba pacificada y las caravanas podían transitar libremente por una ruta que fue conocida como el camino de Tierra Adentro. Conseguir el metal precioso se volvió prioritario para las políticas imperiales y el exterminio de los chichimecas fue considerado un mal inevitable o lo que su heredero, el capitalismo despiadado, llamaría un “daño colateral”.

A lo largo de las siguientes centurias, la peligrosidad de las zonas fronterizas hizo indispensable una organización militar basada en presidios-fortaleza y en fuerzas armadas que protegieran las comunidades ya asentadas; los avances sobre el territorio y la sujeción de sus habitantes, supeditados a la explotación minera, continuaron siendo justificados por la necesidad de llevar la fe a los idólatras, aunque las discusiones

teológicas sobre la guerra y la esclavización no dejaron de ser un tema conflictivo en todo el periodo y fray Bartolomé de las Casas siguió proyectando su imagen defensora durante la confrontación.

La expansión del imperio hispánico iba acompañada de la idea providencialista que lo veía como el reino universal de salvación que precedería al fin de los tiempos, hecho que parecía confirmar su labor misionera en América. Según esta ideología, España luchaba en varios frentes contra las fuerzas satánicas que intentaban destruir “la ciudad de Dios”: los turcos musulmanes, Inglaterra y Holanda, los países que habían abrazado la reforma protestante y los pueblos idólatras de América y Asia. Su presencia justificó la cruzada contra los primeros y la conquista armada y espiritual de los segundos.

¿Hubo una edad dorada en la evangelización inicial?

DESDE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI, la crónica mendicante elaboró el concepto de una “edad dorada”, época que se remontaba a la fundación de la Iglesia apostólica novohispana durante la primera mitad del siglo. Según esta visión idílica, los misioneros, dispuestos a conseguir el martirio, andaban solos por los caminos en sus correrías misionales y conseguían milagrosas conversiones; a pesar de que en un principio desconocían la lengua de los nativos, bautizaron a una población indígena numerosa gracias tan sólo a la verdad y la bondad de la religión cristiana y a su intachable vida. Fray Andrés de Olmos, modelo de sacerdote y lingüista, terminó sus días predicando por los pueblos, aun estando tullido y ciego, cargado en unas andas por cuatro hombres.

En sus apostólicos recorridos los misioneros tuvieron que enfrentarse a la oposición de los ministros indígenas, los hechiceros, sacerdotes y gobernantes apóstatas considerados secuaces del Demonio. La presencia del serafín rebelde daba a la labor de los religiosos su carácter de guerra santa, una lucha cósmica que se había iniciado en el cielo entre Miguel y Luzbel antes

de los tiempos y que concluiría en el Juicio Final con el triunfo del bien y con el castigo de los condenados en un infierno eterno.

En ese esquema retórico de “buenos y malos”, la peculiaridad de los infieles era secundaria, formaban parte de una escenografía apostólica misionera, eran idólatras y por tanto llenos de vicios y esclavizados por Satán, aunque para algunos autores franciscanos poseían cualidades morales similares a las de los pueblos paganos de la Antigüedad. Los “indios cristianos”, en cambio, eran descritos como creyentes sumisos y humildes, entregados a la fe con convicción y más virtuosos que los mismos españoles. Con ese material humano los frailes ejercitaron su caridad, su humildad y su paciencia y crearon un espacio ordenado frente al caos satánico.

Esas primeras crónicas fueron escritas a partir de los acelerados cambios sociales y económicos que vivió la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI y como una respuesta a dos problemas que aquejaban a las órdenes evangelizadoras: uno, al interior, que se reflejaba en un relajamiento del espíritu primitivo ocasionado por el ingreso masivo de criollos a sus claustros; el otro, al exterior, que se manifestaba en unas conflictivas relaciones con los obispos que pretendían quitar a los religiosos las doctrinas indígenas fundadas por ellos y convertirlas en parroquias del clero secular. De ahí que al describir la edad dorada anterior la tónica general fuera presentarla como una etapa de armonía entre los religiosos y los obispos.

Al hacer uso de las crónicas como fuente, debemos tener en cuenta que la historia fue para las instituciones

eclesiásticas un instrumento básico de cohesión, tanto al interior de sus órganos, como en la obtención de favores de autoridades y mecenas y en la defensa contra sus opositores. Esto determinó que dicho género estuviera teñido de apología. Como instrumentos de justificación, las crónicas explicaban por medio del milagro y la intervención divina cómo un reducido número de sacerdotes pudo realizar su labor evangelizadora en las muy pobladas y numerosas comunidades aborígenes. Con esta visión es lógico pensar que la única etapa de la historia con la que se podía comparar esa edad dorada fuera la del cristianismo primitivo y que sus religiosos fueran vistos como émulos de los apóstoles.

¿Todo lo hicieron los frailes?

Frente a esa visión idealizada plasmada en las crónicas, otras fuentes complementan un panorama más cercano a lo que debió ser la labor evangelizadora inicial. En sus correrías misionales los frailes no iban solos, los acompañaban numerosos contingentes indígenas: tamemes, guías, intérpretes y todo un séquito de colaboradores que les facilitaban los contactos con los dirigentes de las poblaciones aborígenes. Una vez asentados los pueblos hubiera sido imposible el relativo éxito de su labor misionera sin la colaboración de los jóvenes nobles que se educaban en sus conventos, quienes los ayudaban en las innumerables tareas que llevaban a cabo, como la catequesis y toda la gama de las actividades litúrgicas, incluidos los decorados y gastos para las actividades festivas, el teatro evangelizador, la música, el canto y la danza en las ceremonias

religiosas. Así, al igual que aconteció con la conquista militar, los frailes encontraron en los indígenas sus principales colaboradores.

Esto ocurrió desde sus primeros contactos con aquellos que encabezaban los señoríos más poderosos; hacia ellos dirigieron la predicación pues con su conversión se obtendría también la de sus súbditos. El bautizo de los nobles se convirtió en un acto político, pues muchos consideraron que con esa ceremonia se les ratificaba el dominio sobre sus cacicazgos. Algunos señores menores aprovecharon la aparición de los religiosos para conseguir poder y prestigio en la región. Con la ruptura de los equilibrios tradicionales, los beneficiados fueron aquellos que supieron buscar el apoyo de los sacerdotes cristianos. Aunque hubo casos, como en Yanhuitlán en la Mixteca, donde los caciques y el encomendero se unieron contra los religiosos de la orden de predicadores.

Junto con el apoyo de los señores, los frailes contaron muy pronto con un grupo de indios servidores de la Iglesia que se hacía cargo de vigilar la conducta de los neófitos, de cuidar las sacristías, de juntar a los fieles de los barrios y pueblos cercanos para las ceremonias en los atrios y de fomentar el culto y la devoción en los lugares donde no había religiosos. Una actividad fundamental, como veremos fue su colaboración en la escritura y elaboración de textos para la misión.

Por otro lado, varios de los jóvenes indios que se educaron con los frailes en sus conventos se convirtieron en los dirigentes de sus comunidades; ellos fueron también los delatores de idolatrías y los destructores de adoratorios, “ídolos” y códices. Fueron ellos, final-

mente quienes construyeron y decoraron con un arte exquisito los templos y los conventos y quienes pintaron los códices que daban noticia de los tiempos anteriores y posteriores a la conquista de Tenochtitlan. Sin los puentes que estos colaboradores construyeron entre las dos culturas, muy poco se habría logrado en la implantación de la cristiandad en América.

Otro de los actores olvidados del proceso evangelizador inicial fue el clero secular que, al no poseer una conformación corporativa como la que tenían los regulares con sus crónicas, no pudo difundir “sus logros” y quedó al margen de la construcción retórica de la evangelización. A partir de otras fuentes, comenzamos ahora a vislumbrar el importante papel que tuvieron sus parroquias en muchas regiones como en la Tierra Caliente de Guerrero y Michoacán, en los tempranos reales mineros (Taxco, Sultepec, Temascaltepec, Zacualpan, Pachuca) y en el obispado de Tlaxcala-Puebla. En dichas zonas, los seculares tuvieron una participación muy activa en la congregación de poblaciones y en la trasmisión del cristianismo tanto a las comunidades indígenas como a las de los afrodescendientes y mestizos. Tampoco debemos olvidar la actuación misional de los obispos del clero secular como Juan López de Zárate en Oaxaca, Francisco Marroquí en Guatemala y Vasco de Quiroga en Michoacán; este último dio un gran impulso al clero secular de su diócesis al entregarle la mitad de las parroquias, concediendo el resto a franciscanos y agustinos, con quienes tuvo sin embargo una relación muy conflictiva al final de su episcopado.

A la labor de todos estos actores debemos agregar que la evangelización inicial tampoco hubiera sido

factible sin la ayuda de encomenderos y autoridades españolas quienes, como vimos arriba, fueron los encargados de implementar las políticas imperiales, entre las que estaba la cristianización. Con su apoyo los frailes pudieron organizar los pueblos, asentar sus centros misionales y concentrar a las poblaciones nativas en las llamadas “congregaciones”. Tal multiplicidad de participantes nos da otra perspectiva sobre el pretendido papel protagónico que los religiosos se adjudicaron en sus crónicas. Esa misma dimensión ampliada es la que podemos vislumbrar en la conformación de organizaciones comunitarias en los pueblos ya asentados.

La policía cristiana y la república de indios

El cronista agustino fray Diego de Basalenque nos ha dejado una pormenorizada relación de los muchos logros que su orden realizó en Michoacán. Además, de predicador y administrador de sacramentos, el religioso se nos muestra como un héroe cultural: fundó poblados, organizó su vida civil, dirigió la construcción de iglesias y conventos y atendió a las necesidades materiales y espirituales de sus fieles.

El modelo religioso que muestran las crónicas incluía no sólo la trasmisión de dogmas y principios morales; en ellas se hablaba de la implantación de un amplio y complejo sistema que se denominó “policía cristiana”, con el cual se contemplaba la implantación de un modelo de ciudad (*polis*) en donde los medios materiales y espirituales iban dirigidos a lograr la salvación eterna de sus habitantes: trazado de calles y plazas; dotación de agua por medio de acueductos, fuentes

y cisternas; adaptación en las huertas conventuales de plantas traídas del viejo continente, y la introducción de animales como la oveja, la gallina o el cerdo. Pero, sobre todo, la “policía cristiana” significaba conformar instituciones comunales (cofradías y hospitales) que propiciaron la continuidad de organizaciones indígenas (como las que sostenían el *altépetl* y el *calpulli*) adaptadas a cabildos, doctrinas y parroquias.

Las primeras cofradías o hermandades de laicos se establecieron en los pueblos para organizar las fiestas religiosas, para ayudar a los desvalidos y para las celebraciones fúnebres; estos objetivos se cumplían gracias a algunos bienes que poseían y con los que pagaban al convento los servicios litúrgicos. Los frailes fomentaron la creación de estas organizaciones como un medio para adquirir limosnas en una época en que las donaciones individuales disminuyeron a causa de la despoblación.

Algunas cofradías se crearon para atender la fundación de hospitales, surgidos a raíz de la expansión de las epidemias. En ellos, el servicio era desempeñado por hombres y mujeres del pueblo, que trabajaban por turnos de una semana; además del cuidado de los enfermos, los encargados seguían una vida de oración y ayuno. Para su sustento se tenían reservadas algunas tierras y estancias de ganado menor que eran trabajadas por la comunidad. Casos especiales fueron los hospitales de Santa Fe, creados en Cuajimalpa y en Michoacán por Vasco de Quiroga con base en la *Utopía* de Tomás Moro, que proponía el regreso a una edad de oro, en la que no existía la propiedad privada, basada en las normas del primitivo cristianismo.

Más que lugares de beneficencia, estas fundaciones se convirtieron en centros administrativos de la vida económica y social de los pueblos, donde todos trabajaban para el hospital y recibían de él lo necesario. Las cofradías en Oaxaca y los hospitales en Michoacán fueron a menudo las instituciones que detentaban los bienes comunales y las comunidades hicieron uso de estas instituciones para salvar sus tierras de la rapiña de los españoles.

Parte fundamental de lo que se denominó la “política cristiana” fue la creación de centros educativos. Los frailes conocían las dificultades para conseguir conversiones inmediatas y de la imposibilidad de desarraigar de golpe tradiciones ancestrales; estaban conscientes que los cambios fundamentales no podían realizarse a partir de esos señores sino de las nuevas generaciones. Con esta idea los religiosos reunieron en sus conventos a los hijos de los caciques, que serían los futuros dirigentes de las comunidades indígenas y los instruyeron en la religión, la lectura, la escritura, la aritmética y el canto. Junto a estos estudios se crearon también escuelas técnicas para formar artistas y artesanos que realizarían la construcción y ornamentación de iglesias y conventos y para instruir a músicos y cantores con miras a volver más atractiva la liturgia.

En materia educativa fueron los franciscanos los que más se destacaron por su amplitud de miras. Su labor incluyó a las niñas nobles que, en ocho escuelas anexas a algunos conventos como Texcoco y Tlaxcala, recibieron también instrucción especial. Apoyados por el obispo Zumárraga y por un grupo de mujeres españolas enviadas para tal fin, estos planteles estaban

destinados a educar a las nobles indígenas en la religión y en las labores del hogar para que fueran esposas y madres cristianas.

Pero sin duda fue el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en 1536, el más destacado de los logros educativos franciscanos. La idea de crear una institución de enseñanza superior para los indios nobles, apoyada por el virrey Mendoza, tenía como finalidad formar un grupo dirigente instruido. Los primeros alumnos fueron los jóvenes educados por fray Pedro de Gante en la escuela de San José de los Naturales, muy avanzados en sus conocimientos del latín; sus maestros eran algunos de los más eruditos franciscanos, muchos de los cuales, como fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún, encontraron en el colegio colaboradores para sus trabajos “etnográficos” y lingüísticos. A pesar de los brillantes resultados y de la eficiente labor de los egresados, la vida del colegio fue corta y a fines del siglo XVI entró en decadencia. Las epidemias, el temor de algunas autoridades a que se diera instrucción superior a los naturales, los malos manejos de sus bienes por parte de mayordomos españoles y la pérdida de poder que sufrió la antigua nobleza indígena motivaron su desaparición.

El programa desarrollado en Tlatelolco tenía su complemento en la otra gran empresa que los franciscanos y la nobleza indígena proyectaron: la creación de una república cristiana ideal. Su utopía se vio concretada en la ciudad de Tlaxcala, cuyos dirigentes forjaron desde muy temprano argumentos de autonomía con base en el supuesto que había existido una “república” prehispánica (a la manera del senado romano) formada

por cuatro señoríos. En 1535, la nobleza tlaxcalteca consiguió del emperador el título de ciudad para su población y un escudo de armas, convirtiéndose en la primera urbe indígena que recibió dicho nombramiento y blasón. Desde las primeras dos décadas del dominio español, Tlaxcala había recibido una serie de beneficios y una categoría especial a causa de la ayuda prestada a los españoles en la toma de Tenochtitlan: sus habitantes no fueron entregados en encomienda, sino colocados directamente bajo la tutela del rey. Desde su llegada a Nueva España, los franciscanos pactaron con sus nobles y bajo el modelo tlaxcalteca de “república de indios” echaron a andar proyectos similares en todo el territorio misional que se les había adjudicado.

Para la segunda mitad del siglo xvi, por el estancamiento de la misión en el área de Mesoamérica, ya cristianizada para entonces, y ante las pocas perspectivas que había en el norte, asolado por la guerra chichimeca, se hacía necesaria la búsqueda de un nuevo sentido religioso y éste fue encontrado en el martirio. Sólo faltaba este elemento para equiparar de lleno a la Iglesia indiana creada por los frailes con aquella apostólica de los primeros tiempos.

La sangre derramada de los mártires

A finales del siglo xvi, fray Jerónimo de Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana*, narra la historia de fray Juan Calero, el primer fraile “mártir”, muerto por los caxcanes durante la rebelión que asoló las tierras del Mixtón en 1541. Este hermano lego, movido por el celo de la salvación de esos apóstatas, subió a las

serranías a buscarlos, lo que fue tomado como afrenta por los “bárbaros”, que lo asaetearon y con macanas le quebraron los dientes, mientras el fraile moría predicando “las cosas del cielo y del infierno”. Cinco días después su cuerpo fue encontrado incorrupto “y su sangre tan fresca como si entonces lo acabaran de martirizar”. Jerónimo de Mendieta incluye también en su obra los martirios de otros dieciocho religiosos de la orden franciscana muertos en el norte, al igual que la de los tres niños tlaxcaltecas que denunciaron prácticas idolátricas y murieron victimados por ellos.⁶

A diferencia de Mesoamérica, donde la evangelización se realizó sobre grupos sedentarios, en el norte los frailes tuvieron que enfrentarse a indios nómadas y seminómadas, que no tenían asentamientos fijos ni pagaban tributos. Salvo en Nuevo México, en esas zonas los franciscanos no pudieron llevar a cabo una labor exitosa y sus misiones estuvieron casi siempre localizadas en las cercanías de una fortaleza o presidio y soportadas por la fuerza militar. De hecho, la misión franciscana sufrió un duro golpe, incluso en Nuevo México, cuando en 1680 una rebelión de los Indios Pueblo arrasó poblados y misiones y asesinó a veintiséis frailes y a una numerosa población civil. La apostasía de los rebeldes fue vista por los cronistas como una persecución contra Cristo y su Iglesia y se conminó a los franciscanos a continuar enviando religiosos a la zona, aún a riesgo de que se produjeran nuevas muertes, hasta no ver a esas almas de regreso al redil de Cristo.

Los otros misioneros del norte, los jesuitas, también tuvieron bajas entre sus miembros a raíz de las

rebeliones indígenas y construyeron sus martirologios en el mismo sentido. En la crónica de Andrés Pérez de Ribas publicada en Madrid 1645 se describía a los mártires como víctimas del odio de los pecadores y de los hechiceros, considerados como ministros de Satán, quienes veían amenazado su dominio por la predicación cristiana. Pérez de Ribas puso especial atención en los ocho jesuitas asesinados durante la rebelión tepehuana de 1616, la más violenta sin duda y la que cobró la vida del mayor número de sacerdotes de su orden, además de la de muchos colonos.

Sin embargo, a diferencia de las misiones franciscanas, las de los jesuitas en Sonora, Sinaloa y Arizona fueron muy prósperas, pues muchos pueblos eran temporalmente sedentarios y practicaban una agricultura incipiente. Para los franciscanos el éxito de las misiones jesuíticas, en comparación con el fracaso de las propias, no tenía que ver con esta realidad indígena sino con una mala organización de su sistema misional. Para solucionar tal problema las autoridades de la orden fundaron en 1682 el colegio de *Propaganda Fide* de Santa Cruz en Querétaro. Por esos años llegó a Nueva España un fraile valenciano llamado fray Antonio Margil de Jesús, fundador de dos colegios más (el de Guatemala en 1700 y el de Zacatecas en 1704); con ese misionero, predicador y religioso ejemplar, los franciscanos obtenían por fin al candidato ideal, no sólo para hacerlo objeto de una abundante hagiografía y para proponerlo a Roma para su veneración universal, sino también para construir alrededor de él una segunda edad dorada.

El encargado de esta elaboración retórica fue fray Isidro Félix de Espinosa, también misionero, cronista, autor de dos biografías de fray Margil y fundador del colegio de San Fernando en la ciudad de México. Este religioso describió los martirios de varios de los más eminentes misioneros en las fronteras norte y sur de Nueva España, en las que los colegios apostólicos desempeñaban su labor. Según el autor, una línea de continuidad hermanaba a la Iglesia novohispana del siglo XVIII, con la del XVI y la hacía continuadora, espejo y seguidora fiel de la cristiandad de los primeros tiempos. Con ella se consumaba, así, una labor iniciada ciento cincuenta años atrás y se concluía la conquista espiritual franciscana de México.

A lo largo de los tres siglos virreinales, según los registros, más de un centenar de franciscanos y jesuitas perdieron la vida en Nueva España, siendo víctimas de las continuas rebeliones indígenas y de los frecuentes ataques de los “nómadas” en el norte y el sureste de México. Alrededor de ellos y de sus martirios se construyó la historia misionera de algunas regiones, que fue narrada a la manera de *Menologios* o colecciones de vidas edificantes. A pesar de que ninguno de los misioneros fue beatificado o canonizado por Roma, se originó un modelo hagiográfico propio de Nueva España: el del “mártir entre bárbaros”.

En esa insistencia en la sangre derramada por sus mártires, no se contemplaba que las rebeliones fueron respuesta a la explotación a la que eran sometidos los indios en las minas y las haciendas, a las “congregas” o expediciones militares que hacían los hacendados de Nuevo León y Coahuila para capturar esclavos, a las

persecuciones y malos tratos de los religiosos hacia los shamanes y a las rupturas de las tradiciones ancestrales que trajo la imposición del cristianismo.

Colonos, militares y religiosos no se percibían a sí mismos como invasores, explotadores o destructores de civilizaciones, sino como sus salvadores. Las verdaderas víctimas de sus acciones no eran los pueblos que intentaban someter, sino los mártires cristianos muertos en esos territorios, que eran vistos como los soldados de avanzada de un imperio católico que impondría la fe verdadera en todo el planeta. Se creía que, al igual que había sucedido en los primeros tiempos de la Iglesia en Europa y Asia, la sangre derramada por los mártires fertilizaría las tierras de misión y propiciaría el nacimiento de las futuras cristiandades. Dichos martirios se daban en las fronteras de los imperios y su publicidad tuvo un papel central en las estrategias discursivas de las monarquías hispana y lusitana y de las órdenes religiosas que misionaban en ellas.

¿Todos los religiosos fueron humanistas, etnólogos y lingüistas?

UNA DE LAS HERENCIAS INTELECTUALES del siglo XIX ha sido la clasificación de los movimientos literarios, filosóficos o artísticos de su tiempo como “ismos”, es decir como corrientes que cuentan con rasgos comunes en cuanto a sus doctrinas o a su forma de pensar, plasmar en imágenes o actuar. En el siglo XX la utilización de los “ismos” se aplicó a las sociedades preindustriales, creando cómodos compartimientos de “incuestionable” filiación ideológica en los que se podía colocar a los autores y sus obras. Así se agregaron a calificativos generalizadores (como medieval o renacentista), otros que pretendían dar cuenta de corrientes filosóficas o religiosas en las que, al igual que en los “ismos” modernos, pudieran situarse los autores con ideas similares. Así nacieron denominaciones como humanismo, misticismo o milenarismo con las cuales se pretendía comprender mejor ese complejo mundo cultural. Con la utilización de esos “ismos” varios autores, en especial de habla inglesa y francesa, han introducido una serie de temas en los que siempre está latente el peligro de caer en generalizaciones y lugares comunes. Sin duda la orden franciscana es la que ha recibido mayor

atención y por lo tanto la que ha sido objeto de las más diversas generalizaciones.

*El reino milenarista de los franciscanos
en Nueva España*

Bajo este título, el investigador norteamericano John Phelan estudió la obra de fray Jerónimo de Mendieta y le atribuyó una filiación milenarista que se remontaba a los tiempos de Joaquín de Fiore en el siglo XII. Este monje propuso una división tripartita de la historia humana a partir del anuncio de salvación hecho por Dios, primero al pueblo judío, después a la Iglesia episcopal y, por último, a una comunidad venidera centrada en los ideales monacales de pobreza. Sus especulaciones fueron retomadas por los franciscanos radicales que veían en su fundador al mesías de la era tercera profetizado por Joaquín, la cual se asimiló al reino milenarista de Cristo en la tierra anunciado en el libro del Apocalipsis (20:4-6). Phelan supuso que los primeros franciscanos llegados a Nueva España traían esas ideas, las cuales tomaron cuerpo en la propuesta de un estado indígena no hispanizado y autónomo de los españoles. Sin embargo, no toma en cuenta que el milenarismo casi siempre estuvo relacionado con tendencias anarquistas y fue considerado heterodoxo, algo que nunca se podría aplicar a los franciscanos misioneros novohispanos. Por otro lado, es un poco difícil pensar que los frailes quisieran instaurar el reino milenarista, que era un reino de igualdad, cuando vemos su afán por mantener las jerarquías de la sociedad indígena en los pueblos que organizaron y

su propio dominio sobre ellos. Por último, es difícil pensar en una supuesta propuesta de autonomía de la república de indios por parte de unos frailes que, como se dijo, actuaban como agentes del imperio español y a ello supeditaron sus políticas evangelizadoras.

Sin duda la propuesta del reino milenario presentaba muchos paralelismos con la visión de Jerónimo de Mendieta sobre la edad dorada de la misión y sus expectativas apocalípticas, las que anunciaban una catástrofe final e inminente. Sin embargo, tales similitudes son explicables, pues ambas partían de una raíz común centrada en el ámbito de la escatología cristiana ortodoxa de corte agustiniano. Por otro lado, la obra de este fraile es más bien un lamento por la edad dorada perdida que la propuesta de una sociedad utópica. Él mismo se compara con Jeremías que llora sobre esa Jerusalén destruida que es la Iglesia indiana. En todo caso, la utopía que él propone es la que ya pasó, la que estaba inmersa en el ideario de san Francisco de Asís, aquella que predicaba un cristianismo interior, libre de ceremonias excesivas, aquella empapada en la vivencia de la pobreza absoluta y en el regreso al ideal evangélico primitivo por medio de la imitación de Cristo, sus apóstoles y sus santos.

Los frailes como humanistas

A partir del calificativo de humanistas que el historiador Robert Ricard dio a algunos de los frailes, el término pasó a ser utilizado para definir actitudes tan variadas como la defensa de fray Bartolomé de las Casas sobre

la humanidad del indio o el interés de fray Bernardino de Sahagún por la cultura náhuatl. De esas actitudes se desprendió un juicio que hacía del humanismo uno de los principales movimientos que inspiraron la labor misionera en América y la visión de unos frailes filósofos impulsados por los modernos ideales del renacimiento. Estas aseveraciones deben ser matizadas.

En primer lugar, humanismo es un término circunscrito a un fenómeno cultural muy concreto: un movimiento centrado en el rescate de los valores del mundo clásico grecolatino, en su literatura y en su fascinación por las ciencias esotéricas, en especial la astrología, que buscaba el conocimiento como medio de liberación. En este sentido, ninguno de los frailes fue un humanista. Sin embargo, para algunos autores, existió una vertiente del humanismo que insistió en adecuar los temas morales y filosóficos de la Antigüedad con los del cristianismo y que tuvo como principales exponentes a Erasmo de Rotterdam y a Tomás Moro. De ella sí podemos encontrar huellas en la Nueva España del siglo XVI.

Como lo mostró Silvio Zavala, es innegable la influencia de *Utopía* de Moro en la obra de los hospitales que Vasco de Quiroga fundó bajo la advocación de la Santa Fe, con su comunidad de bienes y su organización libre de los perjuicios de la propiedad privada. Por otro lado, Marcel Bataillon encontró influencias de las obras de Erasmo en fray Juan de Zumárraga quien, además de editar catecismos erasmistas (como el de Constantino Ponce de la Fuente), emitió varias opiniones sobre las prácticas externas que estaban en consonancia con las propuestas del holandés.

Con esos casos de excepción, muchas actitudes e ideas de los misioneros fueron calificadas de humanistas: la actividad pedagógica de fray Pedro de Gante, quien estudió en Lovaina y en los colegios de los hermanos de la Vida Común (donde acudió también Erasmo) y que tuvo relaciones con la *Devotio Moderna*; la doctrina de la evangelización pacífica de fray Bartolomé de las Casas, sostenida también por Erasmo; los conceptos erasmizantes sobre el culto a las imágenes y sobre el uso de las bulas papales de fray Maturino Gilberti y de fray Arnaldo de Basacio, frailes de la provincia de Aquitania. De estos casos aislados a la formación del “mito” de un humanismo generalizado y de unos frailes iconoclastas había sólo un paso.

Sin embargo, hay otros muchos datos que muestran más bien de la presencia de actitudes todavía muy “medievales” y más relacionadas con el regreso al evangelio primitivo propuesto desde el siglo XIII por san Francisco. En abierto contraste con las propuestas de Erasmo, muchos frailes promovieron el uso de prácticas externas y devociones tales como la fiesta de *Corpus*, el rezo del rosario, las flagelaciones públicas, el culto a las imágenes marianas y pasionarias, los sufragios por las ánimas del purgatorio, la veneración a las reliquias de los misioneros muertos, etcétera. Por otro lado, los primeros doce franciscanos no tenían estudios universitarios y provenían de la reforma de san Gabriel, que era un movimiento eremítico vinculado con el franciscanismo primitivo que desconfiaba del saber libresco. Pero incluso los religiosos universitarios como fray Juan Fosher y fray Juan de Gaona o como el agustino fray Alonso de la Veracruz recibieron mayor

influencia de la filosofía escolástica que del humanismo. Los paralelismos entre algunos de sus postulados y los de Erasmo pueden explicarse porque ambos partían de un patrimonio común, los “movimientos de renovación cristiana” que buscaban el regreso al evangelio primitivo.

Lingüistas y etnólogos

Entre 1524 y 1572 se escribieron más de un centenar de textos en lenguas indígenas y algunas de ellas llegaron incluso a la imprenta. Todas fueron obra de algunos religiosos y de sus jóvenes colaboradores indígenas bilingües que, venciendo muchas dificultades, llevaron a cabo un diálogo entre las dos tradiciones, lo que algunos estudiosos han denominado una indianización del cristianismo.

Para fines del siglo XVI se contaba ya con un corpus de textos en los idiomas más comunes de Mesoamérica que, en teoría, permitiría a los religiosos comunicarse con sus fieles: los diccionarios (llamados *Vocabularios*) y gramáticas (o *Artes*) adecuaron al alfabeto latino los sonidos de esas lenguas (algo muy difícil pues algunas de ellas son tonales); las colecciones de sermones (*Sermonarios*) para las fiestas del año y las guías para confesores (*Confesionarios*) fueron escritos para ayudar a los frailes que tenían dificultades en su aprendizaje; los catecismos (*Doctrinas*) y traducciones de vidas de santos y de pasajes bíblicos estaban dirigidos a los jóvenes catequistas y a los indígenas letrados; piezas teatrales (*Autos sacramentales*) y colecciones de cantos

(*Psalmodias*) fueron elaborados para agilizar la difusión de enseñanzas entre los fieles.

En estos trabajos, para evitar confusiones, los frailes procuraron conservar en castellano las palabras que definían conceptos teológicos, como Dios, Diablo, Santa María, profetas, Santo Padre, Espíritu Santo, Juicio Final o cruz; sin embargo, a menudo utilizaron términos indígenas para facilitar la comprensión del dogma: *tloque nahuaque* (señor del cerca y del junto) se empleó para nombrar el concepto cristiano de la Providencia, aun cuando su uso se prestaba a ambigüedades; *mictlán* se usó para denominar el infierno aunque ese espacio no correspondiera exactamente al lugar de fuego eterno cristiano.

Algunos religiosos pensaron que, además de las lenguas, era necesario conocer las costumbres, ritos y creencias que sus fieles tenían antes de la Conquista, pues así podrían descubrir las supervivencias idolátricas y transmitir con mayor eficacia el mensaje evangélico. Para tal fin fray Bernardino de Sahagún, ayudado por sus alumnos del colegio de Santa Cruz, recopiló por medio de encuestas hechas a los ancianos de Tepeapulco, Tlatelolco y Tenochtitlan, una impresionante cantidad de información sobre el mundo náhuatl prehispánico del altiplano. Trabajos similares realizó su contemporáneo, el dominico fray Diego Durán. Antes que ellos, los franciscanos fray Andrés de Olmos y fray Jerónimo de Alcalá habían hecho importantes aportaciones en el estudio de los pueblos indígenas nahuas y purépechas.

Es indiscutible que dichas obras son muy valiosas para conocer el mundo prehispánico y que sus métodos

de acopio de información, el uso de un sistema de preguntas aplicadas a sus informantes y ciertas expresiones de admiración ante la civilización prehispánica son aspectos de una gran modernidad. Sin embargo, este afán de investigación nacido de las necesidades misionales no fue una característica constante entre los religiosos, más bien fue un fenómeno aislado. La actitud general de los frailes ante el mundo prehispánico, un mundo que no comprendían y que consideraban obra del Demonio, fue de repudio y destrucción. Algunas similitudes entre las religiones mesoamericanas con el cristianismo y la constante representación de la serpiente movieron a estos hombres medievales a pensar que Satanás era su inspirador y que su deber era eliminar todo lo relacionado con él. Así, ayudados también por sus alumnos indígenas, destruyeron templos e ídolos y quemaron códices. Era necesario borrar todo lo que recordara a los naturales su religión pagana para que su cristianización resultara más efectiva. Por otro lado, a causa de la carga demoníaca que tenía el mundo anterior a la Conquista, dominicos y agustinos fueron indiferentes, tanto en sus crónicas como en sus trabajos, a la comprensión de la gran diversidad de grupos y niveles de integración cultural a los que se enfrentaron sus misioneros.

¿Existió una comunicación eficiente y fluida entre misioneros e indios?

NARRA EL CRONISTA AGUSTINO fray Juan de Grijalva que a fray Antonio de Roa le gustaba hacer escenificaciones durante la Semana Santa y salía por las calles del pueblo cargando una cruz mientras sus sacristanes lo flagelaban y le escupían, con ello pretendía mostrar a sus fieles cuánto había sufrido Cristo a causa de los pecadores. En otras ocasiones caminaba descalzo sobre brasas ardientes mientras predicaba sobre los tormentos de los condenados en el infierno. Este tema, muy popular entre los religiosos, llevó al franciscano fray Luis “Caldera” a realizar representaciones arrojando perros y gatos vivos a un horno abierto para ejemplificar el dolor que los pecadores sufrirían eternamente en ese espacio. Según el cronista fray Juan Bautista Muñoz, ese mismo religioso (que con tales actos se había ganado su apodo), siguiendo el modelo de fray Jacobo de Testera, mandó pintar grandes cuadros en papel de amate sobre los sacramentos, las oraciones, el cielo, el infierno y el purgatorio para enseñar con ellos a los indios.

Aunque ambos cronistas no lo mencionan explícitamente, tales actos teatrales fueron pensados como un

medio alternativo, pues a esos religiosos se les dificultaba predicar en la lengua de sus fieles. La teatralidad, las imágenes y los sermones fueron sólo algunos de los variados recursos utilizados por los religiosos para hacer comprensibles los mensajes cristianos a las masas indígenas. Herederos de la revolución comunicativa iniciada en occidente en el siglo XII, los misioneros estaban bien compenetrados de la teoría retórica, cuya sistematización de los medios de difusión se convirtió en un instrumento eficiente de socialización y control.

A partir de la retórica, los religiosos crearon las condiciones para transmitir el catecismo: ordenaron que los adultos, antes y después de ser bautizados, fueran instruidos por catequistas de ambos sexos, en los atrios de los templos, todos los domingos y días festivos antes de la misa. Vigilados por “mandones” de cada barrio quienes faltaban sin justificación recibían un castigo. Los niños, además, debían asistir cotidianamente a la instrucción religiosa antes de ir con sus padres a las labores del campo.

Con el fin de facilitar el aprendizaje, los misioneros utilizaron métodos didácticos muy variados: la memorización se agilizó con el uso del canto, para lo cual se compusieron canciones de contenido cristiano con palabras y música indígenas; para la comprensión del mensaje se pensó en representaciones teatrales, espectáculos multitudinarios y pinturas que en un principio fueron dibujadas en papel de amate con escenas de la creación del mundo o del infierno. La imagen y el teatro se convirtieron en medios ideales para suplir las dificultades de la comunicación verbal, con todas las ambigüedades y ambivalencias que se

pueden dar en ese tipo de intercambios. Aunque eran medios óptimos para transmitir historias y símbolos, con las imágenes y la teatralidad existía siempre el peligro de filtración de “idolatrías” o de mensajes mal comprendidos.

A la par que se instrumentaban los medios de difusión, se ponían también las bases para el segundo factor esencial del proceso comunicativo, la formación de redes sociales a partir de la instauración de cofradías, hospitales, cabildos y doctrinas/parroquias. El mayor problema radicaba en el tercer elemento indispensable de la comunicación: los mensajes teológico-morales. Los complejos dogmas cristianos (Trinidad, Encarnación, Redención, Transubstanciación, Más Allá con premios y castigos) eran totalmente ajenos a los códigos culturales prehispánicos; su comprensión por lo tanto pasó a un segundo término y quedó supeditada a los ritos y al santoral cristiano, razón por la cual la fiesta se volvió el instrumento básico de labor misional. La conjunción de redes, medios y mensajes implicaba, además, la activa participación de los receptores, sin la cual no se podía dar el proceso comunicativo. En esa apropiación y adecuación que los fieles hicieron de los mensajes cristianos y gracias a su entusiasta intervención en sus rituales fue posible generar ese rico espacio de intercambios denominado sincretismo.

Multilingüismo y trasmisión de la dogmática

Aunque las crónicas mendicantes insistían en que la mayor parte de sus frailes conocían las lenguas nativas, clara reacción contra algunos ataques de los obispos,

la barrera lingüística fue el mayor obstáculo para la difusión de la dogmática cristiana; la mayor parte de los ministros debieron tener un conocimiento muy superficial de ellas, primero, por la cantidad y diversidad de los idiomas nativos y por la dificultad para su aprendizaje y, sobre todo, por ser tan diferentes entre sí las culturas de indios y frailes. Esto hacía que la comunicación de los mensajes cristianos y la posibilidad de entenderlos por parte de los receptores fuera algo muy complicado. Sólo en Oaxaca había más de veinticuatro lenguas, algunas de ellas con variantes dialectales muy acentuadas; tal diversidad era aún mayor en el mundo maya y entre las tribus de las fronteras norteñas. En las diócesis del centro la situación no era muy distinta; a pesar de que el náhuatl y el purépecha se consideraban *linguae francae*, la presencia de numerosos otomíes, matlatzincas, mazahuas, mazatecos, tlapanecas, ocuiltecas, huastecos, totonacos y otros grupos hacía difícil una administración efectiva. Por ello, tanto en Mesoamérica como en las zonas marginales de la frontera, aunque muchos curas dominaban el náhuatl, casi todos utilizaban intérpretes en su labor pastoral,

Gracias al multilingüismo prehispánico no era difícil encontrar personal que hablara varias lenguas, además de la materna y del castellano. Por medio de ellos y de las autoridades indígenas, que comenzaban a ser también bilingües, pudo entablarse una fluida comunicación en temas administrativos, como los trabajos y tributos que la comunidad prestaba al convento o los pagos que debían hacer los fieles por la recepción de bautizos, matrimonios y funerales. Algo más difícil en cambio fue transmitirles los dogmas y la moral

cristianos, sus valores sobre el pecado, la culpa y el castigo, su abominación por el sexo, la embriaguez y la gula, sobre todo porque laicos y sacerdotes españoles los practicaban. Estaba, por otro lado, el riesgo de que las traducciones hechas por los intérpretes no fueran siempre fidedignas, algo imposible de detectar a causa del superficial conocimiento de las lenguas nativas que tenía la mayoría de los curas; además, había casos, como la confesión, en los que emplear traductores no era recomendable, aunque muchos ministros lo hacían.

El problema lingüístico era la causa principal de que la mayor parte de los macehuales y muchos nobles tuvieran nociones deformadas sobre la dogmática y las oraciones cristianas; a ello se agregaba la persistencia de cultos heredados de los antepasados, más cercanos a la naturaleza y al cosmos, y por lo tanto con propuestas paralelas ante el nacimiento, la fertilidad, la muerte y el más allá. Para algunas autoridades civiles y eclesiásticas el problema estaba en la imposibilidad de traducir los conceptos cristianos a las lenguas nativas, por lo que proponían como una solución enseñar a los indios el castellano para facilitarles el acceso al cristianismo. Pero para los religiosos hacerlo generaría un eficaz medio de comunicación con los españoles laicos, cuyos vicios no eran ciertamente un modelo de comportamiento ejemplar. Por ello, y en parte para mantener su control, los religiosos prefirieron hacer del náhuatl la lengua de la predicación cristiana y tratar de expandir su uso entre los religiosos y en los grupos indígenas que no lo hablaban.

A la enorme diversidad lingüística del territorio y el conocimiento parcial y fragmentado que la mayoría

de los ministros del evangelio tenía del idioma de sus feligreses, debemos agregar la escasez de personal calificado, las abiertas pugnas entre los clérigos seculares y los frailes y los abusos y comportamiento inmoral por parte de algunos de sus miembros. Por otro lado, los mismos curas párrocos y doctrineros consideraron de mayor importancia que catequizar, el fomentar la participación comunitaria en prácticas rituales relacionadas con la administración de los sacramentos y con las ceremonias litúrgicas. Todo ello trajo como consecuencia una religión más cargada hacia lo festivo.

El ritual como comunicación

Como lo hicieron fray Antonio de Roa y fray Luis Caldera, uno de los principales logros de los misioneros en la trasmisión del cristianismo a las masas fue la apropiación del espacio y del tiempo sagrados a partir de una ritualidad teatralizada. La primera apropiación, la del espacio, se realizó con la construcción de suntuosos edificios y abarcó tanto el templo como el atrio amurallado situado frente a él. En esos espacios se manifestó la jerarquización de la sociedad, tanto en el lugar que ocupaba cada uno en el templo durante las ceremonias o en las procesiones atriales, como en el área destinada para los enterramientos: en el atrio para los más pobres o en la nave del templo para los poderosos. Esta sacralidad llegaba incluso al espacio sonoro pues las campanas, instrumentos litúrgicos de la nueva fe, llamaban a la oración y a la misa, anunciaban duelos, proclamaban fiestas y juras, alejaban el granizo y alertaban sobre incendios.

Esa apropiación del espacio no se reducía al templo y el atrio, abarcaba todos los ámbitos del poblado, pues calles y plazas quedaban sacralizadas por la fiesta, que se convertía en un discurso de la jerarquización social y en manifestación pública de una comunidad sacramental que se reunía todos los domingos alrededor de la misa y del cuerpo de Cristo, el cual se creía que estaba realmente presente bajo las especies del pan y del vino. Esta función cívica de la celebración litúrgica se daba sobre todo en la fiesta del *Corpus Christi* que conmemoraba la Eucaristía acompañada por las autoridades y por todos los cuerpos de la sociedad: hermandades, gremios, cabildos y provincias religiosas.

En contraste con la alegría del *Corpus*, la Semana Santa era la fiesta del sufrimiento. Entre el Domingo de Ramos y el Viernes Santo la ciudad se llenaba de procesiones acompañadas por tristes acordes de trompeta; por sus calles avanzaban, sobre andas cubiertas de flores, las imágenes de cristos muertos cubiertos de sangre y de vírgenes sufrientes y llorosas. Los miembros de las hermandades que se encargaban de organizar tales procesiones acompañaban a sus imágenes cubiertos con capuchas, algunos flagelando sus espaldas y otros portando hachones y cirios encendidos.

Con la fiesta, no sólo se sacralizaba el espacio, también se pretendía tener control sobre el tiempo. El cristianismo había generado un nuevo concepto sobre el devenir humano y cósmico partiendo de la idea de una creación (*génesis*) y una destrucción final (*apocalipsis*) en cuyo centro se había dado la encarnación, muerte y redención de Cristo. Pero la Iglesia, ante la necesidad de adaptarse a las sociedades campesinas

sobre las cuales actuó, asimiló su tiempo social, cíclico y estacional y sobrepuso el calendario cristiano a sus fiestas de muerte y regeneración y a su profunda vinculación entre el ser humano y la naturaleza. Al mismo tiempo, la nueva fe incidía en la regulación del tiempo individual con sus procesos de nacimiento, reproducción y muerte, los cuales quedaron marcados por los sacramentos (bautismo, matrimonio y extremaunción) y minuciosamente registrados por los curas en los libros parroquiales.

Una de las mayores preocupaciones de los misioneros fue fomentar la asistencia a la misa dominical. Para hacer más atractiva la ceremonia se introdujo en ella un elevado número de cantores y músicos que tocaban diversos instrumentos precortesianos y europeos. Era necesario dar al acto un gran esplendor para captar la atención de los indígenas hacia su nueva religión. Con esta finalidad se promovieron también las procesiones y las fiestas litúrgicas decoradas con flores y papeles de colores, amenizadas con cantos, danzas y espectáculos de tradición prehispánica (como el del volador), a pesar de que esos “mitotes” podían contener elementos paganos.

Fue por esa omnipresencia de la ritualidad que las cofradías tuvieron un papel tan determinante en la sociedad. Así, en Nueva España, al igual que en todos los países católicos, la mayoría de los fieles vivía el cristianismo como una serie de actos externos realizados en los ámbitos de la familia, la cofradía y la parroquia, y sólo muy pocos interiorizaron los significados teológicos y morales. Era por tanto una religión que propiciaba más el hacer que el creer, que estaba más vinculada a

la corporeidad que a la conciencia, a la oralidad que a la escritura. Las prácticas externas, la recepción de los sacramentos y el culto a santos e imágenes fueron las principales manifestaciones de la fe cristiana en todos los sectores sociales novohispanos.

Sincretismos, un espacio de diálogo

A pesar de las enormes diferencias que había entre las tradiciones religiosas mesoamericanas y el cristianismo, los dos tenían muchos puntos de contacto: la religión era un asunto esencial sustentado con vistosos rituales, suntuosos edificios de culto y relatos de hechos prodigiosos; en ambos estaba presente la obsesión por los temas de la muerte, con cultos alrededor de la sangre; y, por último, habían desarrollado una extraordinaria capacidad festiva y ritual con miras a establecer un orden social. A partir de esas similitudes comenzó un fructífero diálogo que conformó una realidad híbrida en la que ambos sistemas de creencias se fueron fusionando.

El conocimiento que ahora tenemos sobre textos de tradición indígena nos permite entender cómo los santos, las instituciones comunales y las ceremonias cristianas pasaron a formar parte de manera tan consistente de la realidad cultural indígena que actualmente no podemos separarlas. A partir de estos conocimientos ya no es posible ver a los naturales sólo como colaboradores sumisos y obedientes a los dictados de sus maestros los religiosos o como entes pasivos en el proceso evangelizador.

Aunque se ha insistido en que la religión enseñada a los indios era básicamente cristocéntrica (de ahí la

fuerte difusión del culto a la cruz y a los símbolos pasionarios), purificada de supersticiones, con pocos milagros y escasas ceremonias, las crónicas y otras fuentes nos dan datos para pensar que tal purismo no fue tan radical. Desde un principio los religiosos presentaron a los indios un catálogo formal que les ofrecía variadas imágenes de niños, mujeres, hombres, ancianos, seres alados y demonios con los que pudieron realizarse las superposiciones necesarias con sus antiguos dioses. Además, la enorme cantidad de representaciones asociadas con el martirio y con la sangre, incluido el de Cristo, debió constituir para los indios un rico arsenal de imágenes que los remitían a los sacrificios ofrecidos a sus dioses. En este proceso de asimilación llegaron a integrarse incluso los animales que servían de atributo a los santos y que fueron identificados con su *tona* o entidad protectora. En el tercer concilio provincial mexicano de 1585, se prohibieron no sólo las festividades populares que podrían prestarse al resurgimiento de la idolatría, sino también las representaciones de animales, demonios y astros junto a los santos para evitar que los fieles los veneraran.

Fue tan exitosa la adaptación que hicieron los indios de los santos que, junto con los ritos asociados a la muerte, el culto a esos seres celestiales fue sin duda el aspecto del cristianismo que tuvo mayor repercusión en sus comunidades. Esto se puede observar, por ejemplo, en el hecho de que, después de la evangelización, toda vivienda indígena tenía un espacio dedicado a la “casa del santo” (*santoscalli*), a veces incluso una habitación completa; mantener tal espacio, barrerlo y conservar las imágenes dentro de la familia eran acciones

que simbolizaban su identidad y continuidad. Junto con esta utilización familiar estaba también el uso que se hacía de tales imágenes en el ámbito colectivo, sobre todo en fiestas y en procesiones.

A menudo los santos del templo podían encomendarse a hogares privados, pero también las imágenes que había en cada casa debían hacer una visita ceremonial al santo patrono del pueblo que se asentaba en la iglesia principal. Esta imagen era el centro del culto comunitario y su importancia llegó a ser tan grande que alrededor de ella se desarrolló todo un sistema de cargos, sobre todo los de mayordomos y fiscales. Es muy significativo que organizar las fiestas del santo patrono, sobre todo la comida ritual, fue una de las principales funciones de las autoridades indígenas del cabildo.

Gracias a estos santos patronos, los pueblos recién congregados, formados a menudo con grupos de muy diversas procedencias, pudieron reconstruir su mundo espiritual; con ellos se crearon los lazos que hicieron posible la integración y la convivencia. Al convertirse en “dioses tutelares” de los pueblos, los santos se volvieron también elementos de resistencia y detrás de ellos se ocultaron muchas concepciones indígenas anteriores a la Conquista. Sin embargo, en su aceptación podemos encontrar también procesos de adaptación de los códigos occidentales. De hecho, la relación con las fuerzas celestes se volvió más directa y la comunicación con ellas más cercana y emotiva pues los “dioses” de los cristianos tenían rasgos muy humanos.

En esos procesos de sustitución es difícil saber qué papel jugaron los religiosos y cuál los dirigentes de las comunidades indígenas, pero lo más probable

es que ambos estuvieran de acuerdo. Algunos frailes, conscientes de la necesidad de suplantar, hicieron uso de las similitudes entre las dos religiones; los indios por su parte, por falta de una familiaridad suficiente con el mundo cristiano, interpretaron el cristianismo en función de sus tradiciones. Para ellos los santos eran los parientes de Cristo y existían desde antes de la creación del mundo. Al igual que los dioses apetecían cosas y buscaban satisfactores, por lo que era necesario hacerles ofrendas de alimento y las primicias de las cosechas. Los “dioses” cristianos se asimilaron, pero los campesinos siguieron con sus ritos agrícolas, sus prácticas de medicina tradicional y su religión doméstica; a pesar de que los sacerdotes católicos las prohibieron y trataron de erradicarlas, estas prácticas convivieron con el culto a los santos.

Entre todos ellos, el más importante fue sin duda el dirigido a la Virgen María, personaje que jugó un papel central en la cosmovisión de este cristianismo indígena; después de ella fueron muy venerados los miembros de su parentela: sus padres Ana y Joaquín, su esposo José, su prima Isabel y su sobrino Juan el Bautista. Era necesario dar a estos neófitos vehículos emotivos y familiares para que el cristianismo penetrara en su vida cotidiana. Un segundo grupo muy socorrido fue el de los mártires y apóstoles antiguos, en cuyas imágenes se mostraba con lujo de detalles su sangre derramada entre los más crueles tormentos. Acuchillados, apedreados, asaeteados, desollados, quemados, mutilados, esos cuerpos debieron ser asociados con los sacrificios humanos de las religiones antiguas. Tampoco estuvo ausente la promoción y aceptación de

númenes guerreros como Santiago y san Miguel arcángel. Desde muy pronto los santos dieron su nombre a poblados y a personas, a ríos y a montañas, a barrios y a templos y sus fiestas se hicieron coincidir con las de los antiguos dioses, resultado de un bagaje agrícola común. Cada orden promovía sus propios santos e imágenes como un medio de propaganda y como parte de su predicación. Así, en el momento en que una comunidad religiosa trasladaba a otra un templo y su convento, la que entraba tomaba posesión de su nuevo territorio colocando las imágenes de sus santos en todos lados. Estos se habían convertido en los principales instrumentos de comunicación de valores, de rituales, de prácticas y de emotividad.

Epílogo

A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX HABITABAN en la Nueva España alrededor de siete mil sacerdotes, de los cuales cuatro mil pertenecían al clero secular y tres mil eran religiosos mendicantes; para los seis millones de almas que constituían la población del territorio por entonces, el personal eclesiástico era muy reducido. A pesar de ello, todos los pobladores de la Nueva España se consideraban católicos, aunque muchos no eran practicantes, a diferencia de lo que pasaba en el siglo XVI cuando el proceso evangelizador apenas se iniciaba y estaba muy distante de ser eficiente. En aquella época las religiones ancestrales seguían vivas, aunque las comunidades indígenas estaban ya organizadas bajo el régimen de “policía”, bautizaban a sus hijos, recibían los sacramentos y asistían a los ritos y fiestas cristianos. A lo largo de la centuria, sin embargo, se dieron profundas transformaciones históricas que afectaron también los procesos religiosos: las rupturas poblacionales propiciadas por la movilidad, por las migraciones masivas y por las epidemias, además de los cambios económico-sociales que impuso el sistema virreinal.

Dichos cambios, sin embargo, no afectaron de la misma manera en el extenso territorio novohispano. En las regiones de intensa cristianización (el Centro, el Bajío, Michoacán y zonas de Jalisco) el continuo bombardeo de imágenes, santuarios y “milagros” atribuidos a los númenes católicos acompañado de un intenso mestizaje étnico y cultural, de una castellanización y un bilingüismo generalizados y de una persecución sistemática de los “idólatras”, hacía difícil la sobrevivencia sin cambio de religiones ancestrales. Algo distinto sucedía en aquellas zonas donde las comunidades eran monolingües y en las que muchas tradiciones antiguas seguían estando vigentes (como Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Guatemala), donde los centros urbanos españoles fueron menos numerosos y los mecanismos de imposición de la nueva fe, incluida la violencia, no se mostraron tan eficientes.

La situación del cristianismo en el lejano norte era aún más precaria a causa de la dispersión de la población y de la guerra desatada contra las tribus nómadas. En los siglos siguientes, la colonización y la evangelización en esas regiones estuvieron muy vinculadas a la explotación argentífera de sus minas y al traslado de poblaciones nativas de Mesoamérica (otomíes y tlaxcaltecas, purépechas), quienes junto con los criollos, mestizos y afrodescendientes generaron poblados e impusieron otro tipo de sociedad y una muy distinta cristianización. Esa otra conquista fue obra, no sólo de misioneros jesuitas y franciscanos españoles, italianos y centroeuropeos, sino también de individuos nacidos ya en América.

Otro aspecto fundamental en el proceso fue el papel que tuvieron las ciudades en la evangelización. Ellas eran el espacio de actuación de las autoridades civiles y religiosas, ahí se generaban los mensajes, se implementaban los medios que los difundirían (impresión, iconografía, retórica), se decidían las políticas pastorales y se educaba a los eclesiásticos que las pondrían en práctica. El modelo de cristianismo urbano terminaría por imponerse en todo el territorio, incluso en los llamados pueblos de indios, por lo que una cristianización más consistente del ámbito rural se dio sólo en aquellas zonas donde la urbanización fue más intensa y donde el comercio y las actividades agropecuarias españolas impusieron un mayor grado de hispanización. Lo que a menudo se olvida es que también la población pluriétnica de las ciudades fue “evangelizada” y bombardeada por los mensajes cristianos difundidos en templos, plazas, conventos, palacios y vecindades. Aunque con una catequización más inmediata y eficaz, ahí también predominó una religiosidad mágica centrada en fiestas y rituales, en reliquias y en imágenes de santos y santas, en relatos y en prodigiosos milagros.

A la visión simplificadora que considera un mundo virreinal formado sólo por ciudades cristianizadas de españoles y pueblos de indios “semipaganos”, debemos agregar otra, que está relacionada con la cronología. Es indispensable marcar cortes cronológicos que permitan percibir los cambios que se dieron a través de los tres siglos de virreinato y nos dejen ver la complejidad del proceso. Mientras que en el siglo XVI la supervivencia de las religiones

antiguas muestra una evangelización muy deficiente aún, la desbordante ritualidad católica del XVIII y las numerosas iglesias levantadas en pueblos y ciudades testimonian que el cristianismo formaba parte ya de la realidad social y cultural de muchas regiones.

Fiestas y templos son prueba de cómo el cristianismo penetró y modeló todo el sistema colonial. Tanto la territorialización y apropiación del espacio como las estructuras mentales, políticas, sociales dependieron de valoraciones, normas y prácticas generadas en la religión católica. Iglesia y religión se encuentran en la base de todas las construcciones sociales, en el lenguaje, en la visión de una realidad formada por buenos y malos, en la actualidad manifiesta en todos sus rituales, en su percepción del tiempo, del espacio y del más allá. Muestra palpable de la impronta que significó la evangelización son los centros históricos de las ciudades y pueblos distribuidos a lo largo y ancho de nuestro país; frente a las ruinas muertas de los centros ceremoniales prehispánicos, los centros urbanos actuales están llenos de vitalidad, a menudo incentivada por el turismo.

No cabe duda de que el proceso evangelizador fue un paliativo para la brutalidad de la conquista y la colonización española, con sus cargas de explotación y exterminio. La sobrevivencia de comunidades indígenas, signo de su poder de resistencia, se debió no sólo a su gran capacidad de adaptación, sino también a las posibilidades que le dio el proceso evangelizador para conservar sus antiguas organizaciones comunitarias y estructuras de poder. El país en el que vivimos no sólo debe a la evangelización un componente

importante de sus identidades, sino que también, a partir de ella, comenzó a formar parte de una universalidad occidental. Como elemento fundamental de la implantación del régimen español, el cristianismo que llegó a América en el siglo XVI marcó una realidad cultural que sigue vigente hasta hoy.

Notas

- 1 Motolinía, *Historia de los indios*, trat 1, cap. 15, pp. 67-70.
- 2 Motolinía, *Apéndice a la Historia*, 1969, pp. 205-206.
- 3 Torquemada, *De los veintiún libros*, 1615, lib. XX, cap. XX, vol. VI, pp. 191 y siguientes.
- 4 Dávila Padilla, *Historia*, 1955, lib. I, cap. XLVII, p. 194.
- 5 Grijalva, *Crónica*, lib. II, cap. II, pp. 150-151.
- 6 Mendieta, *Historia*, 1997, segunda parte, vol. II, cap. 1, p. 463 y siguientes.

Lecturas recomendadas

Crónicas y libros antiguos

Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España* [Madrid, 1596, Bruselas, 1634], prólogo de Agustín Millares Carlo, México, Editorial Academia Mexicana, 1955.

Espinosa, Isidro Félix de, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España* (México, 1746), edición de Lino Gómez Canedo, Washington, Academy of American Franciscan History, 1964.

Florencia, Francisco de, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reino de la Nueva España...*, (Cádiz, 1689), edición moderna de Roberto Jaramillo, México, Profesorio Agustiniano Santa Mónica, 2017.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* [México, 1624], México, Porrúa, 1985 (Biblioteca Porrúa, núm. 85).

- Las Casas, Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión verdadera*, edición de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, edición de Antonio Rubial, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- Motolinía, Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España, relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, 1969.
- Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triunphos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe* [Madrid, 1645], edición de Ignacio Guzmán, México, Siglo XXI Editores, 1992.
- Torquemada, Juan de, *De los veintiún libros rituales y Monarquía Indiana* [Sevilla, 1615], 7 vols., edición de Miguel León Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Nacional Autónoma de México, 1979-1983.

Obras de interpretación histórica

- Borgia Steck, Francis, *El primer colegio de América, Santa Cruz de Tlatelolco*, con un estudio de Códice Tlatelolco por R.H. Barlow, prólogo de Rafael García Granados, México, Centro de Estudios Históricos Franciscanos, 1944.
- Burkhart, Louise M., *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

- Cañeque, Alejandro, *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la monarquía hispánica*, Madrid, Marcial Pons, 2020.
- Carrillo y Cázares, Alberto, *El debate de la guerra chichimeca (1531-1585)*, 2 vols., Zamora, El Colegio de Michoacán/ El Colegio de San Luis, 2000.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1521-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Hernández Triviño, Ascensión, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en Náhuatl*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Hausberger, Bernd, *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 2015.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglos XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Navarrete, Federico, *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México. Los Altepetl y sus historias*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Phelan, John L., *El reino milenario de los franciscanos en Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

- Riva Palacio, Vicente, *El virreinato. Historia de la dominación española en México desde 1521 a 1808*, en *México a través de los siglos*, vol. 2, México, Editorial Cumbre, 1971.
- Roulet, Eric, *L'évangélisation des indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (xvi^e siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- Rubial, Antonio, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, México, Fondo de Cultura Económica/Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.
- Tavárez, David, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2012.
- Terraciano, Kevin, *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI AL XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Zavala, Silvio, *La "Utopía" de Tomás Moro en Nueva España y otros estudios*, México, José Porrúa e hijos, 1937.

**La evangelización
novohispana:
mitos y realidades**
de Antonio Rubial García

se terminó de imprimir en la Ciudad de México
el mes de abril de 2023, con un tiraje de 500 ejemplares,
más sobrantes para reposición, en los talleres de
Estampa Artes Gráficas, Privada de Doctor Márquez 53,
Colonia Doctores.

Tels. 55 30 52 89 / 55 30 55 26
estampa.dirección@gmail.com

Con el fin de difundir el conocimiento histórico, la COLECCIÓN **MIRADAS A LA HISTORIA** convoca a reconocidos investigadores, quienes se acercan al pasado a partir de múltiples temas, personajes y testimonios.

Los historiadores decimonónicos, influidos por la lectura de las crónicas de los siglos XVI y XVII, consideraron la conversión de los pueblos indígenas al cristianismo como un proceso de convencimiento, lo que implicaba la idea de una transmisión eficiente de los mensajes teológicos y morales cristianos hacia los indios. Varios lugares comunes nacieron de esa percepción apologética: los templos cristianos fueron construidos sobre las pirámides; frente a la violencia de la conquista los religiosos sólo utilizaron métodos pacíficos; los religiosos fueron no sólo modelos de virtudes, eran también humanistas, etnólogos y lingüistas y el proceso evangelizador dependió totalmente de ellos; todos los misioneros defendieron a los indios y se opusieron a la encomienda. En este ensayo se cuestionan y matizan dichos supuestos sobre la evangelización y se insiste en la participación de los indígenas en el proceso y en la influencia que tuvieron las instituciones prehispánicas en su relativo éxito.

ISBN 978-607-8740-34-5



SEP

SECRETARÍA DE
EDUCACIÓN PÚBLICA