

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

En el año de 1532, el Sr. Fr. Juan de Zumárraga, Obispo de México, mandó imprimir en la imprenta de Juan de la Cruz, en la ciudad de México, una doctrina para enseñar a los indios de esta ciudad y de las otras de esta Nueva España. Esta doctrina es la que se llama "Doctrina de los indios de México", y es la que se enseña a los niños de las escuelas de esta ciudad y de las otras de esta Nueva España. Esta doctrina es la que se llama "Doctrina de los indios de México", y es la que se enseña a los niños de las escuelas de esta ciudad y de las otras de esta Nueva España.

... * ...

TERCERA PARTE ZUMÁRRAGA, AUTOR DE LAS DOCTRINAS "HUMANISTAS"

... y la ... años ... en la ... la necesi- ... que ... Sebastián ... *Doctrina*, no sabemos ... da noticia de otra que ... el mismo propósito, pero no se ...

... de enorme trascendencia para ... Después de esa labor funda- ... entre los habitantes ... Zumárraga.

... humana ... Abrojo. ... trapa por ... también lo ... en ... en ... ciudad ... la

... 28, pero ... de ser ... an restablecido ... Pontifice. Du- ... prolongó hasta

... para finales del siglo ... no cita las fuentes que ...

8. LAS PRIMERAS DOCTRINAS Y LA MODERNIDAD ESPAÑOLA

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

En cambio, la década de 1540 fue de enorme trascendencia para la divulgación de la doctrina cristiana. Detrás de esa labor fundamental para extender la nueva moral cristiana entre los habitantes de la Nueva España, está la figura de fray Juan de Zumárraga.

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

Llegó a México como obispo electo el 6 de diciembre de 1528, pero sin traer las bulas correspondientes, porque Roma acababa de ser saqueada por las tropas imperiales (1527) y no se habían restablecido las relaciones diplomáticas entre España y el Sumo Pontífice. Durante esta primera estancia en América, que se prolongó hasta

¹ De la Torre Villar, 1981-1982, p. 43; El padre Cuevas señala que para finales del siglo XVI se habían publicado en México 38 doctrinas y catecismos, pero no cita las fuentes que consulta ni los títulos de los textos. Cuevas, 1928, III, p. 405.



Fig. 9. Una divinidad rústica cargando vasijas de vino. Este exquisito dibujo ejecutado por un artista anónimo europeo, posiblemente a fines del siglo XVI, guarda alguna similitud con la figura 2 en color. Ambas representan a una divinidad campesina tocada con una corona de hojas de parra alusiva a la bebida embriagante y, en este caso, el dios campirano trae en cada mano un recipiente con vino. Estas ánforas y jarras de cerámica de origen mediterráneo y de formas diversas comenzaron a ser sustituidas por otras de vidrio durante el siglo XVII.

mediados de 1532 cuando regresó a España, se ocupó —en su calidad de jefe del clero secular— más en defender a los indios contra los abusos de sus compatriotas españoles, en especial de los miembros de la primera audiencia, que en evangelizarlos directamente. Volvió a México en octubre de 1534 ya consagrado obispo y en los años siguientes, por mandato suyo y a su costa, se publicaron las ocho doctrinas que se irán estudiando en los siguientes apartados. Aquí permaneció hasta su muerte a la edad de 80 años, el 3 de junio de 1548.

A pesar de que nunca aprendió lenguas indígenas, terminó siendo el gran divulgador de la norma cristiana a través de sus doctrinas. La transmisión y, en su caso, la imposición de la norma cristiana en

general, incluyendo la que se ocupa del uso moderado de la bebida embriagante, no puede separarse de la impresión y difusión de estos textos catequísticos. A primera vista, podrían parecer tan semejantes en su contenido, cuanto unitario y homogéneo era en teoría el discurso religioso que debía ser válido para todos los cristianos, incluyendo a los habitantes de la Nueva España y, dentro de este grupo, a los indios. Pero una lectura más cuidadosa permite entrever las diversas corrientes de opinión que, tras una aparente conformidad, constituían un caldo de fermento dentro de la Iglesia. Tomando en cuenta estas variaciones, me atreví a llamar a las que se identifican mejor con el primer modelo de evangelización, doctrinas “humanistas” y a las que comienzan a conducir a la implantación del segundo, doctrinas “indígenas”.

Entre 1536, año en que, debido a sus gestiones, probablemente llegó la imprenta a la Nueva España y el año de su muerte, salieron de las prensas mexicanas un buen número de ellas. Su contenido era parte del sistema de referencias de la cultura judeo-cristiana que la Iglesia deseaba transmitir a los naturales y su conocimiento, difusión y aprendizaje suponían, por parte de los evangelizadores, el uso creciente del libro y de la escritura.² Dice Gruzinski que:

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

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

Algunas doctrinas sólo se conocen por referencias, como es el caso de la *Doctrina* de 1539. De la *Doctrina* llamada “sin año” (1545-46), únicamente nos ha llegado la portada. Tampoco se encuentra la edición original de la *Doctrina* de fray Alonso de Molina del año 1546, aunque se conoce completa gracias a una copia incluida en el *Informe de la Provincia del Sancto Evangelio* (aprox. 1570), la que se utiliza para esta investigación. Tal vez hubo otras de las cuales hasta la

² Gruzinski, “Normas cristianas...”, 1989, p. 113.

³ *Ibid.*

memoria se ha perdido. Sin embargo, la intensa labor editorial de la imprenta de Juan Cromberger, sucursal de la misma casa en Sevilla, nos permite saber con certeza que, además de una *Doctrina Cristiana en lengua Mexicana* (1547) de fray Pedro de Gante⁴ y de la mencionada *Doctrina* de Molina, fueron impresas por lo menos otras siete, que salieron de dicha casa durante esos años (1543-44 a 1548). Todas tienen algo en común: el nombre del obispo Zumárraga que aparece como autor, editor o compilador de las mismas. Por su procedencia, tema, lugar y fecha de impresión, este material constituye una serie única y homogénea que refleja el consenso de las autoridades religiosas que elaboraron el trabajo. El lugar de impresión y las lenguas en que se escribieron, circunscriben la investigación a la zona del altiplano, o sea al centro de la Nueva España, en el área geográfica de tradición lingüística predominantemente náhuatl o mexicana, cuyos habitantes estaban siendo evangelizados en ese idioma.

Tanto afán y gastos para imprimir las doctrinas por parte de un hombre mayor, no se justificarían para instrucción preferente del pequeño número de españoles que habitaban en la Colonia. Tenía 76 años en 1544 y cuando murió a mediados de 1548, había publicado un promedio de dos doctrinas por año. La razón de dejar la Vieja España, era crear la Nueva, incorporando a sus habitantes indígenas al modelo y a los patrones de comportamiento de origen cristiano.

Haciendo a un lado la *Doctrina* de Gante, por estar escrita en náhuatl sin traducción al castellano, queda una serie de ocho doctrinas. De éstas, cinco pueden ser consideradas “humanistas” o erasmianas y se adaptan bien al optimismo que caracterizó los primeros años de evangelización en la Nueva España. Aunque las tres restantes tienen sin duda puntos de contacto con aquéllas, sobre todo las dos dominicas, la manera de presentar el cristianismo indica un cambio de dirección en la política educativa y por eso las he llamado “doctrinas indígenas”.

Hay una manera muy simplista de explicar el cambio de las doctrinas “humanistas” a las “indígenas”. Bastaría con decir que el obispo Zumárraga sólo aceptó aquéllas mientras lograba disponer de algo más apropiado y satisfactorio, originado en el propio lugar donde se impartía la catequesis. Sin duda esto es cierto y tan pronto como hubo doctrinas redactadas en la Nueva España, éstas, en

⁴ La *Doctrina* de Gante fue publicada sólo en náhuatl, por lo que no forma parte de esta serie castellana-náhuatl.

efecto, sustituyeron a las de origen europeo. Sin embargo, quedaría por explicar el cambio, a partir del optimismo de aquéllas, hasta llegar al desencanto creciente de las doctrinas y confesionarios redactados e impresos aquí a partir de la segunda mitad del mismo siglo. También habría que dar razón a los comentarios cada vez más displicentes y negativos de los catequistas acerca de los indígenas que recibían la instrucción. La referida explicación tampoco explica por qué las doctrinas “humanistas” para uso de los naturales fueron impresas aquí sin ser resumidas ni modificadas, ni por qué el obispo reiteró en varias ocasiones, como veremos más adelante, que los textos más avanzados y completos eran apropiados para la evangelización indígena. No puede desconocerse la relación —a mi parecer fundamental— entre la fundación del Colegio de Santa Cruz, los vientos renovadores de la Iglesia española durante las tres primeras décadas del siglo y la selección peculiar de los textos “humanistas”.

En lo que atañe a la bebida embriagante, en ocasiones me resultó difícil disociarla de la comida pues, como veremos, no siempre se distinguía la moderación en la comida, llamada “abstinencia” por Santo Tomás, de la moderación en la bebida, definida como “sobriedad”.⁵ La embriaguez, y por ende beodería, borrachera, borrachez, ebriedad, etc., eran el exceso o rompimiento de ese justo medio. En la mayoría de los casos, los textos se ocupan del transgresor de la norma, esto es, del bebedor abusivo o desordenado y poco dicen, en cambio, acerca de la población sobria o abstemia que no causaba problemas y merecía la aprobación de la sociedad, en particular de la Iglesia.

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

Las cinco incluyen, además de aquellos elementos fundamentales en cualquier catecismo, diversas orientaciones para vivir la práctica diaria del cristianismo. “La insistencia no está tanto en conocer”,

⁵ *Suma teológica*, 2-2 q. 143. art. único.

cuanto en “vivir” cristianamente, a la vez que se resalta la dignidad del hombre. De aquí derivan ciertos derechos. Si el hombre fue creado por amor, incluyendo al indio americano, nadie puede encontrar justificación moral para contravenir la voluntad divina al abusar, maltratar o desposeer a otro hombre.

La participación de Erasmo en la evangelización de los indígenas a través de las doctrinas de Zumárraga fue en cierta forma involuntaria: fueron publicadas aquí después de su muerte, por religiosos que no alcanzó a conocer y que ni siquiera lo mencionan en sus escritos. En efecto, ninguna de las doctrinas impresas por Zumárraga incluye el nombre de Erasmo, pero es evidente que el obispo conocía sus trabajos.⁶ Él mismo lo confirma cuando, poco tiempo antes de fallecer, escribe al provincial de los franciscanos de Burgos, explicándole cómo se fue deshaciendo de las pocas pertenencias que le quedaban, entre las que se incluían la obras de Erasmo:

Y así me voy desapropiando cuanto puedo, que poco más de los libros me queda y de ellos he enviado buena parte para la hospedería, porque el predicador o religioso tenga consolación [...] Y a Vuestra Reverencia tengo enviadas las obras de Erasmo y otros con sus títulos [...].⁷

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

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

[...] lo que importa es la originalidad de este esfuerzo, la utilización de una lengua indígena para la enseñanza de los elementos de la cultura europea a

⁶ Véase Bataillon, 1982, pp. 807-831.

⁷ Carta enviada al provincial de los franciscanos de Burgos, fray Francisco del Castillo fechada en México el 2 de noviembre de 1547. Cit. por Bataillon, 1982, pp. 821-822.

los indios, la conciencia del valor de la letra impresa y de la utilidad del libro para la aculturación; pero principalmente la consideración de que era importante usar las lenguas comunes, las vulgares —no importa cuál, pues lo mismo se hacía con las lenguas nacionales que surgían en Europa— para transmitir a los nuevos miembros de la Iglesia la Buena Nueva impresa en letras de molde.⁸

Los evangelizadores tenían en cierta medida la facultad para adaptar sus enseñanzas a la capacidad, interés o problemas especiales de su auditorio, lo mismo que para modificar de modo informal aspectos no doctrinales de los textos al explicarlos verbalmente. Decía fray Andrés de Olmos en este sentido que, “el ministro de la doctrina que se quiera de aprovechar de este aparejo de penitentes, puede añadir o quitar auisos o preguntas, conforme a la provincia do estuviera”.⁹

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

Los textos erasmianos aspiraban a poner las normas generales en lenguas vulgares al alcance de todos, incluso de los “ínfimos y pequeños [...] sin ninguna edad o fecha, ni ningún género, agora sea de hombre, agora de mujeres”.¹⁰ Si así era, españoles e indígenas no tenían por qué usar doctrinas diferentes, más que en la medida en que los fieles fueran más o menos adelantados. Vista en esta forma la enseñanza de la doctrina, podemos pensar que, cuando se habla de la particular “capacidad del indio” en las doctrinas “humanistas”, se trata de una situación pasajera que será remediada con la instrucción.

⁸ De la Torre Villar, 1981-1982, p. 82.

⁹ Texto atribuido a fray Andrés de Olmos en, *Descriptio codicum franciscanorum Bib. Ecclesiae Primatialis Toletanae*, en AIA, julio-diciembre, 1919, pp. 402 y sig., cit. por Ricard, 1986, p. 192.

¹⁰ *Doctrina Breve (1543-1544)*, Conclusión.

ERASMO Y LA *DOCTRINA BREUE*, 1543-1544

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

Un docto y buen Obispo del gran México, de la orden de señor Sant Francisco, me importunó con hartas lisonjas de palabras y carta los años pasados que escriuiesse una Doctrina christiana que él imprimiesse para sus ovejas. Yo lo aceté, pero tan pesadamente quanto muestra la poca priessa que me di en acabarla. Porque con me poner él y mis amigos y otros obispos de Nueva España espuelas en el negocio, la tuve comenzada más de once años, acabéla agora, para doctrina de los míos [...].¹¹

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

Cronológicamente, la primera de las doctrinas impresas en América, que se conoce completa es la *Doctrina Breue muy prouechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para comun inteligencia*. El título lleva el año de 1543, pero el colofón señala como fecha de impresión 1544; por eso se la conoce como *Doctrina Breue, 1543-1544*.¹²

Éste es uno de los infortunados casos en que el título de la obra no ayuda al lector; más bien lo confunde. En efecto, esta doctrina

¹¹ Fray Diego Ximénez, prefacio a su *Enchiridion o Manual de Doctrina Christiana*, Lisboa (Germán Galharde), 1552. En Bataillon, 1982, pp. 540-541.

¹² "Compuesta por el Reuerendissimo S. don fray Juan zumarraga primer obispo de Mexico. Del Consejo de su magestad. Jmpresa en la misma ciudad de Mexico por su mandato y a su costa. Año de M.dXLIIj." Colofón: "A honra y alabanza de nuestro señor Jesu cristo y de la gloriosa virgen sancta Maria su madre: aqui se acaba el presente tratado. El qual fue visto y examinado y corregido por mandato del R.S. Don fray Juan Zumarraga: primer Obispo de Mexico: y del colegio de su Magestad. Imprimiose en esta gran ciudad Tenuchtitlan Mexico desta nueva España: en casa de Juan cronberger por mandato del mismo señor obispo Don fray Juan Zumarraga y a su costa. Acabo se de imprimir a XIIIj dias del mes de Junio: del año de M.d. quarenta y quatro años."

no es realmente breve, ni fue compuesta en su totalidad por Zumárraga. Si comparamos la extensión y el contenido de esta obra con las doctrinas realmente "breves", como las *Adiciones (1546)* o la *Doctrina Christiana Breue* de Molina (1546), vemos que estamos ante un texto extenso y generoso en su contenido. Tampoco queda claro por qué el título dice que la doctrina fue "compuesta" por Zumárraga; en efecto, algunas partes contienen comentarios personales del obispo, pero estas referencias —pocas en número— alternan con numerosos párrafos que el obispo toma, en muchos casos textualmente, tanto del *Enchiridion* como de la *Paráclesis* de Erasmo de Rotterdam.¹³ Del primero usó principalmente los capítulos dedicados a los remedios contra los vicios, y de la segunda, con algunas correcciones menores, reprodujo la conclusión a su libro.

Entre las referencias personales hace memoria, por ejemplo, a las idolatrías en "el pueblo de Durango [España] donde yo nací",¹⁴ o dice que:

[...] en esta tierra los mercados son de los naturales: con los cuales el Sumo Pontífice mas largo dispensa en la guarda de las fiestas por su flaqueza y pobreza que con otras naciones, y porque no se ha dado asiento cerca de lo que convenga permitir o vedarles segun su condicion y manera en sus tianguex o mercados no se aclara ahora.¹⁵

La *Doctrina Breue (1543-1544)* está dedicada vagamente a todos los hombres. Sin embargo, algunas referencias son específicas para esta parte del mundo: habla de "estas Indias", "los indios", "los naturales", etc. Algunos párrafos se aplican directamente a sus actitudes o costumbres y está escrita "para común inteligencia". En realidad se trata de una exposición completa de la práctica diaria del catolicismo para uso directo de los clérigos y religiosos bien preparados y que trata con detenimiento de todos los sacramentos, incluso el del Orden.¹⁶

José Toribio Medina se inclina a pensar que, tanto éste como el *Tripartito*, "se dirigen a lectores cristianos y por lo mismo se supone

¹³ Véase Bataillon, 1982, p. 547.

¹⁴ *Doctrina Breue (1543-1544)*, fol. c VIII.

¹⁵ *Ibid.*, fol. e.

¹⁶ Para el estudio de la *Doctrina Breue (1543-1544)*, me resultó muy esclarecedor el ensayo de Marcel Bataillon sobre el "Enchiridion y la Paráclesis en Méjico". En Erasmo, 1932, pp. 527-534, así como el pról. al *Enchiridion* en la misma edición; Véase también "Erasmo y el Nuevo Mundo", en Bataillon, 1982, pp. 807-831.

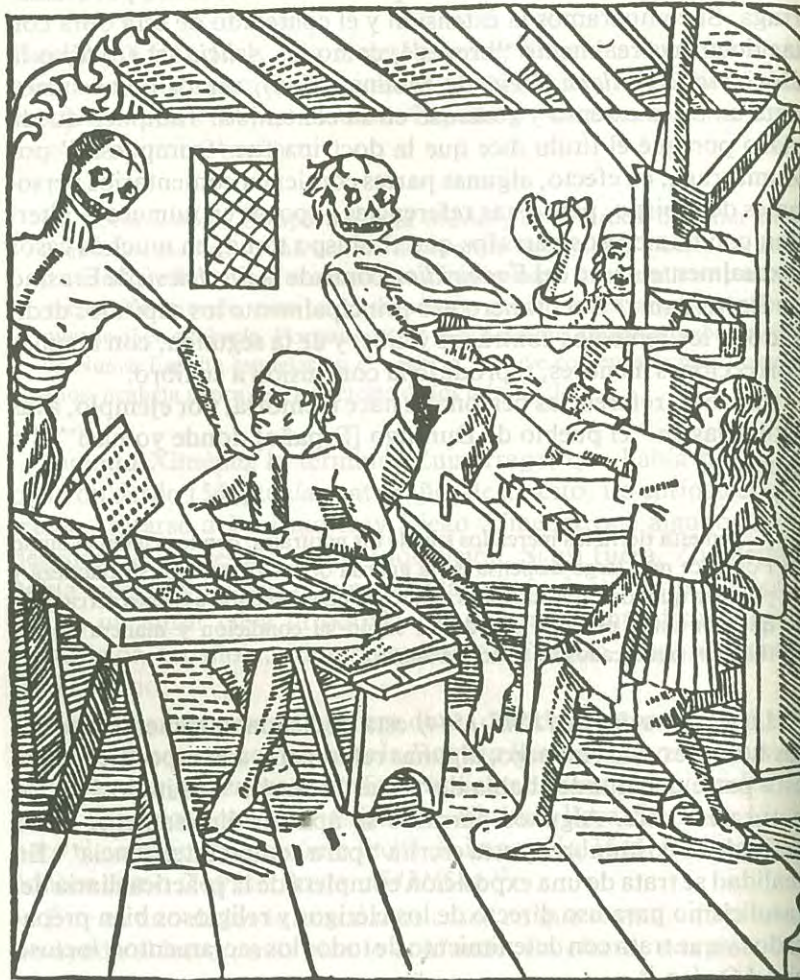


Fig. 10. Para imprimir sus Doctrinas, el obispo de México tuvo que esperar la llegada de la imprenta a la Nueva España. Aquí vemos un taller de imprenta europeo, con la prensa, el impresor y el cajista delante del cajón de tipos. Podemos imaginar el entusiasmo y las expectativas de Zumárraga cuando el primer equipo para impresión, sin duda parecido a éste, llegó a la ciudad de México hacia 1536. ¡Por fin el obispo iba a poder imprimir los catecismos necesarios para la evangelización masiva de los indios!



Fig. 11. El *Tripartito* del doctor Juan Gerson. "Ave María, llena de gracia, el Señor es contigo." Una de las primeras doctrinas impresas en la Nueva España y, por lo tanto en el Nuevo Mundo, muestra una bella imagen de la Señora del cielo, representada como reina de larga cabellera y coronada a la usanza europea. Está poniendo la casulla a San Ildefonso, abad visigodo del siglo VII. A la derecha, una figura femenina sostiene la palma del martirio. A la izquierda, otro personaje levanta la mitra episcopal con la cual María desea honrar al humilde religioso y futuro arzobispo de Toledo.

en ellos conocimientos anticipados de las verdades católicas y de los principales sucesos de la historia sagrada: es decir, que eran propias para españoles".¹⁷ Considera que difícilmente podían los indígenas, siendo "nuevos en la fe", comprender estos conceptos, pero el argumento puede usarse a la inversa: tal vez exactamente para remediar la ignorancia de los naturales, el obispo quería poner el contenido de esta obra a su alcance. Dicho en otra forma, si tenía confianza en la capacidad del indio como ser humano básicamente igual al de otras latitudes y culturas, ¿por qué no enseñarle, por lo menos al pequeño grupo que mostrase el talento y el empeño necesarios, lo mismo que se enseñaba en España? De ser así, y tomando en cuenta el interés del obispo por los indios, sería de esperarse que esta doctrina fuera para su beneficio e instrucción. Zumárraga recomienda, inclusive, que se haga entender a los naturales "esta doctrina u otra semejante".¹⁸

En 1544, año de la publicación de la *Dotrina Breue (1543-1544)*, se cuestionaba ya la viabilidad de la educación impartida en el Colegio de Santa Cruz, pero no por eso el obispo Zumárraga tenía que renunciar de inmediato a utilizar los textos que por su espíritu evangélico mejor respondían a los ideales franciscanos que lo trajeron a América. Sin duda la *Dotrina Breue (1543-1544)* es rica en referencias que podían ser mejor entendidas por quienes tenían conocimientos previos de moral como era el caso de los alumnos aventajados de Tlatelolco.

En los primeros siglos del cristianismo, hombres de distinto origen, raza y costumbres se habían identificado bajo el signo de la caridad y de la común-uniión; el mensaje evangélico, expuesto en toda su riqueza podía dar ahora, en la Nueva España, resultados semejantes. En efecto, hay en la *Dotrina Breue (1543-1544)* un deseo implícito por restituir el discurso cristiano a su pureza original. La obra gira alrededor de la figura de Jesucristo que enseña la verdad y da la salud. El mensaje de Cristo, contenido fundamentalmente en los evangelios y en las cartas apostólicas, va dirigido a todos los hombres, pero, advierte fray Juan, será mejor recibido por "los ánimos más simples y puros".

El pueblo cristiano está formado en su mayoría por gente sencilla y los teólogos, o sea los que han estudiado y conocen, son sólo "una

¹⁷ J. T. Medina, 1912, I, 37.

¹⁸ *Dotrina Breue (1543-1544)*. Conclusión.

pequeñuela parte".¹⁹ Por eso fray Juan se niega a hacer distinción entre sabios e ignorantes. ¿Por qué, pregunta con espíritu de rebeldía, la doctrina de Jesucristo habría de estar escondida en estos pocos? Esta doctrina, "a todos igualmente se comunica, para los pequeños se abaja y se hace pequeña conformandose con la capacidad dellos".²⁰

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

No aprueuo la opinion de los que dizen que los ydiotas no leyessen en las divinas letras traducidas en la lengua que el vulgo vsa: porque Jesu christo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se diuulgen.²¹

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

Como si Jesu Christo uiesse enseñado cosas tan entricadas que apenas pudiesen ser entendidas sino de unos pocos theólogos, o como si el presidio y amparo de la religión christiana estuiesse solamente puesto en que no se entendiesse.²²

En otro párrafo, copia casi textual de la *Paráclisis* y que pasó a formar parte de la conclusión de esta *Dotrina Breue (1543-1544)*, el obispo franciscano señala la conveniencia de que todo el género humano, incluyendo a los indios y a las mujeres, conozcan el Evangelio:

Y assi desearia yo por cierto que cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las Epistolas de san Pablo. Y aun mas digo: que plugiesse a Dios que estuiesse traducidas en todas las lenguas de todos los del mundo para que no solamente las leyessen los Indios, pero aun otras naciones barbaras.²³

El texto de la *Paráclisis* que tomó el obispo, se ocupaba de los escoceses y los irlandeses que podían llegar a leer y conocer el evangelio. En lugar de las "naciones bárbaras" del Nuevo Mundo, Erasmo hacía referencia a turcos y moros como puede verse a continuación:

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid. El texto de la *Paráclisis* es idéntico. Cf. también *Enchiridion*, 1932, p. 139. Todas las citas del *Enchiridion* y la *Paráclisis* corresponden a la edición de Dámaso Alonso, Madrid, 1932.

²¹ *Dotrina Breue (1543-1544)*, Conclusión.

²² *Paráclisis*, p. 455.

²³ *Dotrina Breue (1543-1544)*, Conclusión.

[...] para que no solamente las leyessen los de Escocia y los de Hibernia, pero para que aun los turcos y los moros las pudiesen leer y conocer.²⁴

La ley del amor, continúa explicando, se aplica a los seglares y los clérigos, a los gobernantes y a los superiores espirituales; la autoridad debe ejercerse sin violencia, en virtud de una superioridad moral, y no fundarse en la fuerza, ni imponerse a los súbditos. Debe predicarse antes que nada con el ejemplo.²⁵ La aplicación de este párrafo plantea ciertas dificultades en lo que respecta a la práctica de la evangelización franciscana en América. La conversión y el bautismo masivo de miles de indios, ¿eran el resultado de la persuasión y del ejercicio de una superioridad moral?, o ¿fueron actos de imposición de la autoridad hacia los nuevos súbditos de la Corona?

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

Mi propósito en la verdad no era estenderme tan de propósito a dezir todo lo que en cada vicio ay que agraviar para le aborrecer, ni esaminar tampoco por menudo las ecelencias y provechos de cada virtud para conbidar a las abrazar.²⁶

Por “no extenderse”, sólo describe los efectos de algunos. Se ocupa de la lujuria, avaricia, soberbia, ira e inclinación a la venganza, así como sus virtudes contrarias. Hace sólo una mención general a la murmuración, la envidia y la gula, pues éstos “son los verdaderos enemigos del cavallero de Jesu Christo y assí ha de proveer de armas mucho antes su ánimo para el acometimiento que recela dellos”.²⁷ Erasmo indica que para remediar otros vicios, cada caballero debe hacer su propio trabajo, procurando encontrar aquellos por los que tuviere particular inclinación, “por vicio de naturaleza” o por mala costumbre.

²⁴ *Paráclisis*, p. 455.

²⁵ *Enchiridion*, pp. 340-342.

²⁶ *Ibid.*, p. 408.

²⁷ *Ibid.*, pp. 408-409.

Fray Juan explicita esta falta en la sección de la *Doctrina Breue (1543-1544)* dedicada a los “Pecados mortales”, en un apartado bastante amplio sobre “La gula”. No pudo usar directamente el *Enchiridion* porque, como acabo de decir, Erasmo no había incluido la gula en su capítulo sobre las pasiones. Lo que en este caso hizo Zumárraga, fue tomar los conceptos de gula y templanza, vicio y virtud, de la *Suma Teológica* de Santo Tomás. La intromisión tomista en esta doctrina de corte erasmiano, no significa necesariamente una preferencia personal del obispo por ese autor, sino la necesidad práctica de llenar el vacío doctrinal que había dejado Erasmo al no dedicar espacio al tema de la bebida embriagante. Escribe Zumárraga:

Gula es desordenado apetito en las delectaciones del gusto: tiene dos especies. La primera es desorden en los comeres. La segunda en los beberes. La primera se llama intemperancia. La segunda embriaguez o borracheria.²⁸

Esta falta se relaciona con la lujuria o “excesso y desordenado desseo en las delectaciones carnales” y “es vedada en el sexto mandamiento. Y porque la gula suele incitar a luxuria: reduce se al mismo sexto mandamiento”.²⁹ Para vencerla es menester moderarse en el comer, beber y dormir y “aun en otros passatiempos aunque sean licitos”.³⁰

A pesar de hacer hincapié en la caridad a lo largo de la obra, párrafos como el anterior resultan rígidos y proyectan una visión del cristianismo difícil de comprender y aceptar para los naturales, que nunca habían oído hablar de San Agustín o Santo Tomás. ¿Qué habrán pensado los indios cuando se les quería convencer de la bondad de una religión fundamentada en el dolor, la pena y hasta la renuncia a los placeres lícitos? Desde el primer capítulo de su doctrina, Zumárraga había dicho que:

[...] se confirma esta sancta fee catholica por ser fundada en negamiento de los apetitos y desseos de la carne y ser toda puesta en cruz y pena: de lo cual

²⁸ *Doctrina Breue (1543-1544)*, “De la gula”, fol. i IIj r. hasta IIIj v.

²⁹ *Ibid.*, “De los pecados mortales”, fol. g IIIj v. Al ocuparse de la templanza en su tratado de las virtudes, Santo Tomás había unido comida, bebida y sexo; pero al referirse a los vicios, separó la gula del uso desordenado del sexo.

³⁰ *Ibid.*, “Recapitulacion de los remedios dichos” [Contra la luxuria], sin fol. Si recordamos el caso de los estudiantes indígenas, vemos que por dificultad para guardar la castidad y por afición a la bebida, se cuestionó su vocación para la predicación.

no haze ninguna otra ley ni [...] que son todas fundadas en deleytes carnales y vanidades.³¹

¿Cómo pedirle a los jóvenes indios que al contraer matrimonio no lo hicieran “por intención corrupta de la carne y delectación carnal”? ¿Cuál era el atractivo de una religión “puesta en cruz y pena”?³²

El vino llegó a las doctrinas de Zumárraga, incluyendo la *Doctrina Breue (1543-1544)*, desprovisto ya de su antiguo carácter festivo y alegre. Para no caer en los peligros derivados de tomar el camino fácil, o sea de aceptar el lado amable de la vida, era preferible que el hombre renunciara a los apetitos y deseos de la carne incluyendo la bebida. Por eso, escribe Zumárraga:

El vientre de los carnales es su dios: porque lo hinchen para luxuriar. El vientre lleno no es sino fuente de luxuria: incentiuo y manadero de la luxuria. Y por esto se ordenaron en la yglesia los ayunos y abstinencias porque valen mucho para refrenar los vicios y alzar la mente y la voluntad a dios.³³

Erasmus expresaba en el *Enchiridion* conceptos semejantes: entre los pecados que acompañaban a la lujuria y los que seguían de ella, estaba beber demasiado y “glotonear”³⁴ y como remedio o manera de defensa, era conveniente “tener moderación en el comer y beber”.³⁵

Para la comprensión de este párrafo, es pertinente recordar la diferencia que señalaba Erasmo, “del ánimo que es una cosa quasi divina, y del cuerpo, que es como una vestia muda”.³⁶ Decía, influido por la teoría de origen platónico del mundo ideal y de su oposición al mundo sensible o material que, para el hombre, la razón es como el rey y su asiento está en el cerebro, que es la parte más alta de todo el cuerpo y más cercana al cielo. En cambio, la parte más baja del hombre se llama concupiscencia y:

[...] es inclinada a aquellas cosas sin las cuales ni el cuerpo puede pasar, como son el comer y beber, ni el linaje humano podría mucho durar, como

³¹ Ibid., fol. a IIj.

³² Ibid., De los sacramentos en general, fol. b VIj.

³³ Ibid., “De la gula”, fol. i IIIj.

³⁴ *Enchiridion*, p. 382.

³⁵ Ibid., p. 389.

³⁶ Ibid., p. 157.

son otros desseos naturales de la carne; y a ésta mandóse la hazer su aposento en lo más baxo de las entrañas, hígado y vientre [...] a manera de animal bruto y mal domado.³⁷

La gula se presenta como la superabundancia, el exceso y el estómago lleno, y acarrea al infractor múltiples males físicos como son las alteraciones en la digestión y el vómito, además de inducir al sueño y a la pereza, disminuyendo la agudeza mental del glotón.³⁸

Respecto a los beberes, se peca de dos maneras: “la primera en beber el agua: o en demasiada cantidad: o si es de dañosa qualidad o si se bebe en lugar y tiempo que suele hacer daño a la salud”.³⁹ El origen de esta peculiar advertencia, que pasó a la Nueva España vía la España erasmiana, se remontaba al inicio de la vida eremítica, cuando los anacoretas que vivían en “las secretas profundidades del desierto para empeñar por sí mismos singular batalla contra el demonio”,⁴⁰ sufrían mucho por la escasez y mala calidad del agua. Juan Casiano convivió con ellos durante su largo peregrinar por Egipto. Dice que los varones dados a ese género de vida moraban en una de las islas que forman el delta del Nilo, “en una zona limitada de un lado por el cauce del río y, del otro, por la inmensidad del mar”. El suelo no era apto para el cultivo a causa de la arena y la sal que lo cubría y nadie, excepción hecha de los anacoretas, aceptaba vivir allí. Estos hombres solitarios, incluso Arquebio, que era el varón más conspicuo en santidad,

[...] sufren una gran escasez de agua. Ello explica que en su consumo procedan ellos con más tiento que el hombre más sobrio del mundo en conservar el más precioso de los vinos. Van a buscarla al río y les es preciso llevarla a cuevas hasta tres millas y a veces más. Y esta distancia hay que salvarla con mayor dificultad, pues se encuentran a cada paso las dunas que impiden la marcha.⁴¹

La calidad del agua era tan deplorable, que los eremitas enfermaban, según parece, como resultado “del frecuente y cotidiano uso del agua”. Un anciano llamado Maquete, relata lo mucho que sufrió al

³⁷ Ibid., p. 163. San Agustín ya había expresado este concepto en las *Confesiones*, 1986, libro décimo, cap. 31: “Quita de mí las concupiscencias del vientre”.

³⁸ *Doctrina Breue (1543-1544)*, “De la gula”, fol. i IIIj.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Casiano, *Instituciones*, 1957, p. 220.

⁴¹ Ibid., pp. 220-221.

contraer una enfermedad de la úvula (parte media del velo palatino, llamada comúnmente campanilla), bastante común entre los anacoretas y que les producía tales dolores que consentían en que se les extirpara. Como los escritos de Casiano sirvieron de base a toda la espiritualidad latina, y fueron usados por doctores y teólogos para definir los parámetros de las virtudes y los vicios, resulta que en las orillas del bíblico Nilo están los orígenes de las advertencias sobre el uso del agua, que vinieron a formar parte de los textos novohispánicos.

Si en verdad el agua hacía daño, en el pecado estaba la penitencia, por los posibles y variados trastornos que producía en el bebedor y, si alguien la tomaba, sabiendo al mismo tiempo que podía perjudicar la salud, no ha de haber sido por gusto, sino por necesidad o sed. Exactamente porque el agua no era confiable, los europeos habían encontrado una buena justificación para beber vino. La segunda manera de pecar al beber está en:

[...] beuer el vino desordenadamente en cantidad o en qualidad fuera de su deuido lugar y tiempo. Y este es ya peor pecado que el del agua: porque sobre los daños ya dichos que haze el agua: el vino quita el juyzio de la razón y trae vomito: y otros semejantes desconciertos feos y abominables: que redundan en mucha infamia de la persona.⁴²

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

A pesar de la exhortación final de Zumárraga, pidiendo que ésta y otras doctrinas semejantes sirvan para los naturales, resulta evi-

⁴² *Doctrina Breue (1543-1544)*, “De la gula”, fol. i IIIj.

dente que algunas reglas no les eran aplicables, como aquellas relativas a los días de ayuno y vigilia que mandaba guardar la Iglesia. Ninguna de las viandas vedadas por la Iglesia en día de ayuno que enumera Zumárraga era parte de la dieta tradicional indígena, por la simple razón de que esos productos no se conocían en América antes de la conquista, apenas unos veinte años antes de la impresión de la *Doctrina Breue (1543-1544)*. El obispo menciona cuatro por su nombre: carnes, huevos, leche y queso, mismos que tomados en días prohibidos, sin legítima causa, causan pecado mortal.⁴³ Los indios sólo ayunaban oficialmente cuatro veces al año, porque siendo tan parcos en el comer, casi podía decirse que ayunaban por costumbre, a diferencia de los españoles, que sí debían sujetarse teóricamente a normas más estrictas.

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

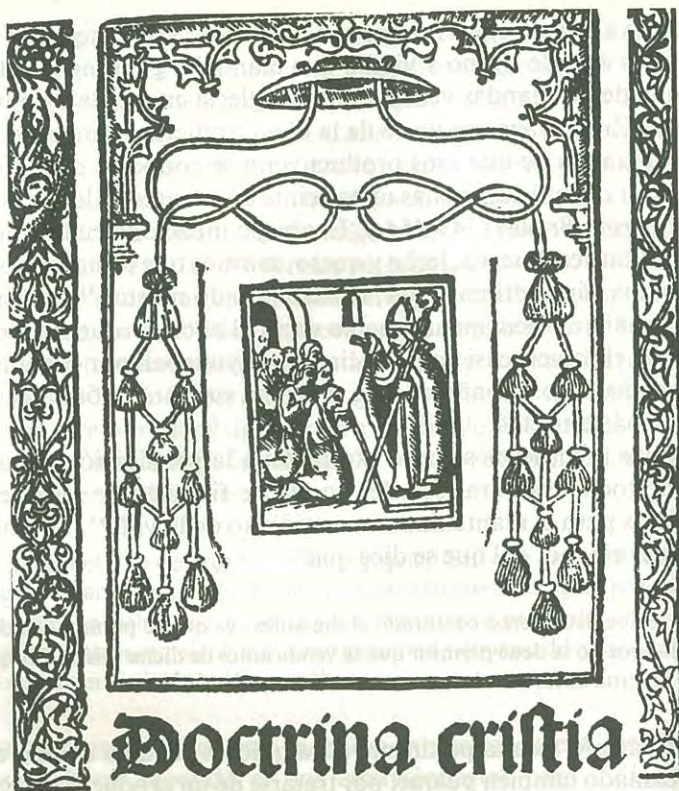
[...] recibe detrimento comprado el día antes: ya que se permita vender en fiesta: que no se deue permitir que se venda antes de dicha missa. Porque yr a la tauerna antes de missa es cosa deshonesta.⁴⁴

Este párrafo resulta pertinente para quienes vendían el vino de la tierra llamado también pulque, por tratarse de un producto perecedero, que no podía conservarse en condiciones óptimas de un día para otro, a diferencia del vino de uva cuya composición, aspecto y sabor no se modificaban en tan corto tiempo. No sabemos si, en este caso, el “vino” pudo haber sido sinónimo de pulque pero, en cualquier caso, al pasar el tiempo cambió la actitud de la Iglesia hacia los vendedores de bebidas embriagantes. A partir del siglo XVII, el oficio de tabernero fue visto por los curas de indios con creciente antipatía.

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

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, “Del tercer mandamiento”, fol. e.



**na: en que en suma se cõtiene todo lo pñci
pal y necessario q̄ el cristiano deue saber y obrar. y es verda
bero catecismo pa los adultos q̄ se han d̄ bautizar: y pa los
nuevos baptizados necessario y saludable documento: y lo q̄
mas cõtiene predicar y dar a entender a los indios: sin otras co**

Fig. 12. Doctrina "sin año" que se encuentra perdida y de la que sólo conocemos la portada. Ésta resulta casi idéntica a la de la *Doctrina Breue* (1543-1544) que observamos en la Fig. 4. Este libro "contiene todo lo principal y necesario que el cristiano deue saber y obrar y es verdadero catecismo para los adultos que se han de bautizar[...]" ¿Qué adultos se bautizaban si no eran los indios? Incluía "lo que mas conuiene predicar y dar a entender a los indios". Si García Icazbalceta está en lo cierto y esta Doctrina "sin año" fue una primera versión de la *Doctrina Cristiana más cierta y verdadera* de 1546 (Fig. 6) que sí conocemos, se trataba de un texto excepcional, diseñado para ilustrar la inteligencia de los naturales y poner a su alcance toda la riqueza de la tradición religiosa evangélica.

[A estos naturales] bastaría predicarles y hazerles entender esta doctrina o otra semejante: que mejor pudieran y pueden ordenar y copilar y declarar los padres doctos de las ordenes de aca: y si les pareciere traduzirla en las lenguas: pues tantos trabajos por su buen zelo y gran caridad han querido tomar por las aprender.⁴⁵

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

EL TRIPARTITO (1544); LA DOCTRINA DEL SENTIDO COMÚN

Juan Gerson (1363-1429) fue un distinguido teólogo que, además de participar en los concilios de Pisa (1409) y Constanza (1414-1418), llegó a ocupar el prestigioso cargo de rector de la universidad de París. Algunos autores le atribuyen, incluso, el honor de haber sido el verdadero autor de la famosa *Imitación de Cristo*, que se menciona siempre como obra de Tomás de Kempis.⁴⁶

Su experiencia de vida pastoral en París lo llevó a difundir entre todos los hombres, un tipo de contemplación sencilla, fundada en la piedad y en el ejercicio de las virtudes humanas. Su obra, incluyendo el *Tripartito del Christianissimo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina christiana: a cualquiera muy prouechosa*,⁴⁷ ha sido usada como fuente para conocer la vida social europea en vísperas del Renacimiento. Cuando Zumárraga fijó sus ojos en el *Tripartito* para utilizarlo como texto catequístico en la Nueva España, la obra ya había sido traducida en Toledo (1526) del original latino al español, por el bachiller Juan de Molina. Las dos ediciones, la española y la mexicana, se corresponden página por página y casi línea a línea.⁴⁸

⁴⁵ Ibid. Conclusión.

⁴⁶ García Icazbalceta, 1954, p. 66.

⁴⁷ "Traduzido de latin en lengua Castellana para el bien de muchos necessario. Impresso en Mexico: en casa de Juan cromberger. Por mandato y a costa del R. S. obispo de la mesma ciudad Fray Juan Zumarraga. Reuisto y examinado por su mandato. Año de M.d.XLIIIj." Colofón: "Acabose el Tripartito de Juan gerson: a gloria y loor de la sanctissima trinidad: y de la sacratissima virgen sancta Maria reyna de los angeles. Y de los gloriosissimos sant Juan Bautista: Y sant Joseph. y sant Francisco. El qual se imprimio en la gran ciudad de Tenuchtitlan Mexico desta nueva España en casa de Juan cromberger que dios aya. Acabose de imprimir. Año de M.d.XLIIIj."

⁴⁸ Véase García Icazbalceta, 1954, pp. 65-66; Alberto María Carreño, pról. a Gerson, 1949; también, J. T. Medina, 1912, I, 37.

El *Tripartito* fue pensado y escrito para provecho de los fieles cristianos europeos del siglo XV, pero Zumárraga, cien años más joven que Gerson, vio las posibilidades de aprovechar un texto de eficacia probada, disponible directamente en español y que se prestaba a ser difundido con facilidad. Por su sencillez y claridad debió ser útil para servir de guía a los evangelizadores novohispanos. Se caracteriza por lo que suele denominarse sentido común; es didáctico y sensato. Por eso tuvo aceptación y fue usado en la Nueva España un siglo después de su impresión original, para catequizar a una sociedad con características diferentes de la europea, pero con problemas que podían considerarse generales o universales, o sea, comunes a todos los cristianos.

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

[...] principalmente para doctrina y enseñanza del pueblo rudo e ignorante; y de aquellos que no tienen tanto lugar como deuerian para continuar las yglesias y sermones, y en ellas aprender lo que a sus almas toca.⁴⁹

En el colofón de la *Doctrina Christiana* (1544), publicada el mismo año, Zumárraga expresó su deseo de que esta doctrina sirviera para los adelantados o *proficientes*. Gerson primero, y después Zumárraga, aprovechan la exposición de motivos del *Tripartito* para destacar su utilidad en la vida de varias maneras de cristianos:

Primero, los sacerdotes simples y los que tienen cura de ánimas, “los cuales no alcanzan tantas letras y tienen necesidad de oír confesiones”. Segundo, las “personas seglares o religiosas que no son doctas” y que no tienen el tiempo para asistir a oficios o predicaciones donde aprendan lo necesario para su alma. Tercero, los niños y muchachos que desde pequeños deben “ser criados y doctrinados en los fundamentos de nuestra sancta fe”.⁵⁰

Esta advertencia preliminar del autor resultaba aplicable a la realidad novohispánica. En efecto, buen número de los evangelizadores sobre quienes el obispo Zumárraga tenía jurisdicción como

⁴⁹ *Tripartito*, “Epistola del auctor a todos los christianos dirigida”.

⁵⁰ *Ibid.*

cabeza de la Iglesia mexicana, tanto clérigos como religiosos, caían dentro de alguna de las dos primeras categorías mencionadas. El clero regular tenía, sobre todo en tiempos de Zumárraga, una mejor preparación que los clérigos. Estos, en cambio, adolecían en el siglo XVI de muchas deficiencias en su preparación. Por eso, cualquier instrucción adicional que pudiera serles proporcionada, tenía que ser bienvenida por el obispo de México. Dice Cuevas que “la formación intelectual del clero hacíase [en la Nueva España] sin plan, sin disciplina y para la mayor parte, sin maestro”.⁵¹

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

Por maravilla hay quien de todos ellos entienda medianamente gramática y lo peor es que todos vienen movidos de la desordenada codicia y no los trae el celo de la fe, de donde se sigue que siendo idiotas y fugitivos y en gran manera cobdiciosos no tratan las cosas de la fe con la fuerza que se requiere ni con la limpieza y libertad apostólica necesaria.⁵²

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

[...] en lo que toca a los clérigos, los mandé examinar luego que vine y todos los de la comarca de esta ciudad se examinaron y hallé en ellos grandísimo idiotismo, porque los obispos pasados, así de esta Iglesia como de otras de estas Indias, por la necesidad que tenían de ministros ordenaban a muchos ignorantes [...] Los frailes y clérigos de lo sobredichos, unos no saben gramática y latinidad y éstos que saben algo de esto, no saben la lengua de los indios; y otros aunque sepan ambas a dos lenguas en alguna medianía, son malos ejemplares especiales entre los naturales.⁵³

Éstos fueron los años en que se polemizó acerca de la conveniencia y posibilidad de ordenar a un clero indígena y vimos cómo el Colegio de Santa Cruz fue el medio seleccionado para implantar este proyec-

⁵¹ Cuevas, 1928, II, 135.

⁵² A.G.I. 60-4-8. En Cuevas, II, p. 133.

⁵³ Carta del Ilmo. Sr. D. Domingo de Alzola, obispo de Nueva Galicia a S.M. 7 de abril de 1584. A.G.I. 67-1-1-22. En Cuevas: 1928, II, 135.

to. El caso anterior es doblemente lamentable si observamos que terminó por no aceptarse a los indígenas, a pesar de que las mismas autoridades que los rechazaban tenían conciencia de que el número de sacerdotes era insuficiente para la atención pastoral de la población y lo deploraban.

Irónicamente, los clérigos que debían dar ejemplo y mandar a los indios, resultaban con frecuencia gente sin ninguna calificación moral e incapaz de dar un testimonio de vida personal edificante. En 1530 había ya 23 clérigos que dependían del ordinario, o sea de Zumárraga, y queda el consuelo de que “no todos eran aventureros codiciosos”.⁵⁴

El tercer grupo al que hace referencia Gerson en la introducción al *Tripartito*, es el de los jóvenes, y tuvo para los misioneros particular significación. Los frailes pensaron que, por ser más dóciles “y no imbuidos todavía de las viejas creencias, con la enseñanza recibirían la nueva religión”.⁵⁵ Una vez doctrinados, ellos podrían a su vez atraer a sus mayores. Así se explica que después de aprender la lengua de los naturales, fray Juan de Tecto se ocupara de recoger algunos niños hijos de principales, en especial de Texcoco, para poder educarlos. Hizo lo mismo en México, solicitando “a algunos principales que le diesen sus hijos para los enseñar a leer y escribir”.⁵⁶

Su compañero, fray Pedro de Gante, cuidaba que “los niños saliesen enseñados, así en la doctrina cristiana, como en leer y escribir y cantar”.⁵⁷ Exactamente de estos grupos de jóvenes principales, habían salido los estudiantes originales del Colegio de Santa Cruz.

Más adelante Gerson, y con él Zumárraga, piden que todos aquellos que ejercen dentro de la comunidad posiciones de autoridad, favorezcan la publicación del *Tripartito*: los prelados, los padres de familia, los maestros o gobernadores de las iglesias y hospitales y todos los “que por su oficio deberían de enseñar a los otros y que por negligencia lo dejaron de hacer”.⁵⁸ Tocaba a los pre-

⁵⁴ En 1530, Zumárraga “tenía cinco vicecuras y otros tantos capellanes en la iglesia mayor; tres clérigos en Guatemala; dos en Zacatula, Oaxaca, Colima y Michoacán; uno en Pánuco y otro en la villa de San Luis”. Porraz Muñoz, 1987, p. 15.

⁵⁵ García Icazbalceta, 1954, p. 94.

⁵⁶ Mendieta, libro quinto, cap. 17.

⁵⁷ *Ibid.*, libro quinto, cap. 18.

⁵⁸ *Tripartito*, “Epistola del auctor a todos los christianos dirigida”.

lados mirar y proveer que los ministros de la Iglesia que de ellos dependían y que tenían cura de ánimas fueran:

[...] expertos en la tal administracion porque la ygnorancia crassa de la ley de Dios y la poca suficiencia que los tales curas ternan (*sic*) en curar las ánimas de sus ouejas será contado en peccado al prelado que lo consintiere.⁵⁹

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

Correspondía a los padres de familia poner diligencia “amonestando a los maestros de sus hijos, para que en las escuelas les enseñasen esta doctrina”.⁶⁰ En el caso de la Nueva España y a pesar de lo que informa el texto, la situación era diferente y no eran los padres de familia los que vigilaban la cristianización de sus hijos. En efecto, no sólo los hijos, sino también los padres eran nuevos en la fe. Como los bautismos eran masivos y las conversiones no eran profundas, sobre todo entre los adultos que todavía se aferraban a sus tradiciones, era común que los religiosos enseñaran a los jóvenes, no con el apoyo, sino a pesar de la oposición de sus padres.

Los niños educados por los franciscanos durante esos años fueron un ejemplo de este choque generacional y educativo. Los jóvenes se convirtieron en un medio muy eficaz para la promoción del apostolado y al mismo tiempo en “una terrible arma ofensiva contra la religión prehispánica”.⁶¹ Kobayashi señala que de las escuelas-monasterio de los franciscanos, comenzaron a salir a los pocos años de su fundación, cientos de muchachos, que en el sentido más amplio del término, podemos llamar revolucionarios o, dada su animosidad característica de la juventud, hasta destructores de la sociedad de sus mayores, como de hecho así resultaron.

Todo el mundo conoce el caso de los “tres niños de Tlaxcala” que, junto con otros hijos de caciques, fueron educados por los franciscanos a pesar de la oposición de sus mayores y que muy pronto se encontraron atrapados entre el pasado y el futuro; entre los dioses indígenas y la religión cristiana; entre el pulque ceremonial, incluyendo el culto a *Ometochtli* y el fruto de la vid de larga

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Kobayashi, 1985, pp. 181-182.

tradición mediterránea; entre la embriaguez ritual aceptada, y la religión cristiana que condenaba tanto la bebida excesiva como las acciones resultantes. El choque cultural-religioso fue en este caso demasiado violento para resolverse en forma conciliatoria. En el corto lapso de una generación, padres e hijos se encontraron en posiciones antagónicas, y mientras unos todavía adoraban al dios del vino que era “mui tenido y acatado”,⁶² los otros perseguían a pederadas y mataban al “ministro del demonio”, o sea a uno de los sacerdotes que mantenía vivo el culto a los dioses del pulque. Los niños se ufanaban diciendo “Jesucristo [y] Santa María nos an favorecido y ayudado a matar a este diablo”.⁶³

Cristóbal, uno de los tres niños tlaxcaltecas e hijo del cacique *Axotecatli*, recibió el bautismo y “mostró principios de ser buen cristiano”, queriendo decir con esto que lo que oía y aprendía de los franciscanos, lo enseñaba después a los vasallos de su padre. Pronto se rebeló contra la embriaguez de sus mayores y, como

[...] viese en casa de su padre las tinajas llenas del vino conque se enbeodavan él y sus vasallos, y viese los ydolos, todos los quebrava y destrya, de lo qual los criados y vasallos se quexaron a el padre diziendo: ‘Tu hijo Cristoval quebranta los ydolos tuyos y nuestros, y el vino que puede hallar todo lo vierte. A ti y a nosotros echa en verguença y pobreza’.⁶⁴

El caso se resolvió de manera dolorosa y sin posibilidad de conciliación. El padre, del que dice Motolinía “[...] era un valentazo hombre, y es así, porque yo que esto escribo le conoçi”,⁶⁵ rechazó, no tanto a su hijo, sino a la nueva representación del mundo que él y otros jóvenes estaban alentando con sus acciones, y terminó matándolo a palos. Motolinía termina este relato de singular violencia con un episodio que no deja de esconder un simbolismo peculiar y que, por qué no, se presta a reflexionar sobre las singulares características culturales de las dos grandes bebidas mexicanas: el pulque y el chocolate. Relata el fraile que, antes de morir y habiendo perdonado a su padre, Cristóbal “[...] demandó de beber y diéronle vn vaso de cacao, que es en esta tierra casi como en España el vino, no que enbeoda, sino sustancial, y en beviéndolo

⁶² Motolinía, tercera parte, cap. 14.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

luego murió.”⁶⁶ La historia conjuga la bebida de la tierra, el pulque que incita a la rebeldía y que coloca al indígena más allá del control de los conquistadores, frente al cacao, brebaje también antiguo, goloso y prestigiado, que seduce a los europeos con la leyenda de sus propiedades afrodisiacas y con la delicadeza de su sabor, y que fue durante la Colonia base de un incipiente mestizaje culinario. Por último, está presente el recuerdo del vino español que Motolinía tiene pocas oportunidades de disfrutar en la Nueva España, pero que añora y conserva en la memoria como símbolo de sus propias raíces. Cristóbal muere cuando dos mundos chocan y las posiciones se radicalizan, pero quedan el pulque, el cacao y el vino de la vida.

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

[...] podemos mirar enteramente la verdad de nuestra religion christiana, asi como en vn espejo muy polido, acecalado y limpio. Podemos assi mismo en ellos conocer distintamente la hermosura y fealdad de nuestra vida: animas y conciencias.⁶⁷

En este apartado, el autor advierte varias veces acerca de los peligros de la sensualidad, una de cuyas manifestaciones consiste en comer y beber en exceso. Infinitos errores nacen “de vna carnalidad viciosa que desbarata en nosotros el juyzio de la razon: y todos los desseos honestos y piadosos”.⁶⁸ Al igual que en otras doctrinas, pero aquí con palabras especialmente claras y sencillas, Gerson explica que el hombre es criatura de razón, a diferencia de las irracionales, que carecen de entendimiento, voluntad y memoria. Esta afirmación es importante si recordamos que cualquier acción humana que lleve a la disminución o pérdida de la razón, es un atentado contra la dignidad de hijo de Dios:

[...] auemos declarado el hombre sobre todas las criaturas irracionales excelente hecho a su ymagen y semejanza [de Dios]. Dandole entendimiento, voluntad y memoria, para que lo conozca, sirua y ame.⁶⁹

En relación a la santificación del domingo y fiestas de la Iglesia, el autor reconoce la bondad de recreaciones y juegos honestos, “[...] con

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ *Tripartito*, cap. XV.

⁶⁸ Ibid., cap. IIIj.

⁶⁹ Ibid., ca p. IIIj.

tal condición que Dios no sea ofendido ni en comer ni en beber [...]”,⁷⁰ aunque no especifica qué acciones o actitudes llevan a ello. Más adelante, al tratar las faltas al séptimo mandamiento, afirma que la fornicación y la lujuria son abominables pecados que vienen a los hombres por diversas causas: por maldad, por ociosidad o por comer y beber demasiado, en especial “quando las viandas son de calida naturaleza y condición [...]”.⁷¹

La gula tiene en el *Tripartito* una representación más importante que en otras doctrinas. No sólo es una falta en sí, sino que engendra la lujuria⁷² y ésta, a su vez, origina infinito número de males entre los hombres, incluyendo hambres, guerras, pestilencias, mortandades, diluvios de aguas, traiciones y pérdidas de reinos y otras muchas maneras de muerte. Sin embargo, este sinnúmero de maldiciones y desgracias tienen un remedio general, mismo que califica de:

[...] principal, firme y mas cierto contra este desuenturado peccado y generalmente contra toda sensualidad carnal, es ser muy templado en el comer, guardarse de malas compañías y sobre todo huyr la ociosidad [...].⁷³

La segunda parte del *Tripartito* se ocupa del sacramento de la confesión. Gerson describe las causas y remedios de los pecados mortales, incluyendo la gula, que son la manera como quebrantamos los “santos diez mandamientos”. El texto es bastante escueto, pero cubre los aspectos básicos de la problemática de la embriaguez. Cumple, por lo tanto, con los requerimientos para servir de guía a los sacerdotes en su trato doctrinal y penitencial con los indios. La bebida comienza a ser problema cuando, por efectos del vino, el bebedor ve disminuido su juicio. Peca en este pecado —dice Gerson— si por mucho “[...] beber veniste a estar turbado del vino o en alguna torpedad de la carne o en reñir con los otros o en alguna enfermedad de tu persona”.⁷⁴ Gerson no usa la palabra embriagar, sino “turbar”, que en el siglo XVI significaba “poner en confusión

⁷⁰ Ibid., 3o. mandamiento, cap. VIj.

⁷¹ Ibid., cap. Xj.

⁷² Por un error, el sexto mandamiento que ordena apartarse de los placeres de la carne, está dedicado en este caso a evitar retener lo ajeno y el séptimo mandamiento del *Tripartito* se ocupa, en cambio, de la fornicación y la lujuria.

⁷³ *Tripartito*, cap. Xj.

⁷⁴ Ibid., cap. XVIIJ.

y rebato”, o quitar en cierta manera el sentido, perturbar la razón, alterar la memoria y desconcertar a la persona. De aquí deriva inclusive la palabra “turbante”, que es “una toca que da vueltas en la cabeza”, en la misma forma en que el vino envuelve como remolino.⁷⁵

Como resultado de esta “turbación”, que es un estado intermedio entre la claridad mental y la total pérdida de la razón, el bebedor quedaba desconcertado y la mente ofuscada o turbia; de aquí se seguían diversas consecuencias que afectaban a la persona misma o a los que convivían con ella. Se sobreentiende que se dañaba a sí mismo aquel que por beber en exceso causaba alguna enfermedad a su cuerpo; o a su hacienda, si gastaba lo que tenía en embriagarse. El bebedor comete una falta social cuando su forma de beber perjudica a la comunidad causando riñas con otras personas o también,

[...] si por la misma causa [bebida excesiva] dexaste de exercitar, como eras obligado el trabajo de la mercaderia o de las letras o de otro cualquier oficio en que entendias al qual eras obligado.⁷⁶

La familia sufre directamente los efectos de la falta del borracho, hasta verse “en necesidad de mendigar [...] por auer malgastado en comeres: beueres y glotonias la hazienda”.⁷⁷ Finalmente Gerson vuelve a relacionar la bebida desordenada o excesiva con la “torpedad de la carne”, o sea con la sensualidad.

Gerson, y con él Zumárraga, procuran motivar a los fieles con explicaciones positivas (el amor), para actuar conforme a la ley natural (aplicable a todos los hombres). Advierten contra los peligros de la carnalidad que desconcierta a la razón (rompe la armonía que se identifica con el justo medio o templanza) y señalan que la falta misma desencadena diversos castigos contra el infractor afectando su bienestar físico, moral, social, económico y familiar. Estas recomendaciones de carácter persuasivo no se complementan con otras de tipo punitivo. Al ver la *Doctrina Christiana Breue (1546)* de fray Alonso de Molina, podrá observarse la situación contraria al poner su autor el acento en las motivaciones de orden represivo.

⁷⁵ Cobarruvias, 1611.

⁷⁶ *Tripartito*, cap. XVIIJ.

⁷⁷ Ibid.

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

9. LA CONCORDANCIA DE LA “VERDAD” CON EL “BIEN”

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

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

La *Doctrina Cristiana* (1546) es copia casi textual de la *Suma de Doctrina Cristiana* del doctor Constantino, excepción del prólogo y de la conclusión, para la cual Zumárraga utilizó párrafos de las páginas finales de la *Doctrina Breve* (1543-1544).

Quien primero detectó que Zumárraga se había servido de Constantino, y en menor grado de Erasmo para elaborar su *Doctrina Cristiana* (1546), fue un lector cuyo nombre ignoramos y que vivió posiblemente en los últimos años del siglo XVI. Al margen de su ejemplar de la *Doctrina Cristiana* (1546) escribió: “Constantino es éste y no Zumárraga” y al final añadió: “Hasta aquí tomó Su Señoría de Constantino Doctor”. También anotó al margen de la conclusión: “Erasmo fecit”. Estos comentarios permiten establecer un hecho significativo: la lectura de la *Paráclisis* de Erasmo y de la

¹ *Adiciones*, prólogo.



Fig. 13. La *Suma de doctrina christiana* escrita por el Doctor Constantino y publicada en Sevilla el 7 de diciembre de 1543. Menéndez Pelayo lo definió como “el mejor escrito de los catecismos castellanos” y Zumárraga lo copió al pie de la letra, salvo algunas modificaciones insignificantes, publicándolo en la Nueva España —sin mencionar a su autor— bajo el nombre de *Doctrina Cristiana más cierta y verdadera* (1546) (véase Fig. 6).

Suma de Constantino en la Nueva España, en un periodo de condena y persecución general del erasmismo en Europa.²

Los cambios entre el texto de la *Suma* sevillana y el de la *Doctrina Cristiana* de 1546, se reducen a variantes insignificantes y a los cortes necesarios para transformar en narración seguida, la conversación entre los tres personajes de la obra original, Dyonisio, el joven Ambrosio y su padre Patricio.³

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

En el supuesto de que la desaparecida *Doctrina* “sin año” haya sido una primera impresión del texto que nos ocupa, es revelador el largo título de la obra. Explica el significado dado por Zumárraga al término “doctrina cristiana”, y el énfasis por destacar que su

² Almoyna, 1948, pp. 94-95.

³ Inclusive el subtítulo de la edición realizada en la ciudad de México, es semejante a la dedicatoria que Constantino ofreció al arzobispo de Sevilla. Explica que la *Suma* es doctrina “llana y para gente sin erudición y letras: mas cierta y verdadera”. *Doctrina Cristiana* (1546).

⁴ *Doctrina Cristiana*: en que en suma se contiene todo lo principal y necesario que el cristiano deue saber y obrar. Y es verdadero catecismo para los adultos que se han de bautizar: y para los nuevos bautizados necesario y saludable documento: y lo que mas conuiene predicar y dar a entender a los indios: sin otras cosas que no tienen necesidad de saber. Impressa en Mexico por mandato del Reuerendissimo Señor Don fray Juan Zumarraga: primer obispo de Mexico. Del consejo de su Magestad. En García Icazbalceta, 1954, p. 70. Enrique Wagner es de la misma opinión y expresa que la *Doctrina Cristiana* fue en realidad un arreglo de la *Doctrina* “sin año” “con una portada nueva y con una edición de 24 hojas comprendidas en las signaturas l, m, n. La primera parte de esta obra no es ni más ni menos que una reimpresión de la *Suma de la Doctrina Cristiana* del doctor Constantino Ponce de la Fuente, con ligeras variantes y el cambio del diálogo original en narración”. Wagner, 1940, p. 91.

contenido era apropiado y pertinente para la enseñanza de los indios. Esta doctrina, dice la portada:

[...] contiene todo lo principal y necessario que el cristiano deue saber y obrar. Y es verdadero cathecismo para los adultos que se han de baptizar, y para los nuevos baptizados necessario y saludable documento, y lo que mas conuiene predicar y dar a entender a los indios, sin otras cosas que no tienen necesidad de saber.⁵

De haber existido la *Doctrina* “sin año”, la *Doctrina Cristiana* de 1546 sería, no la primera, sino una segunda versión americana del texto de Constantino. En 1546, Zumárraga escribía al final y a manera de colofón: “Para utilidad comun. Especial de los indios: porque por ella sean catequizados los que se quieren de baptizar: y enseñados los baptizados”.⁶

Esta presentación disipa dudas respecto a la voluntad del obispo de hacer llegar a los indios el contenido completo de la *Doctrina Cristiana* de 1546. Zumárraga veía la conveniencia de una enseñanza que ilustrara la inteligencia de los naturales permitiéndoles conocer la “verdad” para poder después amar el “bien” y practicar el cristianismo con hechos, no sólo de dientes para afuera al repetir sin comprender, palabras para ellos vacías y carentes de sentido.

LA DOCTRINA CRISTIANA MAS CIERTA Y VERDADERA, 1546

En el prólogo a la *Doctrina Cristiana* de 1546, fray Juan hizo una pequeña modificación al texto sevillano para especificar que la obra contiene lo más conveniente “para los nouicios en la fe”.⁷ Zumárraga no aclaró si los novicios eran indios o españoles, escribió simple-

⁵ *Doctrina* “sin año”, portada. En García Icazbalceta, 1954, lámina x. El colofón de la *Doctrina Cristiana* de 1546 es muy semejante: “Doctrina cristiana mas cierta y verdadera para gente sin erudición y letras, en que se contiene el catecismo o informacion para indios con todo lo principal y necessario que el cristiano deue saber y obrar”.

⁶ El texto completo dice: “A gloria y alabanza de dios nuestro señor y de su bendita madre fue impressa esta doctrina catholica en mexico por mandato del reuerendissimo señor don fray Juan zumarraga: primero obispo desta misma ciudad: para utilidad comun. Especial de los indios: porque por ella sean catequizados los que se quieren de baptizar: y enseñados los baptizados”. *Doctrina Cristiana* (1546).

⁷ *Ibid.*, pról., fol. a ij. A menos que se diga lo contrario, todas las citas del libro novohispánico que se dan a continuación corresponden textualmente al sevillano de Constantino, incluyendo la numeración de los capítulos.



Fig. 14. Otra vez la portada favorecida por Zumárraga. Lo mismo que en las Figs. 4, 6 y 12, puede apreciarse el escudo episcopal con un hueco en la parte media para ir acomodando los distintos caracteres móviles, incluyendo el grabado central que diferencia los diversos textos. Ahora se trata de la *Regla Christiana* (1547), verdadero tratado para “ordenar la vida y tiempo del cristiano” y el texto más complejo y completo en su género que publicó el primer obispo de México. Tal vez debiéramos añadir que se trata del catecismo más ambicioso y erudito que se publicó en México durante el periodo colonial.

mente “novicios”. Novicios o nuevos, o “principiantes en cualquier arte o facultad”, como los define el *Diccionario de Autoridades*, eran en la Nueva España los indígenas recién convertidos, pero las palabras que siguen parecen indicar que esta doctrina incluía también a los fieles en general.

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

La doctrina fue hecha para “gente nueva” pero, dice Zumárraga, bien harían en tomarla los adultos en general y aun los viejos, para servir así de maestros a sus propios hijos. Este párrafo, parecido al prólogo del *Tripartito*, era comprensible en España, pero concuerda mal con las estrategias que en la práctica estaban siguiendo los misioneros en la Nueva España, cuando trataban de evitar que los indígenas adultos siguieran comunicando a los jóvenes los elementos tradicionales de su cultura. La juventud debía ser innovadora y romper la continuidad de una tradición religiosa “infernál” que no tenía cabida en la nueva mentalidad cristiana que se pretendía crear.⁹

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

⁸ Ibid., f. a ij. Cf. *Suma*, Prólogo.

⁹ Véase en el cap. 8 de este trabajo, el caso de “los niños mártires de Tlaxcala”.

¹⁰ *Suma*, “Al lector cristiano”.

doctrina, es deseable que “a lo menos los niños de las escuelas y los indios que se enseñan en los monasterios comiencen a tartamudear en ella”.¹¹

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

Sorprende la versatilidad que manifiesta Zumárraga al hacer suyo en este catecismo de 1546 el modo de vida que Constantino había expuesto con tanto éxito en Sevilla. La obra reúne múltiples normas encaminadas a orientar el quehacer humano en sus más diversos aspectos. Como lo indica su nombre original, se trata de una “suma de vida” que abarca todos los aspectos de la actividad humana y que, a partir de la experiencia religiosa, invade terrenos que van más allá de la enseñanza catequística básica. No hay que olvidar que “los imperativos de la moral cristiana rebasan los límites de un campo estrictamente religioso”,¹³ e incluyen el ser y el hacer.

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

¹¹ *Doctrina Cristiana (1546)*, pról., fol. a ij, v.

¹² Ibid., pról., fol. a iii, v. *Suma*, “Al lector cristiano”.

¹³ Gruzinski, 1989, p. 110.

¹⁴ *Doctrina Cristiana (1546)*, cap. XXVI.

¹⁵ Ibid.

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

La persona merece todo el respeto de los hombres por ser obra de Dios. Por contra, y ésta era tal vez la mejor defensa que la propia Iglesia podía ofrecer al indio para evitar su explotación, maltrato y abuso, ambos autores reconocen que es fea y abominable cosa “aborrecer a quien Dios ama, quitarle los bienes que el le embia: ofender a quien el guarda y tiene su carta de amparo y seguro”.¹⁶ La práctica de estos conceptos debería haber sido en su momento, la defensa moral óptima que se hubiera esgrimido para proteger al indio frente a los excesos de la conquista. No faltaron frailes, como Las Casas, que supieron utilizar este argumento.

El verdadero mal viene del corazón del hombre. La raíz y fundamento del mal que unos hombres hacen a otros, “nasce en el corazón”. Constantino y Zumárraga no eran ajenos a la doctrina de Casiano que identificaba el mal con el enemigo que vive dentro, en el interior de la persona y que cada día le hace una guerra intestina:

No vayamos, pues, a pensar que la abstinencia de los manjares visibles basta para la perfección del corazón y para la pureza del cuerpo, si no se le añade también la abstinencia del alma. También ésta tiene sus manjares nocivos. Nutrida de ellos —aun sin la abundancia de los alimentos materiales— se precipita por la pendiente de la lujuria.¹⁷

Por eso, al explicar el quinto mandamiento, ambos moralistas defienden la vida —lo contrario de “no matarás”— y rechazan cualquier pasión que encamine el corazón del hombre a causar daño y perjuicio a otro o a sí mismo. Este sería el caso de quienes toman bebedizos, “de donde se decrece daño para la salud o juyzio de los hombres”. Aunque aquí no se tratan de manera específica los efectos de las bebidas embriagantes más comunes en España y México, sino de los intoxicantes en su sentido más amplio, los resultados son

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Casiano, *Instituciones*, pp. 200-201.

los mismos: pérdida de juicio y exaltación de las pasiones que nacen en el corazón y que dañan al hombre en lo más íntimo de su ser. También faltan a este mandamiento quienes hacen daño externo a su salud, como sucede con los que aceleran su muerte, entre otras razones, “por gula y desenfrenamientos”.¹⁸

El mandamiento del amor exige reciprocidad y es reiterativo en toda la doctrina: “lo que vno no quiere para si no lo quiera para otro”, porque la ley de la verdadera caridad “manda que nadie haga contra otro lo que no querria que fuesse hecho contra si”.¹⁹ Constantino había escrito estas palabras antes de que Zumárraga las hiciera suyas y por una verdadera ironía de la vida, pasó sus últimos años prisionero de la Inquisición, falto de la comprensión que predicó con insistencia en la *Suma* y víctima de la intransigencia de otros religiosos, de la agresividad de las autoridades eclesiásticas que lo acusaron, y del Tribunal de la Inquisición que lo condenó.

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

Bajo estos supuestos, participar del banquete y “embriagarse” producía maravillosos efectos, pues daba grandísima paz y encendía la caridad. Comentario interesante si recordamos que la embriaguez implicaba el abandono del autocontrol y la disminución de la razón como fuerza rectora. Para el sevillano, esta embriaguez mística se identifica con el amor perfecto.

El texto sugiere un compromiso por el cual el hombre sacrifica ventajas individuales y egoístas para lograr “formar parte”, “permanecer” o, inclusive, “ser absorbido” por el grupo. Todos pueden sentarse a beber en la misma mesa, incluyendo a indios y españoles, ignorantes y sabios, ricos y pobres. Todos comparten y todos tienen las mismas posibilidades de llegar a vivir una experiencia espiritual. Esta concepción enfatiza la fuerza de la bebida embriagante (el vino

¹⁸ *Doctrina Cristiana* (1546), cap. XXIX.

¹⁹ Ibid., Del octavo y del noveno mandamientos: caps. XXXIj y XXXIIj.

²⁰ Ibid., “De la comunión”, cap. Lj.

de uva), como brebaje poderoso usado en forma controlada (durante la misa), por la persona iniciada (el celebrante), para producir en los asistentes (indios y españoles), efectos maravillosos (la salud de los hombres), sin distinciones externas (causada por fricciones entre grupos sociales diferentes). El que se siente a la mesa “no lo haga sacramento de escandalo y contenciones: pues es de grande humildad: no lo haga de soberuia y arrogancia: pues es mysterio de simplicidad y verdad”.²¹

Los conceptos expuestos en la *Doctrina Cristiana* (1546), no siempre fueron del agrado de todos. La obra resultaba demasiado libre o atrevida aun para muchos españoles y despertó larga polémica; primero fue la Inquisición persiguiendo a Constantino y mucho más tarde, a fines del siglo XIX, José Toribio Medina todavía cuestionaba el tema de la posible incorporación del indio a la cultura occidental con base en su capacidad intelectual. La calidad de la *Doctrina Cristiana* de 1546 y la profundidad de sus conceptos no le parecieron adecuados para los indios. Sin buscarlo ni quererlo, rindió un discreto y elocuente homenaje a la memoria de fray Juan de Zumárraga al decir que la *Doctrina* de 1546 no parecía muy propia para estos indios, “porque trata en parte de materias más altas y en estilo también de mayor elevación”.²²

Zumárraga no manifestó en este texto de 1546 mayor preocupación por los pecados capitales, ni advirtió a sus lectores acerca de los peligros de la bebida embriagante. Es imposible suponer que no haya sido consciente de los estragos que la bebida desordenada causaba a su alrededor. Tal vez su aparente negligencia tenga relación con una actitud de tolerancia hacia la debilidad humana, no muy diferente a la que había predicado Jesús. En esta ocasión, guardó silencio, no mencionó la falta y se preocupó más por la caridad que por el cumplimiento de la ley. Veremos cómo, en las *Adiciones* o doctrina para principiantes, Zumárraga procuró remediar esta omisión.

LAS ADICIONES, 1546; LA PERSUASIÓN COMO MEDIO

Las últimas 24 fojas del libro de la *Doctrina Cristiana* de 1546 están dedicadas al *Suplemento* o *Adiciones del catecismo* que, como ya

²¹ Ibid.

²² Medina, 1912, I, 37.

se dijo, forma una obra independiente para incipientes o principiantes. Éstos son todos los que se inician en la doctrina, pero también aquellos que, aunque no sean tan nuevos, tienen limitantes para aprender o entender un texto más complejo.

Zumárraga presenta impreso por primera vez un catecismo o enseñamiento del cristiano preparado para “[...] que sea doctrina entera y aya conformidad y uniformidad en su enseñamiento [de los indios]”.²³ Se trata de una obra “para los que enseñan” a los indios y no para uso directo de los fieles, pues los “menos entendidos” y “más rudos e ignorantes” a quienes se dirige ahora, no sabían leer. Por sus características humanistas, esta breve doctrina tiene mucho en común con la anterior, pero hay entre ambas una diferencia que salta a la vista: aquélla es copia textual de Constantino y ésta, en cambio, es erasmiana y agustiniana. Además, la primera es más larga y avanzada y la segunda más simple y reducida, aunque no por eso menos cuidada.

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

El prólogo de las *Adiciones* hace las veces de exposición de motivos. Se trata del “suplemento o adiciones del catecismo que quiere dezir enseñamiento del christiano”.²⁴ En él Zumárraga señala la independencia de ambos textos, la *Doctrina Cristiana* (1546) y las *Adiciones*, y se confiesa, en uno y en otro caso, como un simple compilador de trabajos previamente escritos:

[...] assi quisse ponerme en algun cuydado en recopilar de lo que mas a su proposito y talento me parecia y mas util con examen y aprouacion hazer

²³ *Adiciones*, sin folio.

²⁴ Ibid, colofón. “A gloria de Jesu christo y de su bendita madre aqui se acaba lo añadido al catecismo por doctrina mas facil para los indios menos entendidos y mas rudos y negros. El qual fue impresso en la muy leal y gran ciudad de Mexico por mandato del reuerendissimo señor don fray Juan Zumarraga: primer obispo de Mexico. Del colegio de su Magestad. Acabose de imprimir en fin del año de mil y quinientos y cuarenta y seys años”.

imprimir estos dos tratados. Y en ellos se hallara sana doctrina con algunos documentos para prouecho.²⁵

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

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

Por lo tanto, este texto puede usarse solo, o en combinación con la *Doctrina Cristiana* (1546) anterior. A pesar de pedir a los lectores que perdonen las faltas “porque todo fue recopilado a priessa”,²⁷ la obra resulta didáctica y metódica. Zumárraga comprendía que la evangelización de los indios no era tarea sencilla, pues la Iglesia tenía dificultades para encontrar “tantos confesores para tan innumera gente que sepan tantas y tan diuersas lenguas”.²⁸ En su *Relación de la Provincia del Sancto Evangelio* enviada a España hacia 1570, los franciscanos informaban que los indios se reunían y sentaban en el patio de la iglesia para oír la predicación, “y antes del sermón dicen allí toda la doctrina dos o tres veces en voz alta y luego les predica un religioso en su propia lengua.”²⁹

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

Fray Juan insiste en la necesidad de buscar personalmente la verdad mediante la lectura de las Sagradas Escrituras, y valoriza

²⁵ *Adiciones*, prólogo.

²⁶ *Ibid.*, sin folio.

²⁷ *Ibid.*, prólogo.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Códice Franciscano*, pp. 66-67.

la congruencia entre lo que se dice y lo que se hace, pues “qué te aprouecha llamarte lo que no eres”. Para alcanzar esa armonía de vida, recomienda un regreso a los valores apostólicos y paulinos. Explica que en esos años lejanos se enseñaban los artículos de la fe antes del bautismo, y los mandamientos después. En cambio, “en estos tiempos miserables”, apenas hay predicador que se aplique a enseñar los artículos de la fe, los mandamientos, vicios y virtudes, “si no es de passada, como haziendo dello poco caso”.³⁰

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

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

Vimos en efecto cómo, en esos años de evangelización masiva, no había manera de que pocos misioneros atendieran de manera individual a los numerosos grupos indígenas. Los sermones tenían la ventaja de llegar al auditorio, sin importar el número de personas congregadas y de dar popularidad al predicador que se daba a conocer y que entretenía a los asistentes con el relato. Pero en la práctica, esa manera de enseñanza le parecía a Zumárraga insuficiente y superficial. El indígena se limitaba a quedar sentado sin hacer ni decir nada y esta actitud pasiva no garantizaba resultados, ni permitía ejercer un control eficaz sobre el auditorio. Los oyentes podían ausentarse mentalmente durante la predicación sin que nadie lo notara o pudiera remediarlo. Por eso fray Juan se queja de las

³⁰ *Adiciones*, prólogo. La *Doctrina Cristiana* de fray Pedro de Cordoua (1544), como veremos después, incluye un comentario semejante: los indios tienen más necesidad de la doctrina breve y llana “que de otros sermones que se le predicán”. *Doctrina Cristiana* (1544), colofón.

³¹ *Adiciones*, prólogo.

“fábulas de los vanos y vanagloriosos predicadores” y de las curiosas cuestiones que “en los sermones mas ofuscan que alumbran a la gente comun”.³² El obispo está reconociendo que el número de sacerdotes es insuficiente, que la calidad de la enseñanza es inadecuada y que cuando los predicadores no saben de qué hablan, más valdría que se callaran.

El prólogo de las *Adiciones* está influido por San Agustín y sugiere, como pasó en la *Doctrina Breve* de 1543-1544, poner el pensamiento en los bienes eternos y no en las cosas presentes, caducas, carnales y terrenales. “El que mal y carnalmente biue, enemigo es de dios”.³³ Llevado al terreno de la historia, este párrafo trae a la memoria el relato agustiniano acerca del género humano que vive en dos ciudades cuyos habitantes, unos buenos y otros malos, se mezclan y conviven, y en la que los hombres de Dios y los hombres del mundo serán separados al final de los tiempos.

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

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

En la segunda parte de la obra, Zumárraga reitera que para esta gente “flaca y de baxos quilates no voniue sino doctrina llana conforme a su capacidad y talento”,³⁶ pero no por eso mutila los temas de aprendizaje. Comienza la “enseñanza complementaria de

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

la doctrina” con la definición, descripción y justificación de cada uno de los siete sacramentos, incluyendo el orden sacerdotal.

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

Zumárraga adapta ciertas prácticas generales al momento de cambio que están viviendo sus feligreses. Recomienda poner a los bautizados nombres de santos cristianos “y no en manera alguna de los nombres antiguos que usaban los indios”.³⁷ La imposición del nombre de pila ponía al niño bajo el patrocinio de hombres y mujeres “modelo”, dignos de ser imitados que, a su vez, eran en el cielo intercesores poderosos. Los españoles, dice el obispo a continuación, deben procurar que los indios de su encomienda reciban la confirmación.³⁸ Y los indios deben tener reverencia por los clérigos y sacerdotes.³⁹

Zumárraga propone a los naturales “tres estados” de vida. Lo usual era “tomar estado”, queriendo decir con esto que el joven o la doncella optaban por el celibato entrando en la vida religiosa; o se decidían por el matrimonio, buscando pareja para hacer de dos personas, “una sola carne”. Aunque la viudez —que en teoría conllevaba una continencia obligatoria— no era propiamente un estado, el obispo la menciona como tal. Enumera y describe la situación de “los tres estados” de manera peculiar: “Casados buenos; biudo mejor; virgines muy mejor”.⁴⁰ El centro de estas advertencias se relacionaba con el uso o, mejor dicho, con la renuncia de la sexualidad, la que, desde la óptica de la Iglesia en el siglo XVI, tenía méritos especiales⁴¹ y que se podía fortalecer con prácticas de ayuno, penitencia y abstención de bebidas embriagantes. Juan Casiano había distinguido un milenio antes la continencia de la castidad, porque, “una cosa es ser continente y otra es ser casto” y, el

³⁷ “El sacramento del bautismo”, *ibid.*

³⁸ “El sacramento de la confirmación”, *ibid.*

³⁹ “El sacramento del orden sacerdotal”, *ibid.*

⁴⁰ “Potencias del ánima, y enemigos del ánima, y los tres estados”, *Ibid.*

⁴¹ Véase en el cap. 2 de este trabajo, “Los padres de la Iglesia; el rechazo a los placeres”.

privilegio de “esta virtud no se atribuye más que a aquellos que se mantuvieron siempre vírgenes en su cuerpo y en su alma”.⁴²

En la Nueva España indígena, el ámbito tradicional no resultaba propicio para la penetración de ideas ascéticas tan extremas. Fray Juan hace en la *Regla* el panegírico del estado religioso, pero difícil la abstinencia sexual que debían practicar, y esto más por circunstancias ajenas a su voluntad que por elección personal, vivían en un “estado mejor” que los casados. Poco atractivos resultaban estos conceptos para los indígenas, como veremos en el caso del desafortunado don Carlos, cacique de Tezcoco, quien se atrevió, en 1539, a expresar en voz alta su inconformidad con estos afanes de renuncia cristiana.

La tercera parte de las *Adiciones* contiene algunos documentos para formar conciencia, o sea para que el indio vaya normando su propio criterio, se acostumbre a pensar por sí solo y, en una palabra, sea más adulto en su vida interior. Zumárraga hace una rígida llamada de atención para que los fieles caigan en la cuenta de las dificultades que tiene el hombre para salvarse; pocos lo logran y, en cambio, muchos y locos se condenan.⁴³

Zumárraga transcribe un “saludable documento del famoso y cristianísimo doctor Juan Gerson” y copia textualmente el capítulo XVI del *Tripartito*, explicando cómo levantarse del estado de pecado mortal al estado de gracia.⁴⁴ El eje del cambio de vida está en la *voluntad humana* y ésta se mueve en respuesta a lo que conoce como “verdadero” y ama como “bueno”. Gerson y el obispo explican los pasos que debe seguir la persona al practicar la oración vocal o mental para volver a la amistad de Dios, pues “no hay bien que nosotros hagamos, por pequeño que sea”, que no merezca recompensa.⁴⁵ Para los frailes reformados y observantes, la comprensión, y después la aceptación de estos ideales no presentaba mayores problemas. Su entrenamiento en el convento favorecía diversos ejercicios de piedad personal que se expresaban sobre todo en la oración mental-individual y que suponían un acto de introspección y de autorreflexión. En ocasiones excepcionales, estas prácticas conducían a una comunicación directa con Dios a través del éxtasis.

⁴² Casiano, *Instituciones*, p. 237.

⁴³ *Adiciones*, “Documento salutífero para saber formar [...]”. Sin folio.

⁴⁴ *Adiciones*, “Tercer documento”. Sin folio.

⁴⁵ *Ibid.*

Los indígenas, por su lado, habían desarrollado técnicas más o menos elaboradas para alcanzar “el abandono de sí mismos”, buscando a la vez la experiencia de llenarse de sus dioses. Sólo que, lo que aquéllos obtenían a través de la negación y la introspección controlada, éstos lo conseguían después de la conquista bebiendo en abundancia y posiblemente a escondidas, en honor de los *cuatrocientos dioses* del pulque.

En los primeros años de la Colonia, el indio no tenía acceso frecuente a la confesión sacramental, por lo que el *acto de voluntad* que se acaba de mencionar debió tener relación con una práctica que fue común en esos primeros años de evangelización: la confesión general. Consistía básicamente en un acto de introspección que conducía al reconocimiento de la falta cometida, seguido de un propósito de enmienda y de la voluntad de confesarse cuando fuera posible. Estamos ante normas pretridentinas y métodos persuasivos de aprendizaje. A pesar de ser obligatoria desde el cuarto concilio de Letrán, la confesión auricular no adquiría todavía la importancia que iba a alcanzar en el siglo XVII como medio de control, al “introducir en el ámbito de la vida interior, en el espacio subjetivo de los pensamientos y de los deseos, una exigencia de rigor y de contabilidad inspirada de modelos económicos”.⁴⁶ Los que no actuaran en consecuencia, los que siguieran obrando mal y sin voluntad de cambio, no eran “capaces de la absolución”.

Los mandamientos de la ley resultaron ser el gran ausente de las *Adiciones* y en este sentido el texto pudiera parecer incompleto. Sin embargo, fray Juan había desarrollado estos temas en la *Doctrina Cristiana* de 1546 y posiblemente no vio ahora la necesidad de añadirles ni quitarles nada para adaptarlos aquí a la catequesis de los indios “rudos”, haciendo más voluminoso un texto que debía ser lo más breve posible. En cambio, sí concede espacio a las virtudes y de los vicios en un capítulo dedicado a los pecados mortales, mismo que resulta ilustrativo porque suple el silencio sobre la embriaguez de la doctrina anterior.

Distingue, en la misma forma que se hacía en España, el uso moderado y lícito del vino, del abuso del mismo, separando así los conceptos de sobriedad y embriaguez. Si otras partes de las *Adiciones* tienen origen erasmiano o agustiniano, el tema de la gula, el quinto pecado capital, es de claro corte tomista. Al igual que en

⁴⁶ Gruzinski, “normas cristianas...”, 1989, p. 112.

el caso de la *Doctrina Breue (1543-1544)*, el silencio de Erasmo sobre la materia debe haber persuadido a Zumárraga para buscar a Santo Tomás. El texto tiene el mérito de ser explicativo y conciso a la vez. El bebedor inmoderado es aquel que se perjudica a sí mismo. Primero, cuando por exceso “notablemente daña a la salud” y, segundo, cuando la bebida lo “haze salir de juicio”.⁴⁷ También falta a la templanza quien disminuye su hacienda gastando demasiado en comer. Como los indios eran parcos para comer, hubiera sido más lógico aplicar este ejemplo a la bebida, en la que sí se excedían, pero el autor no lo hizo. Es culpable de gula el que “conoce”, el que sabe lo que hace cuando bebe, o sea, “el que se embeoda muchas veces a sabiendas”.⁴⁸

[...] la frecuencia hace de la embriaguez pecado mortal no por la repetición de actos precisamente, sino porque es imposible que una embriaguez frecuente no sea voluntaria y consciente, pues existe una experiencia anterior de la fuerza del vino y de la propia debilidad.⁴⁹

Zumárraga incluyó un documento sobre las costumbres y otro acerca de las relaciones entre padres e hijos; en ambos recomienda prudencia en el beber. Considera que el hombre debe poner buen concierto en su cuerpo y ser moderado en el beber, “en especial vino. Y escuse de lo beuer quanto buenamente pueda no teniendo necesidad y entonces muy templado”.⁵⁰ Como vino era el nombre genérico y común de las bebidas embriagantes, es posible que el uso del término “vino” o “pulque” haya quedado a discreción de los catequistas que impartían directamente la enseñanza. Finalmente, Zumárraga recomienda a los padres cuidar la inocencia y limpieza del cuerpo y el alma de sus hijos, “apartando toda ocasion de inmundicia y suziedad carnal: y tambien de la demasia en el beuer”.⁵¹

⁴⁷ *Adiciones*, Gula. Para entender el significado de “salir de juicio”, véase el cap. 2 de este trabajo, “El tomismo, la sobriedad y el justo medio”.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Suma teológica*, 2-2 q. 150, a. 2.

⁵⁰ *Adiciones*, “Doctrina moral cerca de la disciplina que el cristiano deue tener en sus costumbres en quanto al cuerpo y al ánima”.

⁵¹ *Ibid.*, “Las cosas que a los padres obligan [...]”. Santo Tomás advertía contra el uso del vino que provoca a la concupiscencia y cita a San Pablo: “No os embriaguéis con vino, que lleva a la lujuria”. *Suma teológica* 2-2 q. 147, a. 8; Dice San Gregorio: “Cuando la gula sacia al estómago, la lujuria corroe las virtudes”. Cit. por Santo Tomás, *Suma Teológica* 2-2 q. 148, a. 2.

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

[...] y assi solamente quise enderezar esta doctrina [se refiere a las *Adiciones*] por lo qual va sin prueuas y alegaciones, porque a los simples pretendo enseñar y a las personas humildes sin erudicion, auisar y no arguyr con los presumptuosos ni arrogantes, ni contender con palabras y en pos desta se imprimirá la otra [la *Regla*] para proficientes para dar regla en la vida cristiana a los que van aprovechando.⁵²

Un año después, Zumárraga veía realizado su deseo, y en 1547 sacaba a la luz una *Regla Christiana*, obra más ambiciosa y completa que todas las anteriores.

⁵² *Adiciones*, prólogo. Cuando los obispos acordaron la redacción de las dos doctrinas, ya estaba lista la *Doctrina Cristiana* de 1546 y por eso se utilizó para los adelantados, pero la que se tenía pensado que fuera la verdadera doctrina para proficientes resultó ser la *Regla Cristiana Breue* que se imprimió el año siguiente (1547).

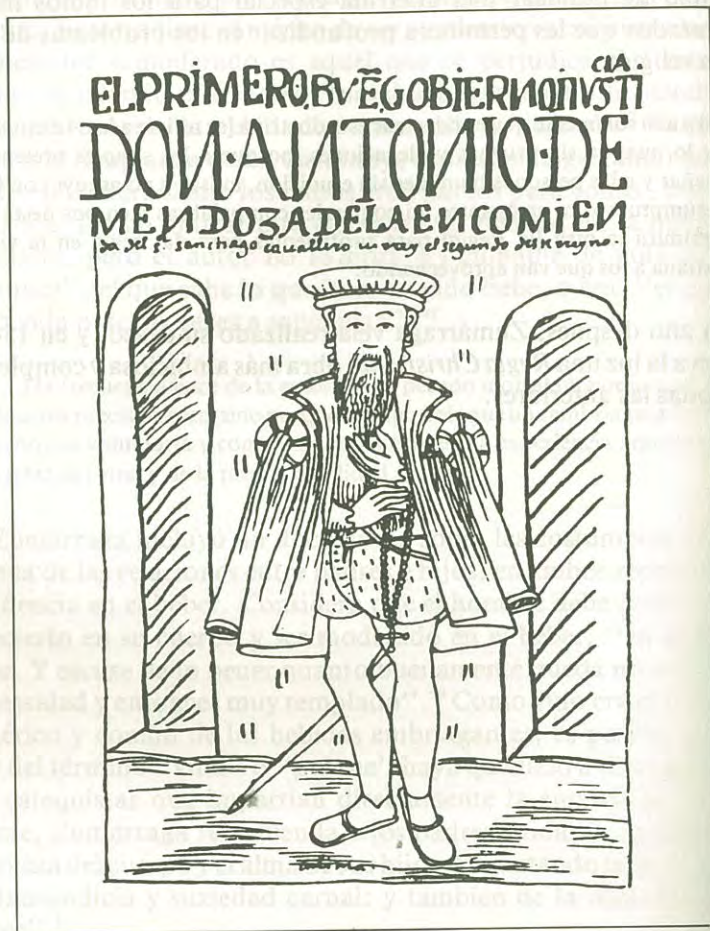


Fig. 15. Don Antonio de Mendoza aparece con la cruz y la espada, simbolizando las dos fuerzas que hicieron posible la conquista de México: la Iglesia y la Corona. Los frailes llevaron a cabo la conquista espiritual y los soldados tuvieron la responsabilidad de la campaña militar. El primer virrey entró en la ciudad de México el 15 de octubre de 1535 y muy pronto, el 6 de enero de 1536, presidía la ceremonia de fundación del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. La fundación “se hizo con mucha autoridad”, con una solemne procesión que partió desde el convento de San Francisco y en la cual participaron todas las autoridades religiosas y civiles de la Nueva España.

10. REGLA CHRISTIANA BREUE, 1547

COMO RESULTADO de la Junta de Prelados celebrada en la ciudad de México en 1546, se publicaron tres doctrinas: las dos mencionadas en el capítulo anterior y, al año siguiente, en 1547, otra que sería la “larga” o definitiva para los indios proficientes. Se le conoce como *Regla Christiana Breue para ordenar la vida y tiempo del christiano que se quiere salvar y tener su alma dispuesta*. (En lo sucesivo, *Regla*.)¹

Esta doctrina debe haberse puesto a disposición de los indios más adelantados por un corto tiempo. La preocupación de los preladados era en primer lugar la evangelización de los naturales, y no la de los pocos españoles que ya residían en la Nueva España. Las palabras preliminares de las *Adiciones* indican que los indios eran el centro de interés del obispo; éste menciona las dos doctrinas para indios publicadas en 1546 y añade que, “en pos desta se imprimira la otra de proficientes para dar regla en la vida cristiana a los que van aprouechando”.² Con estas palabras Zumárraga da a entender que la *Regla* era la doctrina definitiva para los adelantados.

El obispo fue, una vez más, el encargado de redactar el texto y pidió a los otros religiosos ilustrados su colaboración pero, como no recibió la ayuda que esperaba, él terminó por elaborar la *Regla* aprovechando diversos materiales que tuvo a su alcance:

[...] mas por su humildad [de los doctos religiosos] no se pudo con ellos acabar [*la Regla*]. Y assi en falta de quien se dispusiese al trabajo de acudir a mi desseo quise ofrecer mi pequeño talento de lo copilar. No lleva nombre del auctor porque sant pablo enseña que todos busquemos la gloria del que sólo es bueno y fuente de todos los bienes nuestro dios; basta que es vn religioso que dessea la salud de las animas.³

¹ *Regla Christiana Breue para ordenar la vida y tiempo del christiano que se quiere salvar y tener su alma dispuesta: para que Jesuchristo more en ella*. Impresa por mandato del reuerendissimo Señor don fray Juan Zumárraga primer Obispo de Mexico Del consejo de su Magestad. A quien por la congregacion de los señores obispos fue sometido la copilacion y examen & impression della. Acabose de imprimir en fin del mes de enero del año de 1547.

² *Adiciones*, pról.

³ *Regla*, pp. 271-272.

Ésta es la más extensa y completa de las doctrinas de Zumárraga y, para redactarla, debió consultar las principales fuentes doctrinales, incluyendo las que integraron el discurso sobre la comida y la bebida a lo largo de dieciséis siglos de experiencia. Fray Juan procura dar firmeza a la enseñanza de los adelantados y, al hacerlo, él mismo revela la sólida formación doctrinal que recibió en España antes de venir por primera vez a México, lo mismo que muchas horas dedicadas al estudio y a la reflexión.

Presenta en castellano, textos escogidos de las Sagradas Escrituras y vincula la doctrina del libre albedrío con los conceptos más destacados del humanismo cristiano: el cuerpo místico, la doctrina de la gracia y de las obras, la igualdad de los hombres en Cristo y el valor secundario de las ceremonias externas. Es obvio que dispuso de las obras apropiadas y necesarias, tanto en su acervo personal como en la rica biblioteca franciscana de Tlatelolco, para elaborar este ambicioso proyecto que, al quedar concluido, resultó ser el tratado de devoción y ascética más completo que se haya escrito y editado en América durante el periodo colonial.⁴ Tiene muchos puntos de contacto con la *Doctrina Breue (1543-1544)* erasmiana, con la *Doctrina Cristiana* de 1546 del doctor Constantino y con las *Adiciones*.

¿Hasta dónde es Zumárraga el autor o en qué medida fue sólo el compilador de la *Regla*? José Almoína, Joaquín García Icazbalceta y José Toribio Medina, se inclinan por considerarlo no sólo editor, sino también autor de la *Regla*. Sin embargo, el obispo se limita a tomar y hacer suyo el discurso de la Iglesia recogido en la Escritura y la tradición, sin intentar modificarlo en sus partes sustanciales, puesto que, en asuntos de dogma, la Iglesia no liberaba espacios para expresar criterios personales y se consideraba la depositaria exclusiva de la verdad:

Las categorías y normas de la Iglesia íntegraban un sistema de valores que se consideraba como único, eterno y universal, por lo que no dejaba lugar a la más mínima improvisación en cuanto a los conceptos y a las clasificaciones.⁵

Almoína cita dos referencias personales hechas por Zumárraga: una relativa al convento de Abrojo cerca de Valladolid, lugar donde profesó y del que era guardián al ser designado obispo⁶ y

⁴ Almoína, 1951, pp. XI-XII.

⁵ Gruzinski, "Normas cristianas...", 1989, p. 112.

⁶ *Regla*, p. 370.

otra respecto a un libro que el obispo encontró y leyó en el convento de San Esteban, en la zona aldeaña a Burgos. Concluye diciendo que:

Con estos datos, creo no se considerará aventurado atribuir, con toda justicia, la paternidad de la *Regla* a Zumárraga que, como decía Icazbalceta, ha sido desgraciado hasta como escritor, ya que a pocos autores de su talla e importancia se ha desconocido más tiempo manteniendo en el olvido sus obras.⁷

En sí, estos testimonios son pobres y escasos; a Zumárraga nunca le pasó por la cabeza la idea de atribuirse la paternidad del contenido de la *Regla* por el simple hecho de hacer algunas reminiscencias a su vida pasada. Pero asumió la responsabilidad y tomó el compromiso de lograr, a partir de un material disponible, un texto comprensivo y ordenado en que la selección y la forma de estructurar los temas, resumían su propia historia social y personal. Algo fundamental de su persona debió quedar en esta obra de madurez.

Aspiraba a poner todo un sistema de valores al alcance de sus fieles haciendo el oficio de comunicador entre los teólogos y los evangelizadores directos. Pensando en su tierra, Zumárraga manifiesta su deseo de hacer de la Colonia una verdadera Nueva España; toma a Castilla como modelo de vida cristiana y explicita una aspiración personal e íntima al manifestar el deseo de que las reglas de vida observadas allá se apliquen aquí. "Lo que querriamos ver en Mexico es lo que a muchas personas cristianas vimos hazer en Castilla."⁸ Los materiales diversos que el obispo reunió o "copiló"⁹ dentro de las posibilidades reales de selección permitidas y sin alterar el núcleo del discurso, terminaron por ser el resultado de su gusto e intereses personales. Así lo reconoce José Almoína:

Es la única obra que nos ofrece, en verdad, la ideología religiosa de Zumárraga y su preparación cultural [...] con un resumen de su pensamiento

⁷ Cf. Almoína, 1951, pp. x, XIV-XVI; Cf. con García Icazbalceta, 1954, p. 79; J.T. Medina, 1912, I, 35.

⁸ *Regla*, p. 86. Luego añade: "Quando comieredes o beuieredes (dize el apostol) o hizieredes otra qualquier cosa todo sea en alabanza de dios". *Regla*, 1951, p. 106; Cf. "Por tanto, ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios." *I Cor.* 10, 31.

⁹ Véase la nota 3 en este capítulo.

ascético-literario, con cierto embalse final de todo su anhelo apasionado de renovación cristiana, con el postrer testimonio —casi se podría decir, el testamento— de su emoción religiosa.¹⁰

El obispo seleccionó y combinó textos de probada seriedad y prestigio y los publicó para uso de sus fieles. Por eso se refiere a su “pequeño talento de lo copilar” y en el colofón dice claramente que la *Regla* fue impresa por mandato suyo.

EL DISCURSO EXPLÍCITO SOBRE LA GULA

La obra comienza con una cuidada exposición de los diez mandamientos de la ley en la que, igual que en la *Doctrina Cristiana* de 1546, no se menciona la embriaguez. Le sigue una amplia relación de los siete pecados mortales, incluyendo, ahora sí, el de la gula.¹¹

La filosofía moral expuesta por Zumárraga procede del Antiguo Testamento, los Evangelios, las Epístolas paulinas y los escritos de los padres y doctores de la Iglesia, en particular Casiano, San Agustín y Santo Tomás. Estamos, por lo tanto, ante la exposición más ambiciosa y completa de la norma sobre la bebida embriagante contenida en las doctrinas de fray Juan. Se refiere a las formas de beber, a las posibilidades de control de la embriaguez y al sistema de prohibiciones para efectos de imposición de la norma de templanza. En su conjunto, responde y se apega a una noción lineal del acontecer humano en que la historia se desarrolla a partir de un principio y los acontecimientos no vuelven a repetirse. Desde el origen de la historia, dice Zumárraga, la comida y la bebida han estado asociadas a las apetencias del género humano y han sido ocasión de grandes males: “pues Adam por comer destruyó a sí mismo y a todos sus hijos”.¹²

Fray Juan hace alusión al hombre que quedó sujeto a la muerte por comer del fruto del árbol prohibido; también a la mala inclinación del hombre a partir de la falta original y a la destrucción del género humano como consecuencia de la misma falta, excepción de Noé y su familia.¹³

¹⁰ Almoína, 1951, pp. IX-X.

¹¹ *Regla*, pp. 164-175.

¹² *Ibid.*, pp. 164-165.

¹³ *Gén.* 3, 1-7; *Gén.* 6, 5-7; *Gén.* 7, 1-24.

Adam por comer destruyó a sí mismo y a todos sus hijos. El diluvio también vino por esta causa; según se lee en el *Génesis*, y finalmente después de comer y beber se leuataron los del pueblo de ysrael a jugar con aquel bezerro abominable.¹⁴

La historia se inicia con el primer pecado de gula y, a partir de entonces, el hombre se encamina progresivamente hacia su recuperación. Va de la irracionalidad a la racionalidad, de la carne al espíritu. La norma de templanza o “justo medio” es de aplicación universal. Al referirse a la bebida y a la comida, Zumárraga comienza por separar el uso del abuso, y el justo medio del exceso. Lo malo, señala, no es el uso de los mantenimientos corporales, sino su abuso; por eso el hombre debe encontrar la manera de sujetar el cuerpo y no darle más de lo necesario. Lo que debe hacer, es “encontrar el arte muy sutil de servir a Dios sirviendo al cuerpo”.¹⁵

El modelo de templanza considerado óptimo por los monjes ascéticos que huían del mundo y que el tomismo había hecho suyo con algunas variantes, terminó por ser seleccionado para los cristianos contemporáneos de Zumárraga. Vimos cómo, a partir del siglo II d.C., la Iglesia fue negando validez al placer derivado del doble acto de comer y beber. Zumárraga sigue cronológicamente la evolución del discurso. La difusión de la doctrina expuesta por Casiano fue recogida por San Gregorio:

[...] en cinco maneras nos tienta el vicio de la gula. La primera es cuando previene el tiempo de la necesidad de comer: la segunda cuando no previene el tiempo mas busca los manjares más delicados y curiosos: la tercera cuando procura con mucha diligencia que las cosas que se han de comer sean muy compuestamente aparejadas: la cuarta cuando, aunque se conforma con la cualidad y tiempo razonable de los manjares, excede en la cantidad de los que recibe la medida de lo que templadamente ha menester para su mantenimiento: la quinta es cuando, aunque el manjar deseado es humilde, peca muy peor en el ardor del mucho desear.¹⁶

Santo Tomás actualiza las normas gregorianas y las cita de manera casi textual resumiendo las cinco manifestaciones de la gula en:

¹⁴ *Regla*, pp. 164 y 165.

¹⁵ *Ibid.*, p. 106.

¹⁶ San Gregorio, *Los Morales o Comentarios sobre el Libro de Job*, libro 30, cap. 18. Almoína utiliza la versión de la Editorial Poblet, Buenos Aires, 1945, en tres tomos. Cit. por Almoína, 1951, p. 165. Yo consulté la edición francesa de 1975.

“comer de prisa, manjar exquisito, excesivo, con voracidad y con exagerada preparación”.¹⁷

Zumárraga no podía desentenderse de la situación de la jerarquía que ese mismo año, 1546, celebraba el Concilio Universal de Trento. En esta junta, el pensamiento y la doctrina de Santo Tomás iban a resultar decisivos para señalar el rumbo futuro de la Iglesia; para mediados del siglo XVI, la escolástica había pasado a ser la corriente teológica más respetada por la Iglesia y los conceptos tomistas sobre la gula eran estudiados, aceptados y divulgados por la Iglesia. Por eso, los cristianos americanos, incluyendo a los indios, recibían las recomendaciones tomistas. Tomando a Santo Tomás, Zumárraga declaró que:

Cinco maneras ay de gula. La primera es comiendo antes de tiempo. La segunda es buscar manjares muy preciosos y costosos. La tercera es quando los manjares queremos con demasiado estudio guisados. La quarta es excediendo la cantidad y medida quanto a lo necessario. La quinta es comer o beuer aunque sean pobres manjares y en poca cantidad, con un demasiado desseo y arrebatamiento no medio quebrantando el manjar en la boca: a causa del poco reposo en el comer.¹⁸

Esto significa que el goloso o briago: bebe antes de la hora apropiada, establecida por la costumbre o aceptada por su grupo social; selecciona la bebida más exquisita; procura que le sea presentada de manera atractiva, se comporta de manera extrovertida, habla más de lo prudente y hace el ridículo con sus necias actitudes;¹⁹ bebe más de lo que el buen sentido aconseja; aunque no beba, comete una falta de intención cuando, sin tener acceso a la bebida deseada, está intranquilo, insatisfecho y ansioso por conseguirla.

De estos cinco puntos compartidos por Casiano, San Gregorio, Santo Tomás y Zumárraga, el primero y el último coinciden con una

¹⁷ Santo Tomás, *Suma Teológica*, 2-2 q. 148, a. 4; La gula “nos tienta de cinco formas: nos hace adelantar la hora, exige manjares exquisitos o preparados con excesivo cuidado, traspasa los límites de la templanza en la cantidad y despierta una voracidad sin nombre.” *Ibid.*

¹⁸ *Regla*, p. 165. Desde el siglo V, Casiano decía: “Hay tres géneros de gula. La primera trata de anticipar la hora regular establecida para la refección. La segunda sólo atiende a satisfacer el apetito, importándole poco los manjares, con tal que pueda comer hasta la saciedad. La tercera gusta de los platos exquisitos y succulentos”. Casiano, *Instituciones*, p. 205; Cf. con Santo Tomás: *Suma Teológica*, 2-2 q. 148, a. 6.

¹⁹ “De la gula nace la embriaguez, desordenada alegría, demasiado hablar y rudez de entendimiento; nacen finalmente malos desseos y abominables obras.” *Regla*, p. 165.

posible definición prehispánica de la embriaguez: beber fuera de la ocasión apropiada y estar “sin sosiego” al no poder hacerlo. Los relatos evangélicos, las narraciones de los antiguos mexicanos y los padres de la Iglesia, hubieran estado de acuerdo con el obispo al decir que pecaba “muy peor” el que sin justificación de tiempo, lugar o condición, ansiaba la bebida con ardor.²⁰

En cambio, seleccionar la bebida más delicada y presentarla en la forma más atractiva, eran actitudes lícitas y bien vistas en el México indígena, aunque no así en el discurso cristiano. Excederse en la cantidad, o sea, “turbarse” con la bebida, podría ser o dejar de ser una falta entre los nahuas dependiendo de las personas, del lugar y de las circunstancias.

Los nahuas y los padres de la Iglesia diferían en sus respectivas concepciones del mundo. La comparación entre ambos patrones de conducta podría considerarse no histórica y estaría fuera de lugar de no ser porque, a partir de 1521, los textos de las llamadas “autoridades” se encontraron repentina e inesperadamente con los “libros de pinturas” de los sacerdotes mexicanos. Los franciscanos tenían en la mente a los doctores cuando dialogaron con los sabios indígenas en 1524 y veinticuatro años después, en 1545 y 1547, las actitudes tradicionales características de ambos grupos frente a la bebida embriagante, seguían aflorando como parte de sus respectivos sistemas de referencias.

Pero también es cierto que, dentro de la tradición cristiana, unificada y coherente en sus postulados básicos, había matices diversos. La percepción de los moralistas frente a la alegría de una buena mesa se había modificado. En las bodas de Canaán, Jesús había escogido el mejor vino en función del placer que era capaz de producir, se había servido en ánforas especiales para destacar la importancia del banquete y es probable que los felices participantes bebieran más de lo aconsejable. En la *Regla*, en cambio, el ejercicio de la caridad —compartir en alegría, disculpando el abuso ocasional— cede ante la disciplina de la renuncia y del control.

Para San Agustín, la gula había sido el menor de los pecados por ser tan cercana la necesidad de comer y de beber para la sustentación

²⁰ Santo Tomás amplía su exposición diciendo que la gula en todas sus formas origina desorden en la concupiscencia y concluye afirmando que “el goloso se excede en la substancia, en la cantidad, en el modo y en el tiempo”. Santo Tomás, *Suma Teológica*, 2-2 q. 148, a. 4. Comparar con la *Doctrina Breue (1543-1544)* y el texto del *Enchiridion* “Del ombre interior y exterior”. Cap. IV, pp. 157-164.

de la vida.²¹ Lo difícil era encontrar el justo medio usando “sólo lo necesario”, pues en ese aflojar y estirar: ¿quién no se dejaba arrastrar un poco más allá de los límites de la necesidad?²² En la vida diaria y a pesar del modelo ascético de templanza, el hombre seguía abriendo la boca y buscando lo que le agradaba y cerrando los ojos y los oídos a las amonestaciones de la Iglesia. En el siglo XVI se estaba ampliando la brecha entre el discurso que pretendía ser de aplicación general, y la actitud práctica y vivencial de los propios cristianos que simplemente ignoraban las disposiciones teóricas de la Iglesia. En un mundo de escasez, no era fácil que el hombre renunciara voluntariamente al placer eventual de comer o beber bien.

Los franciscanos, ocupados en las cosas del espíritu y dedicados a la conversión de los indios, coincidían gustosos con el discurso agustiniano y no daban mayor importancia a los mantenimientos corporales. Estos frailes “reformados” de estricta observancia vivían en absoluta pobreza y estaban mucho más cerca de la carencia que de la abundancia. Si esa era su práctica de vida, tendría sentido aceptar que la gula, una ocasional plenitud, les pareciera la menor de las faltas. Así también se explicaría que, en los años de evangelización que corresponden a la gestión de Zumárraga como primer obispo de México, las doctrinas en su conjunto hayan exteriorizado poco interés práctico por el tema.

Después de exponer el discurso formal sobre la templanza, incluyendo el de la bebida embriagante, Zumárraga aprovecha la segunda parte del documento para referirse a las normas “silenciosas” o postulados implícitos sobre el mismo tema.

La primera parte de la *Regla* era de aplicación general y obligada y formaba parte del sistema de referencias que debía aceptar la población en general, inclusive la indígena al tomar la nueva religión. Esta, en cambio, somete al individuo a una serie de disciplinas mentales y corporales que no cualquiera puede o quiere aceptar. Se trata de normas que sustituyen la natural aceptación del placer que resulta de la bebida embriagante, por la búsqueda voluntaria del “desplacer” y el dolor. Gruzinski llama a este género de normas, “normas silenciosas o postulados implícitos”²³ y son especialmente sutiles porque rebasan el ámbito del control externo, fácil de medir, cuantificar y juzgar. De tener éxito, su aplicación debía traducirse en

²¹ *Regla*, p. 164; Cf. *Confesiones*, libro décimo, cap. 31.

²² *Confesiones*, libro décimo, cap. 31.

²³ Gruzinski, 1986, p. 4.



Fig. 16. La fuerza destructiva del vino. El joven Dionisios pisa un libro que hace referencia al capítulo tercero del primer libro de Esdras (versión apócrifa del Antiguo Testamento). En este texto, un consejero del rey Darío afirma que el vino es la mayor fuerza destructiva del mundo, pues causa la pérdida de todos los bebedores. Los objetos tirados alrededor de la figura central representan las dolorosas pérdidas resultantes de la bebida excesiva: el trabajo honrado (una pala con el mango quebrado); las artes y las ciencias (un compás inservible); la riqueza (una talega abierta con monedas tiradas); la amistad (unas manos entrelazadas y cercenadas); el éxito militar (una espada de mando abandonada y sin brazo firme que la empuñe). La actitud irresponsable del bebedor lo inclina a derramar y desperdiciar casi todo el vino que, bien aprovechado, podría ser elixir de vida.

una actitud personal hacia la bebida que acababa siendo la negación del gozo, placer o alegría que, en principio, el vino, el pulque o demás bebidas embriagantes, debían proporcionar al bebedor.

En el *Enchiridion*, Erasmo explicaba cómo el caballero cristiano tomaba las armas, o sea la doctrina de Cristo, para luchar contra sus enemigos y lo que debía hacer en la vida para salir vencedor. Debía revestirse con el escudo de las adversidades y asperezas para ganar la batalla contra la sensualidad y los deleites carnales.²⁴ Esta

²⁴ Véase Almoína, 1951, p. XLIV.

batalla es el eje de las normas implícitas a las que haré referencia. Erasmo había aceptado la necesidad imperiosa de luchar contra los placeres sensuales desordenados que rompen el justo medio. Una vez identificado el vicio o exceso, insistió en la importancia de armonizar la carne y el espíritu, que son los dos elementos antagónicos que dan a la actividad humana coherencia y unidad.²⁵ Veremos ahora cómo, ganando la batalla, se perdió el balance que se buscaba encontrar.

LA NEGACIÓN DEL PLACER

Los religiosos observantes seguían una doble estrategia; primero en el desarraigo de los vicios y después en la práctica de las virtudes. Para lograr lo primero, seguían las normas explícitas que se anclaban en la razón y obligaban a todos los hombres. Dar el siguiente paso significaba la aceptación de normas “silenciosas” y antiintelectuales. Veamos cómo sucedía esto.

De acuerdo con la tradición iniciada por los llamados “monjes del desierto”, los seguidores de esta espiritualidad, comenzando por Casiano e incluyendo a Osuna y Zumárraga, no permitían que nada escapara a esta estrategia totalizadora. Las diversas modalidades de la penitencia exterior debían alcanzar todos los aspectos de la vida diaria: la comida, la bebida, el trabajo manual y aun el sueño y se completaban con la oración mental y vocal, la abstinencia, la mortificación corporal y la lectura y meditación de la Biblia. No se trataba ya, como lo hacía la teología, de constituir un conjunto particular y coherente de enunciados organizados según criterios de “verdad”,²⁶ sino de trascender el campo de la inteligencia, para vivir una experiencia mística en que el hombre no comía o bebía para dar gusto al cuerpo, sino que “comulgaba” directamente con Dios. Esto nos lleva a fray Francisco de Osuna, un franciscano de apasionada espiritualidad que sin duda debió tener contacto con la corriente sevillana de los llamados “iluminados” o místicos españoles más radicales. Nació en 1497 y se formó como teólogo en la universidad de Alcalá de Henares. Se trata de uno de los autores ascéticos más distinguidos en la literatura castellana del

²⁵ “De las dos partes que ay en el ombre, ánima y cuerpo, que llamamos ombre interior y ombre exterior [...]” *Enchiridion*, p. 106.

²⁶ Certeau, “Los místicos...”, p. 14.

siglo XVI, cuyo *Tercer Abecedario* es casi seguro que Zumárraga leyese.²⁷

A diferencia de las palabras de Erasmo y Constantino que pasaron textualmente a las otras doctrinas de Zumárraga, el texto de Osuna fue modificado y los reflejos de este libro trascendental no aparecen a primera vista en la *Regla*; hay que detenerse en los documentos y revisar los textos para encontrarlos. José Almoína hizo este cotejo y, a su parecer, buena parte del texto sobre la gula y su virtud contraria, coinciden en sustancia con el contenido del *Tercer Abecedario*.²⁸

En el *Tercer Abecedario* encontramos otra vez ese viejo anhelo por alcanzar lo que los ascetas calificaron de armonía entre las necesidades del cuerpo y las aspiraciones del espíritu: que al comer, “siempre te lleve la necesidad y la razón, y no la gula ni el apetito”, consejo que los amantes de la buena vida, no podían ni querían aceptar.²⁹

Bajo la sombra de Osuna, la templanza alcanza una dimensión de exigencia renovada y nunca satisfecha. Zumárraga pide a los cristianos, se sobreentiende que se dirige a los “avanzados”, que recorran un camino de creciente renuncia al equilibrio o balance en el comer y beber que, hasta ese momento, habían sido sinónimo de virtud. Parte del “justo medio” con el propósito de motivar a los fieles a llevar ayuda y comprensión a los menos favorecidos y termina por renunciar al placer sensible que, aun en circunstancias y lugares apropiados, resulta de comer y beber. “[...] su comer y beuer seria mas del cielo que dela tierra.”³⁰ Llega finalmente al dominio o autocontrol de los impulsos sensuales, a “[...] curar el alma, quitando las fuerzas y pasiones a la bestia deste cuerpo”.³¹

A diferencia de la discreta tolerancia hacia la debilidad humana que puede percibirse en la primera parte de la *Regla*, Osuna, y con

²⁷ Almoína, 1951, p. xxxiv.

²⁸ Cap. 3 del tratado quince de dicha obra. En Almoína, 1951, pp. xxxiv-xxxvii. Yo utilicé la edición crítica del *Tercer Abecedario*, publicada en Madrid por Melquiades Andrés en el año 1972.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Regla*, p. 169.

³¹ *Ibid.* pp. 174-175. Los agustinos también asociaban la comida corporal con el alimento del espíritu: “Luego que os poneys a la mesa para comer, hasta que os leuantays, aquello que se os está leyendo, lo aueys de oyr atentamente, y sin ruydo, estando muy quietos; de tal manera, que no solamente comays la comida corporal, sino juntamente coma el corazon la comida espiritual, para que assi no quede el cuerpo harto y el alma hambrienta.” Véase *Regla del Buenaaventurado Padre S. Agustín*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1612. fol. 4 v. En *Regla*, pp. 166-167.

él Zumárraga, manifiestan ahora una abierta hostilidad hacia los placeres que normalmente complementan la acción de comer y beber. Aquí, la gula no consiste sólo en excederse, sino que el peso específico de la falta se traslada a la actitud o “afección” con que se lleva a cabo la acción. Afectar es “apetecer o procurar alguna cosa con ansia y ahínco”.³² Resulta que el vicio de la embriaguez no está sólo en la manera práctica desordenada de beber, sino en la actitud dependiente del hombre o de la mujer hacia la bebida. Zumárraga da así un paso definitivo al ir más allá de las normas de conducta y pasar al terreno interno de las motivaciones. De la práctica del “hacer”, pasó a las razones de “ser”.³³

Vimos anteriormente que una posible distinción entre alcoholismo y borrachera podía hacerse a partir no sólo de la cantidad y frecuencia con que se ingería la bebida embriagante, sino del ansia o necesidad con que bebía la persona; esto es, del grado de dependencia que le provocaba la bebida. De ser así, el siguiente párrafo tendría relación, no con el borracho que puede estar eventualmente “ahogado”, pero sin tener el hábito de la bebida, sino con el alcohólico que tiene la dependencia. Osuna especifica que el hombre debe “matar primero el deseo de comer; porque la gula más consiste en la afección que no en la operación”.³⁴

El autodomínio y la superación de los sentidos no debían ser exclusivos de los religiosos; la renuncia a los placeres debía hacerse extensiva a “los negligentes cristianos” que no cumplían con el precepto del ayuno ni daban ejemplo a sus siervos y que se ocupaban en darle gusto al cuerpo y en “regalarle”, cuando “la ley euangélica tiene por fin de curar el alma, quitando las fuerzas y pasiones a la bestia deste cuerpo”.³⁵ San Bernardo ya había expuesto exhaustivamente los términos de esta renuncia totalizante que no conoce tregua y que doblaga la voluntad:

Si os despojáis de vuestra propia voluntad, si renunciáis perfectamente a los placeres del cuerpo, si crucificáis vuestra carne con sus vicios y concupiscen-

³² Cobarruvias (1611).

³³ Gruzinski.

³⁴ En la misma forma, resulta que el ayuno, si no va respaldado por una actitud interior, carece de méritos y puede llegar a ser perjudicial para el trabajo espiritual al hacer “que la cabeza no tenga fuerza para orar”. Por eso, si en algo se excede el hombre en el comer, con añadir algún trabajo en las cosas de la virtud ganará por un lado lo que pensaba haber perdido por otro. Osuna, 1972, trat. xv, cap. 3.

³⁵ Regla, pp. 174-175.

cias, si mortificáis vuestros miembros durante vuestra permanencia en la tierra, os mostraréis imitadores de Pablo, no apreciando más la vida material que la espiritual [...] ¿Qué decís a esto los que andáis observando la calidad de los manjares y despreciando la pureza de las costumbres? Hipócrates y sus secuaces enseñan a salvar la vida de este mundo; Jesucristo y sus discípulos a perderla.³⁶

En este caso, la acción material de comer y beber pasa a un segundo plano y se privilegia la renuncia voluntaria, consciente y, de ser posible, total a los placeres sensibles. Así se altera el delicado equilibrio o balance entre cuerpo y alma, necesidades materiales y espirituales que tradicionalmente la cultura judeo-cristiana identificaba con la virtud de la templanza y se llega al extremo de recomendar que, al comer: “[...] no tomes sabor en lo que comes; y esto no ha de ser por enfermedad, sino porque, gustado el espíritu, es desabrada toda carne”.³⁷

El repudio a la “sensualidad” de la mesa tenía un importante matiz negativo que escapaba a la atención y al interés de Osuna y sus seguidores: dificultaba la comunicación, el entendimiento y la tolerancia que habían sido parte integral de la mesa euangélica. Si de acuerdo con estos supuestos, las diferencias se atenuaban y las distancias se acortaban, al invertir el orden y usar la mesa para desprenderse de los sentidos, el hombre renunciaba —tal vez sin buscarlo— a comunicarse y a sociabilizar usando el gusto como vehículo.

LA EMBRIAGUEZ COMO ÉXTASIS

Veremos ahora otro aspecto de ese distanciamiento entre cuerpo y espíritu que hizo posible el triunfo inesperado de aquello que la Iglesia había censurado previamente: la embriaguez como éxtasis y como arrebato, prescindiendo de la razón.

Zumárraga pide al lector que, al tiempo de disponerse para comer, contemple con la imaginación dos mesas en las que, como veremos, está más presente que nunca el carácter sagrado del alimento y de la bebida. Está ausente, en cambio, el sentido festivo y alegre de los banquetes bíblicos y de la celebración euangélica. Una es la mesa del

³⁶ San Bernardo, *Sermones in Cantica*, xxx, 10-11. Cit. por Almoína, 1951, p. 174.

³⁷ Osuna, 1972, trat. xv, cap. 3.

Cenáculo en Jerusalén en la que Jesús, “con reposo, grauedad y templança esta comiendo con sus amados apostoles [...] de manera que muerto el apetito desordenado de la gula acaece comiendo no saber si comen”.³⁸

La segunda mesa a la que se refiere Zumárraga está en el Monte Calvario y el cristiano debe tenerla presente como modelo a seguir “cuando come o cena”. Es la mesa del dolor, la soledad, la renuncia y, en última instancia, el altar de la muerte a los placeres mundanos. San Francisco también había dejado noticia de su participación en una mesa semejante cuando invitó a la Hermana Pobreza al banquete de la escasez, la austeridad y la renuncia.³⁹ También en este caso, los protagonistas del drama comieron a la mesa:

[...] no otros manjares sino hiel; ni otro precioso vino sino vinagre [...] a la qual deuenos nosotros imitar para menospreciar delicados manjares y dulces comeres y beueres.⁴⁰

Zumárraga confiere al acto de sentarse a la mesa el significado de una realización mística. Una vez desterrado el deseo, “el comer y beber sería mas del cielo que de la tierra”.⁴¹ El párrafo concluye con una exhortación apasionada en la que el autor de la *Regla* pide que, “se escriua en mis entrañas aquesta amarga comida y angustiada mesa, que ningun oluido baste para borrar tan excelente escriptura”.⁴² No se encuentran conceptos semejantes en ninguna de las otras siete doctrinas.

Este texto, con fuertes reminiscencias de Osuna, heredadas a la vez de la espiritualidad extrema que caracterizó al franciscanismo original, es la negación de los elementos del placer sensible usuales en una mesa desacralizada, o sea, profana o secular. Es, en cambio, la mesa del éxtasis, del encuentro místico que se logra cuando el hombre se ha liberado de los obstáculos de la razón y está en posibilidad de alcanzar

³⁸ *Regla*, p. 166.

³⁹ Véase en el cap. 4 de este trabajo, el relato resumido del “Banquete de la Pobreza con los hermanos”; Cf. *San Francisco de Asís*, 1985, p. 931.

⁴⁰ *Regla*, p. 167.

⁴¹ *Ibid.*, p. 169.

⁴² *Ibid.*, p. 169; Cf. con el *Salmo* 68 (69), 22: “Veneno me han dado por comida, en mi sed me han abrevado con vinagre. Que su mesa ante ellos se convierta en un lazo, y su abundancia en una trampa”. Más que una lamentación, este salmo es una confiada súplica a Dios, “porque Yahveh escucha a los pobres, no desprecia a los cautivos”. *Salmo* 68 (69), 34.

a Dios mediante la intuición. Cuando el hombre logra el grado supremo de piedad personal, pasan a segundo lugar las prácticas obligatorias y las devociones que son formas exteriorizadas, y con frecuencia colectivas, de la religión.⁴³ No debe soslayarse un tercer elemento: el carácter individual, incomunicable —no susceptible de ser narrado o explicado racionalmente— de esta experiencia.

El Quinto Documento de la *Regla* trata de la comunión. El texto es propicio para insistir en el significado que tenía el vino para la Iglesia y relacionarlo con la actitud exaltada que manifestó Zumárraga en esta doctrina. No se trata ahora de la bebida mundana que emborracha, sino de la bebida religiosa que, tomada en “la mesa celestial”, llega a embriagar, o sea a enajenar y a transportar el alma, al punto de que el gozo se manifiesta en llanto. Jesús “combida a los amigos a que coman y a los muy amados a que se embriaguen [...] beue y embriagarse el muy amado quando con gran heruor y lagrimas comulga”.⁴⁴ La sangre de Cristo tiene la virtud de provocar una embriaguez mística. Dice Zumárraga que:

[...] la sangre preciosa es vino con leche, vino porque saca de si a las animas que lo beuen no se acordando sino de dios; y es leche por que su pureza purifica el corazón.⁴⁵

La referencia al poder del vino permite despejar dudas; es la bebida que “saca de sí”, que provoca el autoabandono y la pérdida de control.⁴⁶ ¿Por qué esta embriaguez mística era deseada, buscada, anhelada por los cristianos, especialmente por los seguidores de Erasmo que fueron acusados de “iluminados”? En su connotación mundana y material, la pérdida de la razón era rechazada porque, al desdeñar la primacía de la inteligencia, el hombre perdía a Dios. Aquí se aceptaba porque, al perderse a sí mismo por completo, al abandonarse por amor y no por una búsqueda de placer sensible, el hombre se encontraba con Dios. Ésta, que es la experiencia total para el místico, resultó ser, al mismo tiempo, la justificación para condenar la borrachera. Ambos grupos, el de los místicos y el de los borrachos se embriagan, pero los primeros reciben la aprobación

⁴³ François Lebrun, “Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal”. En *Ariès III*, 1989, p. 101.

⁴⁴ *Regla*, p. 236.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 232.

⁴⁶ *Ibid.*

de la Iglesia, al tiempo que los segundos son condenados por la misma.⁴⁷

Cuando los naturales fueron bautizados pasada la conquista, cambiaron formalmente de religión, pero su “mentalidad” no se modificó de la noche a la mañana. Al emborracharse con sus bebidas tradicionales ¿no estaba presente en los indios bautizados, aunque todavía no cristianizados, ese deseo de alcanzar la “experiencia religiosa total”, ese abandono y arrebató que ya habían vivido en sus ceremonias religiosas?

Para resumir, la *Regla* incluye una exposición completa del discurso sobre el vicio de la gula y la virtud de la templanza y señala los peligros del uso abusivo de la bebida embriagante sin distinguir a los bebedores indígenas de los europeos, ni el pulque del vino de uva.

¿Qué consecuencias prácticas pudo haber tenido la difusión de las doctrinas humanistas? ¿En qué forma influyeron en las relaciones entre los religiosos y sus filigrases indígenas? La universalidad del compromiso de vida expresado primero por Constantino en Sevilla y avalado después por Zumárraga en la Nueva España, debía reducir los márgenes de separación entre españoles e indios. Ni la flaqueza de la memoria ni las diferencias de conocimiento tenían verdadera importancia para la práctica de la vida cristiana, pues todos los hombres participaban de la misma dignidad.

Ese fue su mérito y ese fue el peligro. Al penetrar en el discurso, era natural que los indios —me refiero sobre todo al selecto grupo escogido en función de su origen social o de su capacidad personal— comenzaran a cuestionar, reflexionar y comparar. Comprender era el paso previo para optar o decidir libremente. Decidir podía significar tanto aceptación como rechazo. ¿Podía el clero tomar ese riesgo en vísperas de la contrarreforma?

Las doctrinas “humanistas” encontraron cada día más oposición en grupos pertenecientes a la misma Iglesia y algo similar sucedió con el Colegio de Santa Cruz.

⁴⁷ Véase el caso de fray Martín de Valencia cuando, “como hombre loco y fuera de juicio, comenzó a dar voces”. Mendieta, libro quinto, cap. 4; tercera parte, cap. 2; “Vida de fray Martín de Valencia”, en Oroz, *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio* (1585), cap. 4, p. 143.

CUARTA PARTE

ZUMÁRRAGA Y LAS DOCTRINAS “INDÍGENAS” ORIGINAL

11. SE MODIFICA EL PROYECTO ORIGINAL DE SANTA CRUZ

“Y ASÍ ESTE colegio y el enseñar latín a los indios, siempre tuvo sus contradicciones”;¹ escribió Mendieta a propósito de las dificultades por las que atravesó el Colegio en los años siguientes a su éxito inicial.

Si tanto, tan bien y tan pronto pudieron aprender los jóvenes indios, era de esperarse que el Colegio prosperara, pero pasó lo contrario; su éxito inicial resultó en dificultades posteriores. Después de 1540, comenzó a debilitarse la esperanza mostrada pocos años antes por Fuenleal, Mendoza y Zumárraga en lo que respecta a los resultados positivos del primer modelo de evangelización planteado aquí.

La divulgación de tan variados conocimientos entre una minoría indígena en la Nueva España, durante los mismos años en que Europa se resquebrajaba con la reforma protestante, posiblemente haya sellado la suerte del Colegio. Si allá había problemas serios porque, al intentar saberlo todo, los espíritus curiosos ya no creían en nada,² lo mismo —pueden haber pensado los frailes— llegaría a suceder aquí.

Relata Jerónimo López, el mismo que reconocía la habilidad de los indios para aprender, que un clérigo con quien conversó había dialogado con un grupo de estudiantes de Tlatelolco y que le hayan hecho preguntas acerca de las sagradas escrituras y de la fe. Esto no es de extrañar si imaginamos la curiosidad, el interés y las dudas que los nuevos conocimientos despertarían en alumnos que, por la forma en que eran seleccionados, eran más inquisitivos que el promedio de los niños indígenas. Después de esta plática,

[...] salió admirado y tapados los oídos, y dijo que aquél era el infierno, y los que estaban en él, discípulos de Satanás. Esto me parece que no lleva ya remedio, sino cesar con lo hecho hasta aquí y poner silencio en el porvenir; si no, esta tierra se volverá la cueva de las Sibilas, y todos los naturales de ella, espíritus que lean las ciencias.³

¹ Mendieta, libro cuarto, cap. 15.

² Véase *Diálogo llamado Cadena de Oro*, en el cap. 12 de este trabajo, nota 2.

³ Jerónimo López. En Cuevas, 1928, I, p. 389.



Fig. 17. Las delicias del vino. Este próspero burgués bebe “a dos manos” y selecciona las copas de su preferencia entre cinco diferentes modelos. Sentado en una pérgola y absorto en el solitario placer de beber, no parece necesitar ninguna compañía. Con la mirada perdida, se abstrae del mundo exterior y, al mismo tiempo, pisa con firmeza un libro indicando su desdén por la cultura. Ha renunciado a la virtud de la templanza (pueden verse varias copas para un solo bebedor); al buen uso del tiempo (el reloj de arena); a la tranquilidad que dan los ahorros (bolsa con monedas); y a la seguridad de un cerrojo en la puerta de su casa (candado).

Jerónimo López no creía precisamente que los indios fueran menos dotados que los españoles; no pedía que dejaran de estudiar por carecer de talento para aprender, sino porque la habilidad e inteligencia que mostraban tener, podía resultar contraproducente. Los indios que se habían beneficiado con una formación más esmerada daban pruebas de tener capacidad polémica y es obvio que las autoridades no encontraban fácil entrar en controversia con ellos. Le preocupaba la posible falta de aceptación de los jóvenes estudiantes porque, si entendían lo que se les enseñaba pero no creían en los principios de fe que fundamentan la vida cristiana, iban a cuestionar todo el proceso de evangelización. Reprochaba a los frailes partidarios de la apertura educativa, el haberse extendido en la enseñanza de los indios:

Fue gran yerro de los frailes predicarles [a los indios] todos los artículos de la fe y aclarárselos [...] el indio por agora no tiene necesidad sino de saber el Pater noster y el Ave María, Credo y Salve, y Mandamientos y no más: y esto simplemente, sin aclaraciones, ni glosas, ni exposiciones de doctores, ni saber ni distinguir la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, ni los atributos de cada uno, pues no tienen fe para lo creer.⁴

Otras objeciones al proyecto de Santa Cruz se debieron, triste es decirlo, a un sentimiento de inseguridad personal de las autoridades menores, al temor de que los indios advirtieran las limitaciones de quienes debían ser sus maestros espirituales, sobre todo entre los miembros del incipiente clero secular. Si consideramos que, en efecto, en el siglo XVI la inmensa mayoría de la población europea era ignorante, supersticiosa y analfabeta, ¿por qué los españoles que venían a América habían de ser diferentes? A propósito de este tema, cuenta Mendieta que un clérigo, en este caso torpe y mal preparado, porque de todo había en la ciudad de México, tenía siniestra opinión de los indios, no entendía palabra de latín y no podía creer que los indios supieran la doctrina cristiana, ni aun el *Pater noster*, aunque algunos españoles le decían y afirmaban que así era.⁵ Este clérigo entró en discusión con un colegial, pero el joven indio le resultó “latino” y además, polémico, por lo que terminó refutando al clérigo por su desconocimiento de las declinaciones en latín y, más grave todavía, lo dejó confuso y humillado.

⁴ Carta de Jerónimo López al emperador, apud. *Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo II, 149. En *Códice Franciscano*, 1889, p. 300.

⁵ Mendieta, libro cuarto, cap. 15.

Mendieta relata este episodio y concluye diciendo que por ser el clérigo ignorante, “no quiera que los otros también lo sean”.⁶ El problema era real, pues, en efecto, la ignorancia entre los clérigos era más común de lo deseable. En capítulos anteriores vimos que los llegados de España en la primera mitad del siglo XVI, eran con frecuencia ineptos y hasta mal intencionados.⁷ En 1544, año de la publicación de las tres primeras doctrinas, don Antonio de Mendoza, uno de los gobernantes más hábiles y prudentes que tuvo la Nueva España, informaba, seguramente muy a su pesar, del triste y pobre papel que desempeñaban los clérigos entre los indios:

[...] los clérigos que vienen a estas partes son ruines y todos se fundan sobre interés; y si no fuese por lo que S. M. tiene mandado y por el bautizar, por lo demás estarían mejor los indios sin ellos. Esto es en general, porque en particular algunos buenos clérigos hay.⁸

Este comentario no pudo haber sido hecho a la ligera, sobre todo recordando que entre las instrucciones que trajo don Antonio a su venida, estaba “reverenciar a los sacerdotes”, pero también dar “castigo a los clérigos revoltosos” y no permitir “que los frailes que hubieran dejado los hábitos permanecieran en la Nueva España”.⁹

Como la Corona mostraba preocupación por estas deficiencias, la presión de los clérigos mal preparados para no llegar a ser señalados públicamente —y menos por jóvenes estudiantes indios— tiene que haber sido fuerte. Los no muy letrados o mejor dicho, poco latinos, temieron que en sus misas y oficios de la iglesia, los indios notasen sus faltas. En estos casos el latín era la clave para tener acceso al conocimiento y sólo el que conocía la lengua estaba en posibilidad de descifrar el misterio oculto en los libros o podía caer en la cuenta de que un sacerdote decía disparates al predicar cuando, por lucirse, pronunciaba misteriosas palabras en esa lengua.

Comenzó a decirse que en nada ayudaba al buen funcionamiento de los pueblos de indios, a los que Mendieta llama “repúblicas”,¹⁰

⁶ Ibid.

⁷ Véase Cuevas, 1928, II, cap. 6.

⁸ Memorial que dejó D. Antonio a D. Luis de Velasco. Instrucción del 20 de junio de 1544. *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, 1991, I, 99.

⁹ Rivera, 1873, I, 8.

¹⁰ *Repúblicas*. Nombre que se da a algunos pueblos. “Fundó cada Apóstol su Iglesia, como queda declarado, formando una perfecta República.” Cit. por fray Juan de la Puente, “Conveniencia de las dos Monarquías”. *Diccionario de Autoridades*, 1737.

el hecho de que los indios supieran latín, a pesar de que eran éstos quienes podían ayudar —mejor que ningún español como lo había dicho Rodrigo de Albornoz en su momento— a traducir a lenguas indígenas las doctrinas y tratados escritos en latín o español necesarios para enseñar a los naturales. Mendieta todavía intentó justificarlos cuando expresó que por su “misma suficiencia han sido elegidos por jueces y gobernadores en la república, y lo han hecho mejor que otros, como hombres que leen y saben y entienden”.¹¹

Los colegiales de Santa Cruz que llegaron a hablar buen castellano podían no sólo leer los textos españoles, sino dialogar y discutir con cualquier español sin sentirse en desventaja por razón del idioma. Ya en posesión de las herramientas intelectuales, hubieran logrado, en su momento, presentar su caso, el caso de la vieja cultura, en forma más favorable a sus propios intereses.

Mendieta vio con pesar la falta de visión de algunos de sus compatriotas, quienes, para hacerse notar ante sus superiores, por envidia ante el talento natural de unos cuantos indios que comenzaban a sobresalir, o simplemente atemorizados ante la incertidumbre de los resultados, consiguieron quitar viabilidad al proyecto. Tomaba cuerpo entre los religiosos una idea que iba a tener creciente aceptación en los años siguientes; la creencia en la actitud introvertida y sumisa del indígena. Cuando se criticó a los alumnos de Santa Cruz diciendo que por saber latín podían caer en “herejías y errores”, Mendieta respondió: “yo no sé con qué fundamento podían juzgar esto de los indios, más que de los españoles o de otros de otras naciones, sino menos, por ser, como son, más encogidos y sujetos que otros”.¹²

En *La educación como conquista*, Kobayashi señala una serie de razones complementarias a las ya expresadas: la falta de generosidad de la Corona al dejar de proveer al colegio con medios económicos suficientes; la entrega prematura y precipitada de la administración del colegio en manos de antiguos alumnos que resultaron incompetentes para sus nuevos cargos; la falta de autonomía económica de los franciscanos quienes, por su voto de pobreza, dependían de la buena voluntad de la Corona para obtener los fondos y dar al colegio una “base económica duradera”; las exigencias del reclutamiento

¹¹ Mendieta, libro cuarto, cap. 15.

¹² Ibid. Véase también segunda parte, cap. 4. La gente es naturalmente, “temerosa y muy encogida”.

de los alumnos (ser hijos de indios nobles o principales) que dejaron fuera a muchos candidatos “con verdaderas cualidades y vocación”; sucesivas epidemias e inundaciones que azotaron al colegio “segando su mies antes de tiempo o inhabilitando su edificio” y otras más.¹³

El mismo Zumárraga que había sido al principio el gran benefactor del colegio y lo había dotado con las rentas de dos casas suyas —igual que el virrey de Mendoza lo hizo con ciertas estancias y haciendas de su propiedad— escribió sorpresivamente una carta al Emperador para retirar ese subsidio. Esto sucedió en fecha temprana, a principios de 1540:

[...] parece, aun a los mismos religiosos que estarán mejor empleados en el hospital, que en el Colegio de Santiago, que no sabemos lo que durará [...] Y si V. M. fuere servido de me lo conceder que las mismas dos casas de que hizo merced a los estudiantes del colegio sean para este hospital e yo las pienso acabar aunque deba mendigar, como solía en mi orden.¹⁴

Con el sucesor del virrey Mendoza, don Luis de Velasco (1550-1564), el Colegio ya tuvo serias dificultades para sostenerse:

Mas después que él murió ninguna cosa se les ha dado, ni ningún favor se les ha mostrado, antes por lo contrario, se ha sentido disfavor en algunos que después acá han gobernado y aun deseo de quererles quitar lo poco que tenían, y el beneficio que se hace a los indios aplicarlo a los españoles, porque parece tienen por mal empleado todo el bien que se hace a los indios, y por tiempo perdido el que con ellos se gasta.¹⁵

La institución que en 1536 había nacido como un posible núcleo de altos estudios para indígenas, bajo la protección del emperador y con el propósito de dar a los alumnos una formación cristiana desde sus fuentes doctrinales, se había convertido al finalizar el siglo en poco más que un colegio para enseñar a los niños indios que allí se juntaban a leer, a escribir y a aprender buenas costumbres.¹⁶

A pesar de los tiempos difíciles, siguió siendo un buen centro de estudios de lenguas indígenas y allí se formó un magnífico equipo de traductores. El intento más valioso que se llevó a cabo en este

¹³ Kobayashi, 1985, p. 275.

¹⁴ Carta de fray Juan de Zumárraga al emperador. México, 17 de abril de 1540. En Cuevas, 1928, I, p. 390.

¹⁵ Mendieta, libro cuarto, cap. 15.

¹⁶ Ibid.

sentido, fue el de Sahagún cuando reunió a los viejos sabios y logró a través de varios intérpretes —todos ex-alumnos de Tlatelolco— un relato que resultó para nosotros la versión más rica, completa y múltiple del mundo mexica. Pero había cesado el impulso optimista que acompañó la fundación de Santa Cruz; faltos de una motivación suficiente y cargados de trabajo, los religiosos perdieron interés en el colegio y no les quedó tiempo “para pensar en aprovechamiento de ciencias ni de cosa del espíritu”.¹⁷ Fueron también los años en que, uno a uno, viejos, cansados y posiblemente desencantados al descubrir poco a poco que las tierras nuevas no eran la utopía que se pensó en un principio, murieron los religiosos que habían llegado muy jóvenes acompañando a los conquistadores y encomenderos.

El espíritu original y creador de los primeros religiosos que todavía habían logrado percibir los destellos del viejo mundo indígena y conocer directamente a sus guías y sabios, fue perdiéndose en el pasado. Al igual que Mendieta, Sahagún comprendió con pesar que todo un modo de vida estaba en proceso de desaparición. Se trataba de llevar a la práctica un proceso de aculturación que en forma simultánea implicaba la desculturización del mismo indio al que se pretendía favorecer. ¿Qué iba a ofrecérsele a cambio de lo que iba a perder?

La incertidumbre de la respuesta preocupaba sin duda a Sahagún cuando, en el prólogo de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, reconocía que le habían caído a los indios mil calamidades por causa de los españoles:

Fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna aparentia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros y por gente de baxísimo quilate, como según verdad en las cosas de política echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presuntión de políticos, sacando fuera algunas tiranía que su manera de regir contenía.¹⁸

Sahagún, que conocía a los indios tal vez mejor que nadie en su momento, aceptaba que en el pasado eran gente de orden y “polítia” (policía) y asociaba este término con “política”. En el siglo XVI, la unión de ambos términos significaba “la ciencia y modo de gobernar

¹⁷ Ibid. Siguiendo esta línea de ideas, Kobayashi señala como una de las causas de la decadencia del colegio, “el enfriamiento del celo apostólico de los primeros tiempos”. Kobayashi, 1985, p. 275.

¹⁸ Sahagún, 1982, prólogo.

la ciudad y república”.¹⁹ Comprendía también que habían sido derrotados por hombres valientes y crueles, esto es, por los españoles, a los que Sahagún, citando a Jeremías, compara con los “hombres del norte” que habían descendido sobre Judá:

[...] una gente muy de lexos, gente muy robusta y esforzada, gente muy antigua y diestra en el pelear, gente cuyo lenguaje no entenderás ni jamás oíste su manera de hablar, toda gente fuerte y animosa, codiciosísima de matar.²⁰

Sahagún también esperaba que en el futuro se conociera y valorara a los indios en lo que realmente eran: “Aprovechará mucho toda esta obra [la *Historia general de las cosas de la Nueva España*] para conocer el quilate desta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido [...]”.²¹

Adelante venía una generación de españoles que ya no tuvo la alegría, el entusiasmo ni la voluntad para tomar el riesgo de continuar con el proyecto original de Santa Cruz. “Los ministros de la Iglesia [quedaron] desmayados, y el fervor y calor muerto, y así se ha ido todo cayendo.”²² Todo sumado, una mezcla de envidias y pasiones, desconfianza e impaciencia, carencias económicas e incomprendimientos humanos, dio muerte lenta a este proyecto que, a pesar de todas las limitaciones y deficiencias que se le quisieran atribuir, pudo haber modificado en forma positiva la relación entre las dos razas y contribuir de manera favorable a la temprana formación de un México mestizo.

LA EMBRIAGUEZ, OBSTÁCULO A LA ORDENACIÓN DE UN CLERO INDÍGENA

La consecuencia práctica del establecimiento de una sola Iglesia debería haber sido un mismo clero para las dos razas, ambos con derechos y con reponsabilidades equivalentes pero, como veremos a continuación, esto no fue posible.

¹⁹ Cobarruvias (1611).

²⁰ Sahagún, 1982, prólogo. Sahagún toma este párrafo de *Jeremías* (siglo VII a.C.), profeta a quien había tocado vivir el trágico periodo en que se preparó y consumó la ruina del reino de Judá; en *Jeremías* 4, 5, el autor se refiere a las gentes “que vienen del norte” para destruir Jerusalén.

²¹ *Ibid.*

²² Mendieta, libro cuarto, cap. 15; también, Chavero, 1884-1889, vol. I, p. XLIV.

Los argumentos de los dominicos que se opusieron al Colegio de Santa Cruz tenían relación con lo que era su carisma especial, la predicación. En 1544, fray Domingo de Betanzos —el superior de los dominicos que ese mismo año colaboró en la redacción de la *Doctrina* de fray Pedro de Córdova— decía que los indios no debían estudiar porque el fruto de su estudio sería la predicación y “para predicar se requiere que el predicador tenga autoridad en el pueblo y ésta no la hay en estos naturales”. Los indios más viciosos, continuaba, no son los “populares”, sino éstos que estudian. Son, además, personas de ninguna gravedad y no se diferencian de la gente común ni en el hábito ni en la conversación; “ni su lenguaje es tal ni tan copioso” que puedan darse a entender sin muchas impropiedades que a su vez llevan a grandes errores.²³

El hecho de que el predicador lograra identificarse con sus fieles y eventualmente se integrara con el pueblo en lo externo y en lo interno, comida y vestido, actitudes y modo de vida, no resultó a su favor. Fray Domingo ni siquiera consideraba a los naturales gente segura en quien se pudiera confiar la predicación del evangelio, “por ser nuevos en la fe e no la tener bien arraigada, lo cual sería causa de que dijese algunos errores”. Resume esta lista de agravios afirmando que los naturales no debían ser ordenados porque en ninguna reputación serían tenidos.²⁴

La preocupación mostrada por fray Domingo de Betanzos respecto a la posible actitud negativa de los futuros predicadores egresados de Tlatelolco, tocaba el fondo del problema: la ordenación de un clero indígena trilingüe capaz de entender y traducir náhuatl, latín y castellano. Sería capaz de usar el castellano para comunicarse con el clero español o criollo; de hablar y escribir el latín para viajar al pasado del “otro” —del hombre occidental— y conservaría el náhuatl, su lengua madre, para transmitir a los suyos el mensaje cristiano. Comprender al “otro” y poder al mismo tiempo ser comprendido por él, hubiera sido positivo para ambas partes. Un intento de formar clero indígena, como lo pretendieron los franciscanos en Tlatelolco, no tuvo siquiera visos de posibilidad entre los dominicos, pues no vieron en los indios las cualidades necesarias.²⁵

²³ Carta firmada por fray Diego de la Cruz, Provincial y fray Domingo de Betanzos. En Santo Domingo, México, 5 de mayo de 1544. Archivo General de Indias, 60-2-19. En Cuevas, 1928, I, pp. 389-390.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Ulloa, 1977, p. 99.

Pero hasta los franciscanos estaban flaqueando. Sahagún señalaba la poca voluntad de los naturales para acatar las dos disposiciones relativas a la virtud cristiana de la templanza. Se quejaba de que:

[...] son estas borracheras tan destempladas y tan perjudiciales [...] y aun por este vicio son tenidos por indignos e inhábiles para el sacerdocio, y también porque la continencia o castidad que es necesaria a los sacerdotes, no son hábiles para guardarla, en especial los borrachos.²⁶

A pesar de la defensa hecha por Mendieta respecto a la capacidad intelectual del indio, también él acabó dudando de la conveniencia de llevar la educación de los naturales a sus últimas consecuencias, o sea a su eventual ordenación sacerdotal. Consideraba que sería de provecho,

[...] por saber ellos mejor sus lenguas para les predicar y ministrar en ellas más propia y perfectamente. Y porque el pueblo tomaría y recibiría la doctrina de boca de sus naturales con más voluntad que de los extraños.

Sin embargo, la Iglesia los privaba de este beneficio porque “habían de volver al vómito de los ritos y ceremonias de su gentilidad”.²⁷ Más preocupante que la acusación de un eventual regreso a la idolatría, era señalar:

[...] un natural extraño que tienen por la mayor parte los indios, diferente del de otras naciones, que no son buenos para mandar ni regir, sino para ser mandados y regidos. Porque cuanto tienen de humildad y subjección en este estado, tanto más se engrairían y desvanecerían si se viesen en lugar alto.²⁸

Con esto quedaban descalificados para el sacerdocio, que era el “lugar alto” por excelencia a pesar de que, de acuerdo con la doctrina evangélica, cualquier cristiano podía en teoría aspirar a él.

Acusados de falta de autoridad, embriaguez, ineptitud para el trabajo intelectual, para el cuidado de las almas y para el celibato, los indios fueron declarados indignos del sacerdocio y Tlatelolco, perdido su carácter de escuela de formación apostólica, languideció a una vida precaria y penosa “y no debe causarnos admiración su rápida decadencia”.²⁹

²⁶ Sahagún, 1982, libro x, cap. 27.

²⁷ Mendieta, libro cuarto, cap. 23.

²⁸ Ibid. También Torquemada, libro XVII, cap. 13.

²⁹ Ricard, 1986, p. 349.

En su libro sobre *La conquista espiritual de México*, Ricard hace mención a un franciscano, fray Jacobo Daciano,³⁰ quien entre 1550 y 1553 trató de demostrar que “la Iglesia en México no estaba fundada como es debido, puesto que no tenía un solo sacerdote indígena”. Sin embargo, el comentario le parecía fuera de lugar porque este religioso expresaba una tesis “demasiado revolucionaria para la época y principalmente para el medio”.³¹

Los maestros del Colegio de Santa Cruz deben haber percibido que un verdadero cambio de mentalidad no era factible a corto plazo. Los educadores necesitaban tiempo pero, a la vez, los promotores originales de este proyecto, encabezado por el propio Zumárraga, tenían conciencia de que el tiempo actuaba en su contra. Estaba por terminar el periodo de apertura que había sido propiciado por el pensamiento de Erasmo, que había dado ya sus mejores frutos en España durante la primera época del reinado de Carlos V. Las tendencias religiosas y educativas que se imponían en España presagiaban cambios que no favorecían este proyecto que hubiera necesitado un plazo más largo para probar su bondad. Basta recordar que en el mismo año que Zumárraga publicaba su *Doctrina Breve* tomada de Erasmo, el *Enchiridion* era prohibido en latín y francés y que, pocos años después de salir a la luz en la nueva España la *Doctrina Cristiana* de 1546, su autor original, el doctor Constantino, entraba preso a las cárceles de la Inquisición en Sevilla.

EL CASO DEL INDIO QUE SÍ COMPRENDIÓ

Por unos años, los alumnos más inteligentes e inquietos pudieron absorber los principios de una esmerada instrucción de corte cristiano europeo; pero ésta no reemplazó, o mejor dicho, no fue capaz de borrar en tan poco tiempo todos aquellos elementos de vida religiosa, económica, social y práctica que habían quedado subyacentes y constituían la base de la cultura milenaria de los naturales.

En ciertos casos, inclusive, sabemos que el conocimiento de las costumbres y de las categorías del pensamiento europeo, sólo servie-

³⁰ Fray Jacobo Daciano, “grandísimo letrado, griego y hebreo, natural de Dacia y era, cuando acá pasó, provincial actual en su provincia.” Torquemada, libro XIX, cap. 12.

³¹ Ibid., p. 347.

ron para que la persona en cuestión esgrimiera argumentos más sólidos para defender su viejo modo de vida frente a las autoridades españolas y ante los propios franciscanos que los habían educado. Tuvo especial importancia el caso del indio principal de Tezcoco, don Carlos Ometochtzin, hijo de Nezahualpilli y nieto de Nezahualcōyotl, señores de Tezcoco. En junio de 1539 fue puesto en prisión acusado de haberse expresado en contra de la fe cristiana y de haber reincidido en la idolatría. Su caso se presentó ante el obispo de México, quien tenía facultades de inquisidor ordinario dentro de su diócesis y que, por lo tanto, podía enjuiciarlo y condenarlo. El proceso terminó trágicamente cuando don Carlos fue quemado en la hoguera el 30 de noviembre del mismo año.³²

Don Carlos había sido bautizado quince años atrás y era tenido por cristiano. Del conjunto de la documentación referente a este *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición contra don Carlos, indio principal de Tezcoco*,³³ se deduce que seguía dando culto secretamente a sus antiguos dioses y que conservaba, además, algunos libros de pinturas, así como varias especies de amuletos. En el proceso actuaron como intérpretes fray Alonso de Molina, el mismo que escribió la *Doctrina* de 1546, y fray Bernardino de Sahagún, además de un clérigo llamado Juan González. A través de sus transcripciones podemos conocer por boca del acusado y de los indios que actuaron como testigos, una imagen distinta y en cierta forma sorprendente de los participantes en este drama. Si algo no pudieron hacer los inquisidores, incluyendo el obispo que actuaba como inquisidor general, fue acusar a don Carlos de poca capacidad o de limitado entendimiento.

Hablando con un tal Francisco, “indio natural del dicho pueblo de Chiconautla”, el acusado hizo una defensa apasionada de su vieja cultura y de las razones por las que no estaba dispuesto a renunciar al modo de vida que habían practicado su distinguido padre y su famoso abuelo. Ellos, a los que don Carlos respetaba y obedecía, nada dijeron que permitiera pensar que aceptaban delegar o compartir su autoridad con los recién llegados:

³² José Toribio Medina, 1952, p. 29.

³³ *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra don Carlos, indio principal de Tezcoco*. Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1910; Véase también León-Portilla, 1985, pp. 37-40 que cito en varias ocasiones en este apartado.

[...] mira, oye, que mi abuelo Nezahualcōyotl, y mi padre Nezahualpilli ninguna cosa nos dijeron cuando murieron, ni nombraron a ninguno de quienes habían de venir. Entiende, hermano, que mi abuelo y mi padre miraron a todas partes, atrás y adelante [...].³⁴

Tampoco es don Carlos un cristiano de los llamados “incipientes” que se limite a repetir, de memoria y sin entender, los fundamentos de la doctrina. A juzgar por sus palabras, podemos identificarlo con el tipo de sujeto que las doctrinas denominaban “proficiente”, hombre muy inquisitivo y, además, inconforme. Era capaz de comprender, pero tomó la decisión de no aceptar las creencias ni el modo de vida cristianos. Tiene la osadía de afirmar: “[...] también me crié en la Iglesia como tú, pero no vivo ni hago como tú”.³⁵ Emplea la palabra profeta refiriéndose a su padre y a su abuelo, porque “sabían lo que había de hacer y lo que estaba hecho. Por tanto, hermano, entiéndeme, y ninguno ponga su corazón en esta ley de Dios y divinidad [...] ¿Qué certidumbre veis e halláis en esa ley?”³⁶

No había para los moralistas cristianos asunto más delicado que el relativo a la naturaleza de Dios. Cuando los estudiosos del tema preguntaban: ¿Quién es Dios, cómo es, cuál es su origen y cuáles sus atributos?; los teólogos y moralistas daban respuestas a la luz de la fe por tratarse de misterios que no podían ser comprendidos por la limitada inteligencia humana. En cambio, don Carlos retoma estas cuestiones y pregunta directa y abiertamente: “¿Qué es esta divinidad, cómo es, de donde vino [...]?”³⁷

La manera como el acusado relaciona “las cosas del mundo” y las “mujeres”, permite suponer que comprendía bien el significado de la virtud cristiana de la templanza, lo mismo que los peligros de los placeres sensibles. La templanza, decía Santo Tomás, se ocupa de los placeres de la mesa y del sexo.³⁸ Los frailes huían de los enemigos del alma que eran “el demonio, el mundo y la carne” y lo mismo pedían a los indios; sólo que por esta vez, ellos, o al menos don Carlos, resolvieron no ceder:

³⁴ *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra don Carlos, indio principal de Tezcoco*, Ampliación de la denuncia que hizo Francisco Maldonado, p. 40.

³⁵ *Ibid.*, p. 39; Declaración del testigo Cristóbal, indio, vecino de Chiconautla, *ibid.*, p. 49.

³⁶ *Ibid.*, Ampliación de la denuncia que hizo Francisco Maldonado, p. 40.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Suma teológica* 1-2 q. 60, a. 5; 2-2 q. 143, a. único.

[...] no conviene que miremos a lo que nos predicán los padres religiosos [los franciscanos que residían en Tezcoco], que ellos hacen su oficio, que hacen incapié y esfuerzan que no tienen mujeres y que menosprecian las cosas del mundo y las mujeres; y que los padres hagan eso que dicen, en buena hora, que es su oficio, mas no es nuestro oficio [...].³⁹

Al decir que los dejaran vivir en paz y que les permitieran conservar sus costumbres, pedían un trato semejante al que ellos veían que, en la práctica, los religiosos concedían, o por lo menos toleraban, en los españoles. En efecto, don Carlos recrimina duramente a los frailes por no impedir que los cristianos [los españoles] tuvieran muchas mujeres y se emborracharan; éstas eran las dos razones por las que, a juicio de los religiosos, los naturales no eran aptos para el sacerdocio. Don Carlos se lamenta de que para ambas razas se apliquen diferentes reglas:

Hermano, ¿qué hace la mujer o el vino a los hombres? ¿Por ventura los cristianos no tienen muchas mujeres y se emborrachan, sin que les puedan impedir los padres religiosos? Pues ¿qué es esto que a nosotros nos hacen hacer los padres? Que no es nuestro oficio, ni es nuestra ley impedir a nadie lo que quisiere hacer [...].⁴⁰

Las actitudes que estimulaban la sexualidad sólo eran toleradas dentro del matrimonio y el rechazo teórico a la embriaguez era general. Sin embargo, en la vida práctica, los cristianos quebrantaban ambas normas impunemente y los frailes parecían resignados a sobrellevar aquello que no tenían manera eficaz de evitar. En cambio, recriminaban a los indios por las mismas actitudes, al punto de no querer incorporarlos a la plenitud del cristianismo.

Sobre este punto, los inconvenientes a la posible ordenación de un clero indígena, don Carlos parece coincidir con el parecer de los frailes, aunque por razones muy diferentes. En efecto, los indios no debían llegar al sacerdocio porque los religiosos y clérigos eran personas ajenas a su manera de vida, a su tradición y a su sangre:

[...] aquí estoy yo, que soy señor de Tezcuco, y allí esta *Yoanizi*, señor de México, y allí está mi sobrino *Tezapili* que es señor de Tacuba; y no hemos

³⁹ *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra don Carlos, indio principal de Tezcoco*. Ampliación de la denuncia que hizo Francisco Maldonado, p. 41.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 42.

de consentir que ninguno se ponga entre nosotros ni se nos iguale: después que fuéremos muertos bien podrá ser, pero ahora aquí estamos y esta tierra es nuestra y nuestros aguelos y antepasados nos la dexaron: hermano Francisco ¿qué andas haciendo, qué quieres hacer, quíereste hacer padre por ventura? ¿esos padres son nuestros parientes ó nacieron entre nosotros?⁴¹

Don Carlos se identifica con los otros señores de la tierra y marca la diferencia con aquellos que no pertenecen a la comunidad ni nacieron entre ellos. Los sabe distintos y los siente extraños. Recrimina a Francisco diciéndole: “¿quíereste hacer padre?”. Me pregunto si el tal Francisco, indio natural de Chiconautla, era alumno de Tlatelolco, único lugar donde podía recibir la preparación conducente a ese fin o si la cuestión es simplemente retórica. El texto inquisitorial sugiere que el indio Francisco no era un chiquillo, conocía bien la religión cristiana y era persona de confianza de los religiosos, por lo que la segunda hipótesis parece más aceptable. Don Carlos afirma que ésta es su tierra y que:

[...] ninguno de los mentirosos que nombran ni siguen á los frayles no se junte con nosotros, y tú hermano Francisco no cures con eso de andar con eso ni enseñar esa doctrina cristiana, cata [sic] que te lo prohibo y te mando que me obedezcas.⁴²

Don Carlos escoge el camino de la rebeldía y aconseja a sus interlocutores indígenas que tomen la misma actitud:

Huyamos de los padres religiosos y hagamos lo que nuestros antepasados hicieron y no haya quien nos lo impida [...] No había de haber quien nos impidiese ni fuese a la mano en lo que queremos hacer, sino que comamos y bebamos y tomemos placer y emborrachémonos como solíamos hacer [...].⁴³

El acusado juzga a los religiosos como personas intransigentes que se esfuerzan por obligar a los indios a apartarse de cuanto da placer.⁴⁴

Algunas expresiones de don Carlos son simpáticas y candorosas; afirma que aun dentro del clero hay cierta variedad de vida: “[...] no véis cuántas maneras de padres hay, que cada uno tiene su manera

⁴¹ *Ibid.*, Declaración del testigo Cristóbal, indio, vecino de Chiconautla, p. 49. Véase también “Ampliación de la denuncia [...]”, p. 43.

⁴² *Ibid.*, Melchor Acalnahuácatl, p. 53.

⁴³ *Ibid.*, “Ampliación de la denuncia [...]”, pp. 42-43.

⁴⁴ León-Portilla, 1985, p. 40.

de vestir y su manera de orar é vivir; los de Sant Francisco de una manera, y los de Santo Domingo de otra, y los de San Agustín de otra, y los clérigos de otra".⁴⁵ A su parecer, los indígenas son excesivamente deferentes con las autoridades virreinales: "[...] de una palabra que el Visorrey é el Obispo é el Provincial os dicen aunque sea pequeña, hacéis muchas y la engrandecéis muy mucho".⁴⁶ ¿Estará implícito en este comentario un sentimiento de protesta por el trato que los españoles en general y las autoridades reales en particular, daban a los señores indígenas?

El proceso de don Carlos fue un suceso significativo en la historia de las ideas y, más que un caso excepcional, podría ser el ejemplo sintomático del malestar resultante del choque entre las dos culturas. Los textos del juicio son ejemplo de la capacidad polémica que en las primeras décadas de dominación española manifestaron algunos descendientes de los antiguos *pipiltin* o gente de la nobleza, antes de que tuvieran que ir cediendo parte de sus antiguos privilegios. En la segunda mitad del siglo, pasaron a ser una autoridad intermedia y se hizo evidente el sentimiento de cambio o de pérdida. También, dicho sea en defensa de los religiosos, poco podían hacer ellos para vencer, o en su caso obligar a los españoles que vivían en la Nueva España y que daban pésimo ejemplo a los indios, para que modificaran su manera de beber. La norma de la Iglesia no correspondía a la práctica de vida que llevaban aquí los peninsulares. La falta de armonía entre lo dicho y lo hecho, fue sin duda uno de los factores históricos que dificultaron la aceptación de la norma entre los indios, no sólo en el siglo XVI, sino durante todo el periodo colonial.

Algunos elementos que afloraron en el proceso del señor de Tezcoco, como sería el rechazo cultural al cristianismo o la rebeldía contra la autoridad, deben haber quedado subyacentes y silenciosos en el caso de otros indios cuya inconformidad no llegó a oídos de los frailes porque nadie los denunció. En apariencia, la mayoría de los indios se sometió a la práctica cristiana, pero en el fondo se resistió a abandonar sus costumbres. Esta voluntad de no olvidar, y de guardar partes importantes de su identidad en la memoria y en el corazón, contribuyó al desarrollo de un sincretismo cultural. En forma paralela, surgieron los fundamentos de una religiosidad po-

⁴⁵ *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, y del Fiscal en su nombre, contra don Carlos, indio principal de Tezcoco*, Melchor Aculnahuácatl, p. 52. Véase también *Ampliación de la denuncia...*, p. 41.

⁴⁶ *Ibid.* Melchor Aculnahuácatl, p. 52.

pular que se fue alimentando con creencias y prácticas de las dos culturas.

La noción, primero evangélica y después escolástica de pérdida de juicio, que hacía de la embriaguez una falta grave entre los cristianos, era difícil de entender para los indígenas. Los moralistas españoles, a su vez, no podían explicarse las borracheras colectivas que habían estado permitidas, o al menos toleradas en el mundo azteca, en función de los bebedores y de las circunstancias características del evento.

Vimos que el Colegio de Santa Cruz se fundó con el propósito de dar educación esmerada a una minoría, al igual que era una minoría la población o clase educada europea. Por lo tanto, cuando el proyecto se descuidó, no fue directamente el plan educativo para la población en general el que se enmendó, sino el del pequeño grupo dirigente que paulatinamente hubiera podido modificar la mentalidad de las mayorías. La viabilidad del Colegio estaba vinculada a dos elementos igualmente insustituibles: los niños que necesitaban maestros, y el Colegio que necesitaba alumnos. Me pregunto si, a mediados de siglo, había suficientes hijos de caciques o de indios principales que quisieran y pudieran asistir a Tlatelolco. El grupo noble estaba entrando en un proceso de crisis y de lenta disolución y tal vez la Corona no haya visto la utilidad inmediata y práctica de que los indios hablaran latín o leyeran teología si, como parece ser, un cambio de mentalidad no se iba a dar a corto plazo. Por su parte, ¿estaban los religiosos en disposición de recibir a los parientes del cacique de Tlaxcala después del episodio en que perdió la vida su hijo Cristóbal, o a los de Carlos de Tezcoco que incitó a su gente a rechazar la nueva visión del mundo? ¿Cuántos indios principales habrán vivido situaciones sociales y familiares semejantes?

Recordando estos casos y pensando en otros que pudieron haberse dado, aunque no estén documentados, podríamos aventurar que los jóvenes nobles e hijos de principales que asistieron al Colegio, resultaron en los pocos años que duró el impulso inicial, el grupo más reacio a abandonar su cultura tradicional, por la sencilla razón de que eran quienes más la conocían. Venían de hogares donde se vivían todavía, se discutían y se podían comprender más aspectos de la cultura prehispánica. Estos muchachos tenían entre diez y doce años al ingresar y eran los hijos y nietos de los nobles, los sacerdotes y los *pochtecas* con quienes se había encontrado Cortés en 1521 y que habían dialogado con los frailes en 1524.

Eran los jóvenes que vivían “al filo de dos mundos”, protegidos por sus valores tradicionales mientras seguían en sus casas y recibiendo una educación respaldada por valores cristianos cuando llegaban a la escuela. Esto no hubiera importado si ambas enseñanzas hubieran sido complementarias pero, en este caso, resultaban antagónicas, y tal vez excluyentes en muchos aspectos. Sus padres aceptaban, entre otros, el politeísmo, la embriaguez ritual o social en fiestas comunitarias, y la poligamia. Sus maestros insistían en el concepto de un solo Dios, pregonaban la sobriedad como norma de vida y les pedían que dejaran a sus mujeres, conservando sólo a la “legítima”. ¿Cuál era la verdadera identidad de estos jóvenes? Dicho en otras palabras ¿cuál era el precio que debían pagar, en términos de renuncia a una parte de ellos mismos, para integrarse a cualquiera de los dos mundos? Tenemos el ejemplo de los niños de Tlaxcala que optaron por el modelo cristiano y que lo pagaron con su vida. Sus padres no soportaron la crítica de sus hijos y el conflicto, como ya vimos, se resolvió de modo trágico. Con don Carlos de Tezcoco pasó lo mismo, pero al revés. La Iglesia no toleró los cuestionamientos de un hombre que, después de haber comprendido, optó por quedarse con la herencia de sus antepasados.

12. LAS DOCTRINAS DE TRANSICIÓN

SILA EDUCACIÓN impartida por los religiosos europeos estaba dando a los indígenas argumentos que podían usar contra los mismos maestros, ¿no sería más conveniente, práctico y seguro retirar los textos causantes del problema? Si así fuera, la capacidad de cuestionamiento de los indígenas terminó por actuar en su contra haciendo que, de la persuasión, la Iglesia novohispana que posiblemente se sintió amenazada, decidiera —tal vez a su pesar— usar la imposición.

Darle un nuevo giro a la educación de los jóvenes después de alterarse los planes iniciales del Colegio de Santa Cruz, también significó modificar el contenido de las doctrinas impresas por fray Juan. En poco tiempo, los religiosos que en un principio habían respaldado el proyecto “humanista” de evangelización, vieron la necesidad de simplificar y unificar los textos de doctrina dirigidos al pueblo indígena.

Esta tendencia ni era privativa de la Nueva España, ni se aplicaba sólo a los indios americanos. Era reflejo de la corriente que también se iba imponiendo en España desde que la Iglesia, con el beneplácito implícito de la Corona y en vísperas del Concilio Universal de Trento, impugnó la manera de entender y vivir el cristianismo que habían propuesto desde adentro Erasmo y sus discípulos.

A finales de 1537 llegó a México la convocatoria para el Concilio de Trento, al que Zumárraga y los otros obispos se disculparon de no asistir y ocho años más tarde, el 13 de diciembre de 1545, se iniciaban en aquella ciudad italiana los trabajos conciliares. Como cabeza de la Iglesia mexicana, el obispo tuvo que ser el primero en darse cuenta de que una reforma profunda y definitiva estaba a punto de llevarse a cabo dentro de la Iglesia y que, por supuesto, sus efectos iban a sentirse en la Nueva España.

Por el tiempo en que se publicaron aquí las doctrinas “humanistas” o erasmianas, se discutían otras ideas y se buscaban soluciones al problema de la evangelización de los indios basándose en una corriente de pensamiento diferente. Ésta, igual que aquélla, venía de

España y tenía sus orígenes en una reacción contra la apertura de los años anteriores, misma que cada día tenía más opositores y que ya muchos consideraban peligrosa para la unidad de la Iglesia y aun del Estado.

En España, tal vez más que en ningún otro país europeo, existía una estrecha unión entre la Iglesia y el Estado. Por eso, al atacar a aquélla, o por lo menos al señalar sus fallas y hacer públicos sus abusos, el Estado mismo empezó a sentirse cuestionado. Los textos “humanistas” recomendaban que los humildes e ignorantes se enriquecieran espiritualmente con la lectura de los libros sagrados; pero si el pueblo podía leer la Biblia, la función de los profesionales de la interpretación, o sea del clero y sobre todo de los teólogos, se veía disminuida.

El Arcediano del Alcor, traductor del *Enchiridion* al castellano, escribió a un amigo algunas líneas de las cuales Erasmo supo por casualidad:

Ciertos hombres que han depositado su esperanza de victoria en la malediciencia, no quieren que Erasmo sea leído en lengua vulgar porque temen que se descubra la vaciedad de los discursos que ellos dicen dentro de un círculo de amigos y ante gente ignorante.¹

Las consecuencias podían ser graves, pues si llegaba a dudarse de la institución eclesiástica, teóricamente podía hacerse otro tanto con las bases que justificaban al Estado.

No era lo mismo libre lectura que libre interpretación. Los erasmistas querían la reforma dentro de la Iglesia y no intentaban, como los luteranos, la interpretación personal de los libros sagrados. Pero como en ese momento no era fácil distinguir ambas tendencias, hasta los seguidores de Erasmo fueron considerados rebeldes. La nueva manera de ver y de vivir el cristianismo, aun sin intentar la libre interpretación, afectaba directamente al clero, sobre todo al menos preparado y al que no daba buen ejemplo de vida e, indirectamente, también al mismo Estado. Por eso, pasado el primer cuarto del siglo XVI, España inició un movimiento de reacción contra la libre lectura de las Escrituras por los no iniciados.

Esta creciente intransigencia llevaba implícito un mensaje para los fieles: debían entender y aceptar que la institución eclesiástica era el único vehículo hacia la divinidad y también el medio exclusivo para

¹ Cit. por Bataillon, 1982, p. 281.

alcanzar la salvación y reconocer que la Iglesia tenía en sus manos el destino de los hombres, puesto que era la depositaria de la verdad. Algunos círculos antirreformistas españoles llegaron, inclusive, a la posición extrema de divulgar que la ignorancia del pueblo no era necesariamente un mal, pues facilitaba una actitud de aceptación pasiva de las verdades espirituales enseñadas por la Iglesia.

Fray Juan de Villagarcía, maestro del Colegio de San Gregorio en Valladolid, expresaba ideas muy radicales en este sentido, tanto que casi podía entenderse que defendía la ignorancia del pueblo como un bien positivo:

La mejor respuesta que pueda haber para las cosas de Dios que son tan ciertas y firmes, que no se les debe dar otra causa sino esto es así porque sí. Y esto otro no es así porque no. Que esta simplicidad con que creen en Dios y no la viveza y agudeza de los ingenios los hace segurísimos [...]. Ya veis Antonio cómo han perdido aquel paraíso que antes poseían cuando creían simplemente: y en lugar de saberlo todo como el enemigo les prometió, no saben sino disenciones, guerras y trabajos y mentiras: y lo que peor es no creen nada, de todo dudan. Y no hay peregrinaciones, ni imágenes, ni misas, ni cruces, ni agua bendita.²

Pero no sólo los españoles de allá pensaban así, ni fueron los únicos responsables del cambio de giro catequístico que se dio en la Nueva España. Debe decirse en descargo de la Corona que quitó los subsidios y la protección “imperial” al Colegio de Santa Cruz, que sus decisiones poco favorables a los indios se debieron en parte a la información que recibía de su Colonia. Las decisiones se tomaban allá, pero el problema particular de la catequesis indígena se había generado aquí y también de aquí partió la correspondencia desfavorable a los proyectos franciscanos de enseñanza superior.

El contenido de las doctrinas “humanistas” en su conjunto o, dicho en otros términos, el discurso cristiano evangélico recogido por Zumárraga, como resultado de su contacto con los movimientos de reforma en España, daban sentido a la práctica de vida que se pretendió hacer realidad en Tlatelolco. Pero, en el fondo, la suerte de estas doctrinas estaba unida al destino de Santa Cruz; si la plenitud del mensaje doctrinal debía llegar a todos los hombres, inclusive a los nuevos en la

² *Diálogo llamado Cadena de Oro, compuesto por el muy reverendo religioso y doctísimo padre maestro Fray Juan de Villagarcía, Regente del Insigne Colegio de San Gregorio de Valladolid.* Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 10.547. Cit por Kelley, 1977, pp. 24-25.

fe, la manera práctica de lograrlo era instrumentando una enseñanza acorde con los ideales que motivaron los inicios del Colegio. Cuando la estrategia educativa se modificó en las aulas de Santa Cruz, cabía esperar que algo semejante pasara con las doctrinas. Sólo que en este caso, el cambio fue más sutil; nadie impugnó la validez de las doctrinas, simplemente, después de la muerte de Zumárraga, fueron dejando de usarse.

Para evitar las distorsiones a que podía conducir la libre selección de textos catequísticos, inclusive por parte de los mismos evangelizadores, el contenido de las doctrinas se fue unificando sobre la base de conceptos previamente acordados por la autoridad con el propósito de evitar la confusión resultante de la diversidad. De las tres doctrinas pendientes, veremos primero las dos dominicas que son, por cierto, las más mesuradas y corteses entre las ocho que componen esta serie. Son las que mejor responden al ideal del indio americano todavía ignorante, pero inocente, bueno y sencillo. Son catecismos de transición, pues su contenido doctrinal es más simple que el de las erasmianas a la vez que los temas y los ejemplos que utiliza están ya seleccionados en función de los usuarios indígenas del texto. Para efectos prácticos, van quedando excluidos de su uso los fieles que no son de raza y cultura americanas. La parte más elevada del discurso moral contenido en las sagradas escrituras, la teología y la filosofía, pierde importancia, o se atenúa en el empeño por adaptar el contenido a la manera de los naturales y por suprimir las dificultades del aprendizaje. Entre las ocho doctrinas estudiadas, la única que me atrevería a llamar propiamente "indígena" es la *Doctrina Christiana Breve* (1546) del franciscano Alonso de Molina, pero es un manual tan compacto de las verdades cristianas, que la lectura del texto deja mucho sin explicar.

La primera doctrina dominica se publicó en 1544 y la segunda en 1548. Antes de abordar ese tema, hay que recordar que las dos primeras órdenes que llegaron a la Nueva España, franciscanos y dominicos, habían expresado distintos criterios en cuanto a la manera de llevar a efecto la evangelización general y masiva de los naturales. Los franciscanos se decidieron por bautizar cuanto antes al mayor número posible de indios con la esperanza de ver resultados inmediatos. Después del bautismo, vendría, como ya vimos al estudiar las doctrinas anteriores, una instrucción cada vez más pormenorizada y personalizada. Los dominicos preferían tomarse el tiempo necesario para hacer una labor de convencimiento previa al compromiso del bautismo.

Dentro de la línea franciscana, Motolinía se ufana de que los sesenta religiosos de su orden que estaban en estas tierras en 1536, habían alcanzado a bautizar cerca de cinco millones de indígenas.³ Este conteo incluía el trabajo desarrollado por otros cuarenta sacerdotes franciscanos: veinte que ya se habían regresado a España e igual número "ya difuntos, que también batizaron muy muchos, en espeçial nuestro padre fray Martín de Valençia, que fue el primer prelado que en esta tierra tuvo vezes del Papa, y fray García de Cisneros [...]".⁴ No puede evitar caer en comparaciones con los sacerdotes de las otras órdenes que, a diferencia de los franciscanos, "pocos se an dado a batizar; avnque an bavitado algunos, el número yo no sé que tantos serán".⁵ Pero no por autojustificar su estrategia, fray Toribio dejaba de percibir las dificultades y limitaciones en la calidad del aprendizaje que causaba la evangelización masiva y apresurada de tantos indios. La premura del trabajo no permitía absorber el impacto desfavorable del choque cultural al que se sometía al indio, ni inducirlo al cambio por medio del diálogo y el convencimiento:

Algunos saçerdotes que los comiençan a enseñar [a los indios], los querrían ver tan santos en dos días que con ellos trabajan, como si huviese diez años que los estuviesen enseñando, y como no les parecen tales, déxanlos; paréçenme los tales a vno que compró vn carnero muy flaco y dióle a comer vn pedaço de pan, y luego atentóle la cola para ver si estava gordo.⁶

Al hablar de los primeros franciscanos que llegaron a la Nueva España, vimos que no presentaban un frente tan homogéneo como pudiera haber parecido a primera vista; Motolinía y Gante, por poner sólo un ejemplo, eran diferentes entre sí. Algo semejante pasaba entre los dominicos, que son los autores de las dos doctrinas que se verán a continuación. El espíritu batallador de Las Casas, que era uno de los ideólogos más polémicos de la orden en el Nuevo Mundo, y las convicciones similares de fray Pedro de Córdova, autor original de la *Doctrina Christiana* publicada en la ciudad de

³ Motolinía se enorgullece de que dos frailes lograron bautizar en un día a 15 mil indios. "El vno ayudó a tienpos y a tienpos descansó; éste baptizo poco mas de çinco mil, y el otro que mantuvo la tela baptizó más de diez mil, por quenta." Motolinía, tercera parte, cap. 3.

⁴ Ibid., segunda parte, cap. 3.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., segunda parte, cap. 4.

México en 1544, se vieron sin duda moderados con el pragmatismo de los religiosos que organizaron los dos textos dominicos en los que, al menos como editor, intervino Zumárraga. Primero hablaré de la persuasión como medio de evangelización y, después, del conflicto entre la espada de los conquistadores y la cruz de los religiosos.

Los dominicos que pasaron a las tierras nuevas venían con el firme deseo de evangelizar a los indios, pero las estrategias variaban según los individuos. Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) es el fraile de mente lúcida y espíritu batallador, solitario, idealista e incomprendido que tuvo largas polémicas aun con sus propios hermanos de religión. Consideraba que el único modo de conversión verdadero suponía un lento camino a través del diálogo, el coloquio y la confrontación pacífica, para atraer y convencer a los indios, “como la lluvia y la nieve bajan del cielo, no violenta, no repentinamente [sino] con suavidad y blandura”.⁷ Afirmaba que los conquistadores no debieron “entrar tan de rondón⁸ ni como en su casa en estas tierras”.⁹

Fray Bartolomé aseguraba que los españoles no tenían ningún derecho a imponer su presencia y, de no ser posible entrar por vía pacífica, “eran obligados a irse a otra parte y dejarlos, porque los indios tenían justo título y justicia para defender su tierra de toda gente”.¹⁰ Si al principio los indios se opusieron a los españoles, continúa Las Casas, era “de puro miedo”,¹¹ pero pasado el trauma del primer contacto, el dominico piensa que hubiera sido fácil aplacarlos y darles confianza, dándoles muestras concretas de que los extraños “no venían a hacerles ningún perjuicio”.¹²

¿Cómo pretendía Las Casas atacar y desterrar la idolatría entre los indios? El tema es pertinente porque, no hay que olvidarlo, el culto a los ídolos tenía nexos con la embriaguez ritual. Fray Bartolomé aducía que los indios eran inclinados a vicios y a pecados “dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y beviendo y enbeodándose en ellas y dando de comer a los ydolos de su propia sangre”.¹³

⁷ Fray Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión de Cristo*, adv. y ed. de Agustín Millares Carlo, introd. de Lewis H. Hanke, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 45. Cit. por León-Portilla, 1986, p. 15.

⁸ Voz que sólo tiene uso en el modo adverbial de-rondón, que vale intrépidamente y sin reparo. *Diccionario de Autoridades*, 1737.

⁹ Las Casas, *Historia de las Indias*, cap. XCIII. En Las Casas, *Doctrina*, p. 18.

¹⁰ *Ibid.*, cap. XCIV. En *Doctrina*, p. 19.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ Motolinía, primera parte, cap. 2.

Uno de sus principales demonios era *Ometochtli*, adorado por los indios como dios del vino “[...] y mui tenido y acatado, porque todos se enbeodavan y de la beodez resultavan todos sus vicios y pecados”.¹⁴

Dice el fraile dominico que si los naturales vivían en la idolatría y en el error, si, inclusive, ofrecían sacrificios humanos, no era por maldad, sino porque en su ignorancia presentaban lo que para ellos era más valioso a quienes más honor les merecían. Así engañados:

[...] mejor usaron de los actos del entendimiento que todas las otras [naciones], y a todas las dichas [naciones] hicieron ventajas [...]. La razón es clara: porque ofrecían a los que estimaban ser dioses la más excelente y más preciosa y más costosa y más amada de todos naturalmente, y más provechosas de las criaturas, mayormente si los que sacrificaban eran hijos.¹⁵

Para convertirlos había que persuadirlos, esto es, convencerlos de que aquello que buscaban como bueno no era el sol ni el agua, “sino el creador de aquello que tiene tales, tales y tales perfecciones, atributos y propiedades”.¹⁶ Esta estrategia disonaba de la actitud práctica de los conquistadores que no tenían el tiempo, la paciencia ni la voluntad de esperar. Como su nombre lo indica, ellos vinieron a “conquistar” las tierras nuevas y a hacer suyo cuanto antes lo que en ellas hubiere, incluyendo a sus habitantes. Conquistar significa “sujetar, dominar, ganar y adquirir algún reino, provincia, ciudad o plaza a fuerza de armas”,¹⁷ no mediante la suavidad y persuasión.

Por eso, el problema de la evangelización no puede separarse del conflicto de la conquista armada llevada a cabo por los seglares. La cruz y la espada llegaron juntas. En teoría, seglares y religiosos eran Iglesia. Este era el núcleo del pensamiento de Las Casas cuando insistía en que los conquistadores no podían usar la violencia, ni sojuzgar a los indios aplicando sus propias reglas, desconociendo así el evangelio. Todos los cristianos debían procurar la paz y el amor: “[...] y San Pablo también al propósito de sí mismo dijo que, indiferentemente, de todos era deudor: de bárbaros y griegos, sabios y no sabios, fieles y no fieles”.¹⁸ La aplicación de estos principios

¹⁴ *Ibid.*, tercera parte, cap. 14.

¹⁵ Las Casas, *Apologética historia*, cap. CLXXXIII. En *Doctrina*, pp. 19-20.

¹⁶ *Ibid.*, cap. CLXXXVI.

¹⁷ *Diccionario de Autoridades*, 1726.

¹⁸ Las Casas, *Historia de las Indias*, cap. LXVII. En *Doctrina*, p. 18.

crisocéntricos y evangélicos suscitaba dificultades cuya resolución iba mucho más allá del área de control directo de la Iglesia ya que, en la práctica, la conquista había causado grandes daños a los indios:

[...] robándolos, matándolos, privándolos de sus libertades, de sus señoríos, de sus mujeres, de sus hijos y de sus otros bienes; haciendo tantas viudas, tantos huérfanos; infamándolos de que eran bestias; y de las crueldades exquisitas que en ellos hizo y ayudó a hacer y señaladamente de la infamia y aborrecimiento que ha causado del nombre de Cristo y de su santa fe.¹⁹

¿Cómo resolver la contradicción entre el derecho de conquista que se atribuían los españoles y el derecho que fray Bartolomé atribuía a los indios de no ser sometidos por la fuerza? No sólo Las Casas, sino todos los dominicos tuvieron presentes las dificultades derivadas de este dilema. Al no encontrar una solución óptima, hubo que conformarse con una transacción entre lo deseable y lo posible, la que podría ayudar a explicar las modificaciones al proyecto original del Colegio de Santa Cruz y la orientación “indígena” que fueron tomando los libros de catequesis. Betanzos representó aquí un papel decisivo.

Fray Domingo de Betanzos (1480-1549), había hecho estudios en derecho civil en Salamanca, viajó a la Isla Española en 1514 y llegó a México al frente de la misión dominica en 1526. Por gusto y afición, era un hombre de oración y recogimiento, amante de la pobreza y partidario de severas penitencias. Edificó en México un convento de estricta observancia en el pueblo de Tepetlaoztoc (entre Tezcoco y Otumba) y allí pasaba largas temporadas cultivando la tierra y dedicado a la meditación y a la penitencia.²⁰

Betanzos no desarrolló en los primeros años de su estancia en la Nueva España una actividad evangelizadora definida. Manifestó su preferencia por la tranquilidad conventual, a pesar de que este modo de vida no se adaptaba en ese momento a las apremiantes necesidades de la evangelización indígena. No olvidemos que, en el grupo franciscano de los Doce, también había individuos con especial inclinación hacia la soledad, la meditación y el trabajo manual silencioso, propios del convento, aunque heredados de la tradición monástica medieval. Pero los requerimientos de la vida práctica llevaron a estos frailes, tal vez muy a su pesar en algunos casos, a

¹⁹ Las Casas, *Doctrina*, p. 141.

²⁰ Ulloa, 1977, p. 99.

trabajar activa e incansablemente entre los indios, dando así testimonio de una disponibilidad evangélica hacia el pobre, el ignorante, el oprimido y el enfermo. Aunque en esos primeros años, fray Domingo prefería rezar por los indios y dejaba que los franciscanos trabajaran con ellos, aquél y éstos tenían buenas relaciones y se comunicaban con frecuencia. Betanzos estaba plenamente de acuerdo con el estatuto impuesto por la necesidad y aceptaba que, en la práctica, la orden franciscana fuera la “única responsable activa de la evangelización”,²¹ mientras él centraba sus esfuerzos en formar a sus novicios conforme a un espíritu tal vez más monástico que conventual. Después de esa primera estancia en México, 1526-1532, volvió a España y al llegar por segunda vez a México en 1535, fue elegido provincial de la orden, con lo que su participación en los asuntos prácticos se tornó más activa. Fue un hombre respetado por los principales dirigentes civiles y eclesiásticos de la Colonia, incluyendo a don Antonio de Mendoza y a Zumárraga. Igual que los franciscanos, fray Domingo,

Para tener bien a raya el cuerpo, enseñaba el santo quitarle la comida superflua y el sueño demasiado; aconsejando la moderación particularmente en las cenas, y el regalo de la oración para irle entreverando con el sueño.²²

Daniel Ulloa opina que nunca pudo superar su recelo hacia los indios. “Fue el recelo la tónica que enmarcó las relaciones entre él y los indios.”²³ Aunque estuvo en América muchos años, es posible que nunca se haya sentido aquí como en su casa. Viviendo aquí y, sin duda amando a los indios a su manera, su corazón parece haber quedado más cerca de la gente europea. Sus biógrafos opinan que su natural reticencia hacia las gentes americanas no se limitaba a los indígenas, sino que incluía a los criollos, “por lo menos en cuanto a su aptitud para la vida religiosa”.²⁴ Para él, sólo los españoles reunían las cualidades necesarias para la vida religiosa y sacerdotal,

[...] por eso todos los dominicos que en un principio se establecieron en Nueva España fueron españoles, salvo rarísimas excepciones. De allí que todo intento de formar clero indígena, como lo pretendieron los franciscanos

²¹ *Ibid.*, p. 108.

²² Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación [...]*, I, X. Cit. por Ulloa, 1977, p. 100.

²³ Ulloa, 1977, p. 102.

²⁴ *Ibid.*, p. 99.

en Tlatelolco, no tuviera siquiera visos de posibilidad entre los dominicos. Fue precisamente Betanzos quien más influyó en el obispo Zumárraga para que abandonara la experiencia de Tlatelolco.²⁵

Además de las anteriores consideraciones centradas en fray Domingo, es probable que el grupo dominico, incluyendo el que se inclinaba por la línea evangelizadora que proponía Las Casas, haya llegado a la conclusión, realista en su momento, aunque lamentable, de que poco o ningún provecho podía sacarse de un proyecto que iba a fomentar intereses irreconciliables. En la práctica, las objeciones de los colonizadores se hacían escuchar más fuerte y más lejos que la doctrina de Las Casas en favor de los indios. De seguirse con el plan original, los religiosos favorables a Tlatelolco se hubieran visto en la necesidad de impulsar una evangelización que armonizara con la mentalidad de los jóvenes que iban a egresar de sus aulas. Estos, al conocer mejor el cristianismo, habrían cuestionado a las autoridades acerca de los métodos tan poco pastorales de conquista y de reducción de los indios, mismos que, como decía Las Casas, no eran compatibles con el discurso de la Iglesia en su versión evangélica. ¿Qué hubieran podido hacer los religiosos enfrentados, por una parte a las aspiraciones y posibles exigencias de una juventud más inquieta —ahora sí conocedora de las fuentes cristianas— y, por otra, a las presiones de los españoles que necesitaban la mano de obra indígena y codiciaban sus tierras?

Si en su primera etapa —formación armoniosa e integral del joven indígena de diez a doce años—²⁶ el proyecto de Santa Cruz resultó tan conflictivo, era todavía más problemático dar formación posterior a los mismos muchachos con miras a que algunos alcanzasen el sacerdocio. De allí que, al abandonarse el proyecto original, también se hallan visto reducidas las posibilidades de incorporar a la raza indígena a lo que se consideraba la plenitud de la vida cristiana: el sacerdocio.

Las dos doctrinas dominicas que se verán a continuación, son ejemplo del esfuerzo realizado por los frailes por encontrar un medio de evangelización viable en el contexto político y social de la Colonia. Al escribirlas, los religiosos ciertamente no perdieron de vista la suavidad y blandura que pregonaban fray Bartolomé o frailes afines a sus ideales.

²⁵ Ibid.

²⁶ Mendieta, libro cuarto, cap. 15.

LAS DOS DOCTRINAS DOMINICAS,
LA *DOCTRINA CHRISTIANA* DE 1544 Y LA *DOCTRINA CRISTIANA* DE 1548

En 1544, mismo año en que Zumárraga mandó imprimir la *Doctrina Breve (1543-1544)* y el *Tripartito*, los dominicos publicaban, también con la colaboración de Zumárraga, su primera doctrina en la Nueva España. Fue un trabajo de equipo en el que fray Domingo de Betanzos sumó esfuerzos con otros religiosos de su orden y con el obispo de México, para examinar, corregir e imprimir una *Doctrina Christiana para instruccion e informacion de los indios, por manera de hystoria*.²⁷ [En lo sucesivo *Doctrina Christiana (1544)*.]

Este catecismo fue visto, revisado y aprobado por el entonces visitador Francisco Tello de Sandoval. Este personaje había desempeñado el cargo de Inquisidor de Toledo hasta 1543 en que pasó al Consejo de Indias y fue designado Visitador de la Audiencia y Chancillería de la Nueva España. Llegó a México en febrero de 1544 con extensas facultades para fiscalizar los actos públicos de los gobernantes y permaneció en la Nueva España hasta 1547 cuando zarpó para España. En su capacidad de Inquisidor en Toledo, debió haber conocido bien las obras de Erasmo que tanta controversia habían suscitado en España a partir de 1530. Entre esa fecha y 1540, la policía inquisitorial se mantuvo muy ocupada, propiciando que la atmósfera en que se había desarrollado el erasmismo quedara singular y definitivamente alterada.²⁸ Una vez iniciadas las denuncias en España, el terrible sistema se puso a funcionar sin que el Inquisidor General tuviese que repetir cada vez un impulso inicial; los inquisidores no necesitaron desempeñar más que un papel regulador, mientras cada proceso engendraba otros semejantes.²⁹

Es casi imposible pensar que Tello de Sandoval haya dejado de percibir no sólo la influencia de Erasmo, sino sus palabras textuales

²⁷ *Doctrina christiana para instruccion e informacion de los indios, por manera de hystoria*. Compuesta por el muy reuerendo padre fray Pedro de Cordoua: de buena memoria: primero fundador de la orden de los Predicadores en las ysias del mar Oceano: y por otros religiosos doctos de la misma orden. La qual doctrina fue vista y examinada y aprobada por el muy R.S. el Licenciado Tello de Sandoval Inquisidor y Visitador desta Nueva España por su Magestad. La qual fue empresa en Mexico por mandato del muy R.S. don fray Juan Zumarraga primer obispo desta ciudad: del consejo de su Magestad y a su costa. Año de M.d.xliiij.

²⁸ Bataillon, 1982, p. 487.

²⁹ Ibid., p. 491.

en las doctrinas que Zumárraga publicó coincidiendo justamente con sus años de visita (1544-1547). Sin embargo, y esto no es conjetura, sabemos que Zumárraga murió tranquilo y que no hubo denuncias contra sus doctrinas “humanistas”.

El autor original de la *Doctrina Christiana* (1544) era un dominico al que se ha calificado de hombre de “gran religion, zelo y letras”.³⁰ Fray Pedro de Córdova había hecho sus estudios en Salamanca y tomado el hábito de Santo Domingo en el convento de San Esteban. Pasó a La Española en 1510 y después fue nombrado, junto con el obispo de Puerto Rico fray Alonso Manso, primer Inquisidor General de las Indias. Regresó a la isla de La Española, donde murió entre 1521 y 1525.³¹ Fray Pedro consideraba que los dominicos debían conjugar la espiritualidad con el trabajo misional.³² En la misma línea de Las Casas, hizo todo lo posible por lograr que los derechos del evangelio prevalecieran sobre los derechos “del mundo”. No sólo era conveniente tratar bien a los indios para conquistarlos, sino que la suavidad y la persuasión estaban fundamentados en una teología y una visión teológica de la misma justicia.³³ En *Los predicadores divididos*, Ulloa explica que, para los dominicos, los privilegios que el papa había concedido al rey sólo se justificaban para la propagación de la fe y no para buscar intereses ajenos al Evangelio, como eran las riquezas y el poder. El “mundo” como centro de poder temporal, era incompatible con la “verdad”. El Evangelio tenía derechos sobre el “mundo” y sobre los hombres: pero este derecho se entendía como la capacidad que tiene el hombre para vivir rectamente, siempre que escuche y acepte el evangelio. El Evangelio era, por lo tanto, el camino hacia la verdad y hacia la libertad.³⁴

La versión original de la doctrina que vamos a ver a continuación se debe a Córdova. Vivir conforme a ese modelo debía contribuir a la liberación del hombre. Pudiera tratarse del primer catecismo formal manuscrito en América, por cierto en fecha muy temprana, puesto que fray Pedro murió cuando apenas llegaban los franciscanos a territorio novohispano. La versión revisada y aprobada por Gonzalo de Sandoval fue impresa en la ciudad de México y es, hasta

³⁰ *Doctrina Christiana* (1544), colofón.

³¹ Según Pedro González Ureña (citando a Las Casas), falleció en 1521; y según García Icazbalceta en 1525. Véase García Icazbalceta, 1954, p. 69.

³² Véase Ulloa, 1977, p. 70.

³³ *Ibid.*, p. 68.

³⁴ *Ibid.* Véase también Juan 8, 31-32.

donde tengo entendido, la primera doctrina impresa en la Nueva España redactada especialmente para “la instrucción e información de los indios” que se conoce completa. De una *Breve y compendiosa Doctrina Christiana* redactada en español y mexicano e impresa con anterioridad (1539), sólo tenemos noticia y tanto el *Tripartito* como la *Doctrina Breve* publicadas también en 1544, estaban destinadas lo mismo a españoles que a indios.

José Almoina menciona a Córdova como un representante de la prerreforma española y como un religioso de ánimo contemplativo que no escapó a la influencia de los “iluminados” españoles.³⁵ Pero la descripción es incompleta; habría que añadir algo más. Su espiritualidad no le impidió trabajar intensamente entre los indios y su completo entendimiento con Las Casas lo llevó a defenderlos contra los excesos de los encomenderos en las Antillas que usaban su poder para sojuzgar a los pobres y privarlos hasta de su libertad. Veremos ahora cómo, el particular interés y la preocupación de Córdova por los indios, se reflejan en muchos pasajes de la *Doctrina Christiana* (1544).

Los religiosos dominicos establecidos en la Nueva España anunciaron en este texto: 1) una labor de adaptación en cuanto al contenido y el método de la doctrina; 2) en función de la capacidad especial de los naturales; 3) sobre la base de la experiencia de los frailes que ya los conocían; 4) incluyendo todo lo necesario para su salvación.

Con este catecismo, los dominicos iniciaron la adaptación de la norma cristiana general a las condiciones especiales del indio en el Nuevo Mundo. Ellos sabían y aceptaban que el discurso era uno y universal y que no podía ser modificado en sus aspectos doctrinales pero, aun así y respetando estos principios, expresaron su deseo de atender a ciertos problemas específicos de las Indias que no estaban previstos en los textos de uso general.

La *Doctrina Christiana* (1544) está especialmente adaptada a la capacidad del indio, y así lo aclaran los religiosos en el colofón: “[...] por el estilo y manera que lleva para los indios será de mucho fruto que quadrará mas a su capacidad”.³⁶ En varias doctrinas de Zumárraga encontramos la misma advertencia, no sólo respecto a los indios, sino al pueblo rudo e ignorante en general. No me parece que estos términos hayan tenido en estas tempranas fechas una carga

³⁵ Almoina, 1948, pp. 93-94.

³⁶ *Doctrina Christiana* (1544), colofón.

peyorativa respecto a la raza indígena como tal, sino que señalaban una realidad de orden general: la ignorancia de la gente simple e iletrada, misma que era necesario remediar cuanto antes.

Esta doctrina tiene la particularidad de haber sido revisada, y “en algunas cosas añadida”, por fray Domingo de Betanzos, el mismo religioso que ese año de 1544 escribía a Carlos V: “los indios no deben estudiar porque ningún fruto se espera de su estudio”.³⁷ Podría alegarse que otros evangelizadores no compartían el supuesto escepticismo de Betanzos respecto a la raza indígena y que la opinión de un individuo no tenía mayor significación en la vida religiosa y educativa de la comunidad. Pero Betanzos no era un fraile cualquiera, sino el dominico de más jerarquía en la Nueva España. Esta posición explicaría por qué sus escritos despertaron polémica desde sus primeros años en la Nueva España, y por qué se le juzgó con dureza acusándolo, inclusive ante el poderoso Consejo de Indias, de considerar a los indios “totalmente incapaces”.³⁸ Desconocemos el texto de la acusación, lo cual es una pena pues no podemos saber en qué contexto —agravante o atenuante— fueron expresadas estas palabras,³⁹ pero sabemos que fray Domingo se defendió en forma vehemente:

[...] yo he hablado algo en la capacidad de los indios en común, no diciendo que totalmente sean incapaces, porque esto yo nunca lo dije, sino que tenían muy poca capacidad como niños; lo cual ha sido harto mordido y adentellado, y esto, como bien saben vuestras mercedes, no lo dije yo para que se dejase de poner en su conversión y enseñanza todo el trabajo e diligencia que posible fuese [...]. E aunque mi boca callase, los trabajos que yo he pasado y tengo de pasar por remediar estas gentes darían testimonio del deseo que yo tengo de su salvación y remedio; donde claro está que lo que yo hablé a vuestras mercedes no fue para quitar su conversión y remedio, sino a fin de que, pues vuestras mercedes hacían leyes para aquellas gentes, conociesen su capacidad, porque no errasen.⁴⁰

El texto parece indicar que la polémica venía de tiempo atrás y que, lejos de desafanarse por la enseñanza de los naturales, fray

³⁷ Carta de fray Diego de la Cruz y fray Domingo de Betanzos al emperador Carlos V. En Santo Domingo de México, 5 de mayo de 1544. Véase el cap. 11 de este trabajo: Se modifica el proyecto original de Santa Cruz, especialmente las notas 23 y 24.

³⁸ No conozco el texto de la acusación, pero sí la defensa que Betanzos elaboró ante el Consejo de Indias. Carta de fray Domingo de Betanzos al Consejo de Indias. Sin fecha. Gómez Canedo, 1960, pp. 45-46.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

Domingo tenía empeño en sacarlos de su ignorancia, pero tomando en consideración sus circunstancias particulares de vida.

Si esta hipótesis resultara aceptable, la intervención de Betanzos en la publicación de este catecismo podría ser un punto de partida para arrojar una luz positiva y hasta ahora poco explotada, acerca de su participación en la evangelización de la Nueva España. En efecto, si fray Domingo se oponía a darles estudios a los naturales en su sentido más amplio y si rechazó el proyecto original de Tlatelolco, pero al mismo tiempo no encontró problema para revisar el estilo y adaptar esta doctrina a la “capacidad del indio”, quiere decir que este texto respetuoso y cuidado le parecía apropiado para ellos. La *Dotrina Christiana* de 1544 pudo haberle servido para respaldar el trabajo editorial de Zumárraga y sumarse a la voluntad de los catequistas que, a diferencia suya, sí conocían la lengua mexicana y se ocupaban directamente en cristianizar a los indios adaptando la enseñanza a su capacidad.

El colofón de la obra retoma el término “capacidad” para afirmar que los indios pueden comprender la *Dotrina Christiana* de 1544 y adelante añade, inclusive, que “ay tantos dellos que saben leer por lo que sería conveniente traducir este texto a lenguas de indios”.⁴¹ Se explicita aquí la anuencia de los religiosos novohispanos para que los indios usen directamente esta doctrina, al tiempo que queda implícita la confianza de las autoridades en que los lectores selectos podrán llegar a entenderla. Zumárraga pide a los padres religiosos que velan por la conversión e instrucción de los naturales que, “ante todas cosas procuren de les predicar y hacer entender esta doctrina breve y llana”.⁴² Los dominicos señalan los pasos metodológicos que deben seguirse para adelantar en la enseñanza del catecismo e instrucción de los indios y escriben el texto a modo de historia para que puedan entender y retener en la memoria las cosas de la fe con más facilidad.⁴³ La doctrina debe hacerse amena y fácil para que el indígena alcance no sólo a memorizar las palabras textuales, sino que pueda “comprender” su sentido. El término significa “abrazar” y el “comprehensor” —en este caso se trata del indio— es “el que ha alcanzado lo que pretendía, sin tener más que desear ni inquirir”.⁴⁴

⁴¹ *Dotrina Christiana* (1544), colofón.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Cobarruvias (1611).

Zumárraga y Betanzos, puesto que los dos participaron en esta edición, reafirman en el colofón de la *Doctrina Christiana (1544)*, la unidad fundamental de las órdenes religiosas y su responsabilidad equitativa en la evangelización. Por eso encargan a los miembros de las tres órdenes ya establecidas en la Nueva España —franciscanos, dominicos y agustinos— que trabajen en la instrucción y conversión de los naturales.⁴⁵ Consideran que esta doctrina es de especial utilidad para los principiantes, pues tienen más necesidad de ella que de otros sermones que se les predicán. Debe servir a los sencillos en la misma forma que el *Tripartito* de Juan Gerson es de utilidad para los proficientes.⁴⁶

Está escrita “para instrucción de los indios”, adaptada a sus necesidades y contiene todo lo que deben conocer y creer para salvarse, incluyendo los mandamientos “que Dios nos manda que guardemos para que seamos sus amigos”.⁴⁷ Sin embargo, no hace ninguna mención a la bebida desordenada entre los naturales como posible causa de una enemistad con Dios. Esto a diferencia de las otras dos doctrinas que salieron a la luz el mismo año.

Los dominicos se dirigen a la población indígena con palabras corteses en las que se destaca el amor de los misioneros hacia los indios que están en proceso de conversión:

Muy amados hermanos: Sabed y tened por muy cierto que os amamos de mucho corazón, y por este amor que os tenemos, tomamos muy grandes trabajos, viniendo de muy lejos [...] para deciros los grandes y maravillosos secretos que Dios nos ha revelado para que os los digamos [...]. Por tanto os rogamos que estéis muy atentos a nuestras palabras y trabajad de entenderlas con mucha afición, porque son palabras de Dios [...] porque quiere haceros sus hijos para daros de los sus bienes y placerés y deleites muy grandes los cuales nunca jamás visteis ni oisteis.⁴⁸

Los frailes ofrecen a los indios que toman la doctrina, la opción de alcanzar la recompensa, o sea el paraíso donde “no hay ni hambre ni sed”. En cambio los padres, las madres y abuelos de estos indios que no tuvieron conocimiento del cristianismo, están ahora cocinándose en calderas y ollas llenas de pez, azufre y resina hirviendo y

⁴⁵ *Doctrina Christiana (1544)*, colofón; Véase también De la Torre Villar, 1981, pról., p. 61 y J. T. Medina, 1912, I, 14 y sig.

⁴⁶ *Doctrina Christiana (1544)*, colofón.

⁴⁷ *Ibid.*, fol. c ij.

⁴⁸ *Ibid.*, fol. a i.

“siempre están llorando y dando muy grandes gemidos y gritos en aquel lugar”.⁴⁹

Ninguna de las otras doctrinas de Zumárraga describe un infierno tan vivo y amenazante, con penas tan reales y sensibles. Los dominicos aprovechan las ventajas pedagógicas de explicar la religión a partir del mundo sensible —el que se percibe con los cinco sentidos— en lugar de complicar a sus fieles con un discurso más filosófico y sutil para el cual sólo unos cuantos, aun en el mejor de los casos, estarían preparados. El estudio de los textos didácticos debe haberse completado con cuadros vivos y representaciones masivas a la manera del *Auto Sacramental del Juicio Final* de fray Andrés de Olmos en el que, con música y gritos, los diablos se llevaban a los condenados a un infierno con calderos y llamas. Para que los indios eviten ese terrible lugar de tormentos, continúan los dominicos, deben someterse a la autoridad de la Iglesia y aceptar las nuevas normas que impone. Este proceso implica conocer y aceptar lo necesario para salvarse, pues quebrantando alguno de los mandamientos “merecemos el tormento del infierno para siempre y perdemos el cielo y la gloria del paraíso”.⁵⁰

Los religiosos hacen una atractiva descripción de la naturaleza, del orden y la belleza del mundo y luego, en contraste con la armonía que hace hermosa la creación, retoman a la antigua religión mexicana, o sea a las principales divinidades que los naturales adoraban en su gentilidad. “Huichilobos y Tezcatepuca no eran dioses sino demonios.” Se infiere que los adoradores de esos diablos, o sea los antiguos mexicanos, son los que ahora lloran y gritan y sufren en el infierno. En ninguna de las doctrinas “humanistas” se encuentran descripciones tan directas de los dioses prehispánicos.⁵¹ Estas divinidades, dicho sea de paso, son las mismas en cuyas festividades tenía tanta importancia el uso ceremonial del *octli*. Los textos pastorales comienzan a introducir en la conciencia de los indios tres conceptos relacionados y complementarios: fiesta pagana, beodera e infierno. Para romper este círculo vicioso, van a fomentar otra trilogía: fiesta cristiana, sobriedad y cielo. Así proliferan las celebraciones comunitarias en que, teóricamente al menos, se excluye el pulque, y se venera la memoria de hombres y mujeres ejemplares que ya están en

⁴⁹ *Ibid.*, fol. a ij.

⁵⁰ *Ibid.*, fol. c iiiij.

⁵¹ *Ibid.*, “Los artículos de la fe”, fol. a iiiij.

el cielo. Cada pueblo y cada día del año tienen su santo particular dotado de poderes diferentes. Alrededor de estas imágenes se va a ir integrando toda una religiosidad popular que absorbe elementos de ambas culturas, aunque modificando sus características originales.

Los dominicos no olvidaron la petición que Zumárraga les había hecho en 1544 y cuatro años más tarde, posiblemente con la ayuda de franciscanos y agustinos, redactaron un segundo texto catequístico, que en este caso fue bilingüe: castellano-mexicano. El 17 de enero de 1548, salía a la luz la *Doctrina Cristiana en Lengua Española y Mexicana*. (En lo sucesivo: *Doctrina Cristiana, 1548*.)⁵² La obra se recomienda por ser “de grande vtilidad y prouecho para la salud de las almas y en especial para los naturales desta tierra”,⁵³ y es cronológicamente la última publicada en vida de Zumárraga. Tiene el mérito adicional de ser un texto para aprendizaje de las dos lenguas; tanto para los españoles que quisieren aprender la lengua mexicana, como para los naturales “que quisiesen asimismo deprender la lengua española”.⁵⁴

Originalmente contenía dos apartados: la “doctrina chiquita que aquí está al principio, hecha por vía de diálogo”, misma que servía para ser memorizada pero que se perdió, y la segunda, consistente en “cuarenta sermoncicos” en lengua clara que ampliaban el contenido de la primera parte, para que todo pudieran entender los naturales.⁵⁵ La obra debió tener buena acogida, puesto que a los dos años de la primera edición, ya se había hecho no sólo una segunda, sino una tercera. García Icazbalceta cotejó ambos ejemplares, uno fechado el 12 de febrero y otro el 17 de abril de 1550. Concluye que

⁵² El final del colofón dice: “Fue impressa en esta muy leal ciudad de Mexico en casa de Juan Pablos por mandato del reverendissimo señor don fray Juan Zumárraga primer Obispo de Mexico. Y porque en la congregación que los señores obispos tuuieron se ordeno que se hiziesen dos doctrinas vna breve y otra larga: la breve el la que el año de M.d.xlvj se imprimio. Manda su señoría reuerendissima que la otra grande puede ser esta: para declaracion de la otra pequeña. Acabose de imprimir a xvij dias del mes de enero. Año de M.d.xlvij años”.

⁵³ *Doctrina Cristiana (1548)*, colofón.

⁵⁴ “Acordaron de traducir la presente obra en lengua mexicana juntamente con la lengua española, una columna de una lengua y otra de la otra, sentencia por sentencia”. *Ibid.*, pról.

⁵⁵ *Ibid.* La edición facsímil de la de 1548 que fue publicada en Madrid por Ediciones Cultura Hispánica en 1944 y que yo he utilizado para consulta, está incompleta y comienza con el sermón once (fol. 50). Falta, por lo tanto, la “doctrina chiquita” que estaba al principio. También se perdió la parte superior de la última foja en que se encuentra el colofón; pero una edición de 1550, “corregida y aumentada”, suple esta falla. Cf. con J. T. Medina, 1912, I, 43.

“no dejan la menor duda de que se trata de dos ediciones totalmente distintas”, aunque no encuentra explicación que justifique dos ediciones con sólo dos meses de diferencia.⁵⁶

La *Doctrina Cristiana* de 1548, igual que el texto de 1544 que le sirvió de modelo, trasluce el deseo de establecer una óptima relación entre el religioso y sus fieles y responde a un plan un trabajo cuidadoso, metódico y claro, acorde con el espíritu de la orden de los Predicadores. El o los autores de los sermones se dirigen a los naturales en el mismo tono comedido y afectuoso que caracteriza a la *Doctrina Christiana (1544)* de fray Pedro de Córdova: “aveís de saber mis amados hijos”, “conviene que sepáis amados hijos”, “estad atentos amados hermanos míos”, etc.⁵⁷ En cuanto al contenido, tiene algunos rasgos diferentes. El más importante para nosotros es que, a diferencia del texto de 1544, éste sí habla de la embriaguez.

En el sermón xix sobre el cuarto mandamiento de la ley de Dios, advierten los dominicos que, “si alguno te induciere [...] a que te embeodes, no es justo que tu lo hagas ni obedezcas en cosa de pecado, porque no ofendas al nuestro gran rey y señor”.⁵⁸ El tono cortés que distingue a toda la doctrina obliga al sacerdote a buscar giros del lenguaje que suavicen la violencia de cualquier acusación. No dice directamente “si te embeodas”, sino que procura dar al indígena una salida digna: “si alguno te induciere [...]”. Si fuere así, no “obedezcas en cosas de pecado”.⁵⁹ En este caso la borrachera no se debe a la voluntad del bebedor, sino a una influencia negativa que viene de fuera y que propicia la caída del hombre por debilidad o flaqueza. Si recordamos el fuerte sentido comunitario de los indígenas y la manera como se hacían solidarios de los aciertos y fallas de los miembros de la sociedad, será más fácil comprender el sentido aparentemente ambiguo de los textos usados por los dominicos con fines didácticos.

Estas actitudes de los frailes traen reminiscencias de las pláticas de los Doce franciscanos en 1524. En esa ocasión se dijo a los indios que el diablo (malo) era el causante de la embriaguez y el hombre (bueno) debía estar alerta para no dejarse seducir. Ahora los domi-

⁵⁶ Cf. con García Icazbalceta, 1954, p. 82 y sig.

⁵⁷ *Doctrina Cristiana (1548)*, fol. LIJ, r. y v.; fol. LIIJ, r.; fol. LXXIIIJ, r.; fol. LXXXIIJ, r., etc.

⁵⁸ *Ibid.*, fol. LXXXIIIJ, r.

⁵⁹ *Ibid.*

nicos detallan: “No es justo que lo hagas [...]”, “no conuiene que le obedezcas [...]”.⁶⁰ Los catequistas refuerzan los aspectos positivos de la persona, tratando de que el indígena actúe en forma correcta mediante el convencimiento y no por amenazas. El argumento empleado por los frailes sería poco más o menos el siguiente: “Dios te ama, y si te ama estoy seguro de que tú que eres bueno, al sentir ese amor de Dios, no quieres ofenderlo. Si lo haces es porque alguien o algo te persuadió”. Por la lectura del texto se infiere que el indígena no es malo, ni desea hacer el mal, ni lo hará si se le enseña el bien. Esta actitud sería congruente con la manera que tuvo Las Casas de concebir la evangelización: como una empresa lenta en la que mediante la persuasión y el buen ejemplo de vida, se iría modificando favorablemente la mentalidad de los naturales hasta cambiar su modelo de vida.

En estas primeras doctrinas adaptadas a las necesidades de los naturales, los religiosos reconocen que la población indígena no era homogénea y que los problemas y dificultades no eran comunes a todos ellos. Igual criterio se había aplicado en Tlatelolco para educar a los hijos de los nobles en forma diferente de los jóvenes macehualles. Aquí distinguen entre “principales”, “caballeros y señores” y “el pobre”, pues todos en esta vida tienen destinos diferentes.⁶¹ Sin embargo, cuando los hombres mueren, se acaban las distinciones externas y circunstanciales y todas las razas y sexos quedan en situación similar. En el limbo hay:

[...] niños varones y niñas hembras, assi hijos de españoles como tambien los hijos destos naturales, como tambien los hijos de todos los otros hombres del mundo vniuerso.⁶²

Los dominicos diferencian la antigüedad que era tiniebla, de la actualidad que es luz. Aluden a las ceremonias prehispánicas, cuando se bebía de manera colectiva y se permitía el exceso. Con la llegada del cristianismo, deben extinguirse “todas las borracheras con que os andabáis embeodando” en épocas pasadas.⁶³

En el apartado sobre la lujuria, los frailes se refieren a “nuestro enemigo que con nosotros traemos, que es nuestra carne [que] siempre

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., fol. LXXXVIIJ, r.

⁶² Ibid., fol. CXX, v.

⁶³ Ibid., fol. CXXXV, r.

nos induce a pecar para que el demonio nos haga esclavos”. Por eso convienen que el hombre aborrezca “toda manera de luxuria y toda delectación carnal e inmundicie”.⁶⁴ Otra vez tenemos la figura del enemigo que “nos induce a pecar”, queriendo decir que la persona no es mala, que el mal viene de fuera y que no hay que dejarlo entrar. La “gula y embriaguez o borrachera” es una de las puertas por las que el mal penetra en el hombre. Esta parte del catecismo recuerda la doctrina de Casiano que, mil años antes, había llamado a la gula “apetito superfluo” y “pasión más débil”. Preguntaba: “El que no ha sabido refrenar los apetitos superfluos de la gula, ¿cómo podrá extinguir los ardores de la concupiscencia?”⁶⁵ Los dominicos coinciden con Casiano cuando explican el quinto pecado mortal:

[...] con este pecado y abominación hace el demonio esclavos y siervos a todos los borrachos, así hombres como mujeres y a los demás que andan en glotonerías y que por la gula y glotonería ofenden o están dispuestos y aparejados para ofender a Dios.⁶⁶

El demonio es ahora el causante de la embriaguez; se apodera del hombre y lo esclaviza por medio de la bebida. El texto censura en forma semejante la comida y la bebida excesivas y recomienda la virtud contraria a la gula:

[...] se llama templanza, para que seamos templados en las cosas de comer y en las cosas del beber. Porque no conviene que demos a nuestro enemigo que es nuestra carne todo lo que quiere: mas habemos de limitarlo: porque el demonio no nos haga esclavos.⁶⁷

¿Hasta dónde esta advertencia podía interesar a los indígenas que habitaban en el altiplano central a mediados del siglo XVI? ¿Tenían la misma oportunidad o debilidad por excederse en el comer, dándole así literalmente gusto a la carne, que por beber más de la cuenta? Pudieron tener el gusto por la comida, pero oportunidades para ser golosos, tuvieron pocas. La población indígena en su conjunto siempre había sido parca en el comer, y si algo había caracterizado a la cocina prehispánica era la habilidad de las mujeres para lograr óptimos

⁶⁴ Ibid., “Sobre los pecados mortales”. La lujuria, fol. CXLVIJ, r.

⁶⁵ Casiano, *Instituciones*, p. 199.

⁶⁶ *Doctrina Cristiana (1548)*, fol. CXLVIJ, v. y CXLVIIIJ, r.

⁶⁷ Ibid., fol. CXLVIJ, v. y CXLVIIIJ, r.

resultados con los escasos ingredientes disponibles. Es cierto que la venida de los españoles multiplicó la cantidad y variedad de alimentos aprovechables para los habitantes de la Nueva España,⁶⁸ pero el indígena se nutría básicamente de maíz y su rendimiento por parcela no aumentó con la conquista. Tal vez, inclusive, haya disminuido por la erosión del suelo que se inició o agravó a raíz de la misma.⁶⁹ En la medida en que pudo haber bajado el rendimiento de las parcelas, los habitantes resintieron aún más la acción de los fenómenos naturales. Cuando había sequías, inundaciones, granizo o heladas, se perdían las cosechas y venían las hambrunas. Sus efectos se agudizaban porque los alimentos, incluyendo el maíz, debían traerse de muy lejos, sufrían el recargo de los altos fletes y se vendían a precios inasequibles.⁷⁰ Aun cuando otros productos estuvieran disponibles, ninguno era aceptado voluntariamente por los indígenas como sustituto del maíz.

Hacia 1548, la población indígena había disminuido en forma alarmante. Tomando como base las cifras que proporciona indirectamente Motolinía al señalar el número de bautizos administrados entre 1523 y 1536,⁷¹ Francisco Calderón calcula que al tiempo de la conquista había poco más de 9 millones de habitantes⁷² y que, para mediados de siglo, podía haberse reducido hasta unos 5 millones de personas.⁷³ Para el año de publicación de la última doctrina de Zumárraga, posiblemente de cada dos indígenas, uno había muerto por causas diversas, sobre todo por su falta de inmunidad a diversas enfermedades traídas de Europa. Esa enorme mortandad se debió en primer lugar a las epidemias de viruela, sarampión, tifo exantemático y otras, pero también, aunque en menor medida, al trabajo excesivo a que fueron sometidos los naturales o a calamidades diversas.⁷⁴

⁶⁸ Corcuera, 1981, pp. 50-60.

⁶⁹ Calderón, 1988, p. 219.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 219-220.

⁷¹ Aproximadamente cuatro y medio millones de personas en manos de los franciscanos y un número semejante de manos de otros frailes y clérigos. Calderón, 1988, p. 88.

⁷² Tal vez cerca de 11 millones, según estudios de Cook y Simpson realizados en 1948. Se refiere a la zona limitada en el norte por la línea que va de Sinaloa al Pánuco y en el sur por el Istmo de Tehuantepec, sin contar a Nueva Galicia. *Ibid.*, p. 89. Investigaciones posteriores realizadas por Cook, asociado esta vez con Borah, arrojan una cifra mucho más elevada pero, después de analizar las fuentes, Calderón las considera menos confiables que las de 1948. *Ibid.*, pp. 88-89 y 94.

⁷³ No hay datos de Cook y Simpson para 1548, pero calculan 6,427,000 habitantes en 1540 y sólo 4,409,000 en 1565. Cook y Borah dan la cifra de 6,300,000 habitantes para 1548, pero calculan sólo 2,650,000 para el año de 1568, por lo que los números siguen girando alrededor de los cinco millones de habitantes. *Ibid.*, p. 226.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 217-218.

La *Doctrina Cristiana* de 1548 incluye el sacramento de la Eucaristía y describe la Última Cena. A diferencia del texto de 1544 en el que simplemente se menciona el vino,⁷⁵ ahora se especifica que el sacerdote celebrante emplea vino de Castilla. Los religiosos procuran, una vez más, dar a la explicación el giro más amable posible: "Por ventura direís vosotros los mis amados cómo se puede hacer esto".⁷⁶ Explica que Jesús:

[...] tomo en sus manos el caliz que allí sobre la mesa estaua con que beuian y echo en el vn poco de vino de castilla: luego lo bendijo y dixo sobre ello unas palabras muy maravillosas y admirables. Y con aquellas palabras conuirtio y voluio aquel vino de castilla en verdadera sangre suya preciosissima [...] y no por esto se perdió [...] su sabor ni su olor de aquel pan ni de aquel vino.⁷⁷

Como el pulque se conocía también como "vino de la tierra", queriendo decir con esto que era originario "de esta tierra", es posible que los catequistas aclararan que se trataba de vino de Castilla para evitar confusiones. La persona con el poder y la autoridad para efectuar la transustanciación no es indígena, puesto que ellos no se ordenaban sacerdotes y la materia de la acción, el vino de Castilla, es una bebida de color, sabor y olor ajenos a la geografía y a la cultura americanas. Los indígenas veían que el sacerdote oficiante tenía esta bebida en tal valor que la colocaba dentro de un cáliz de oro y de plata,⁷⁸ a la vez que su propio brebaje embriagante, el viejo *teoctli* o pulque, la bebida sagrada de las ceremonias prehispánicas, era rechazada y los viejos sacerdotes eran perseguidos como demonios.

Los religiosos que deseaban introducir a los indios en los conceptos cristianos válidos y vigentes sobre la gula siguieron una estrategia persuasiva y buscaron razones positivas para que el indio bebiera con moderación. Dedicaron más interés a los mandamientos de la ley y a explicar la eucaristía que a la práctica de la penitencia.

⁷⁵ El texto no aclara que se trata de vino de uva, llamado también vino de Castilla: "[...] tomó la copa o vaso en que bebía con vino..." *Doctrina Christiana (1544)*, fol. C IIIJ.

⁷⁶ *Doctrina Christiana (1548)*, fol. CIJ, v.

⁷⁷ *Ibid.*, fol. CJ, v.

⁷⁸ *Ibid.*, fol. CIIIJ.

LA DOCTRINA CHRISTIANA BREUE DE MOLINA, 1546

La *Doctrina Christiana Breue*,⁷⁹ redactada por fray Alonso de Molina en 1546, no es la última de las doctrinas publicadas en vida y por mandato de Zumárraga, pero decidí ponerla al final de este trabajo por ser la que mejor ejemplifica, entre los ocho textos catequísticos que forman el cuerpo de esta investigación, la orientación doctrinal que siguió la Iglesia novohispana en años posteriores. A pesar de tratarse de un texto muy escueto, es una especie de parteaguas mental entre la primera y la segunda mitad del siglo XVI.

Para destacar su especial significado, vuelvo a señalar que, ante la escasez y fragilidad del material catequístico disponible en mexicano como eran las cartillas, los *testerianos* y las guías manuscritas con todas sus variantes, los religiosos estaban urgidos de textos impresos en lenguas indígenas.

Como las doctrinas que venían de Europa estaban escritas en latín o castellano, el catequista no tenía más opción que hacer, en algún momento, el trabajo de traductor. Si no había aprendido el mexicano, se limitaba a leer en voz alta —como papagayo— el texto previamente traducido al mexicano igual que los neófitos que tenían el mismo problema de lenguaje, pero al revés.

Encontrar la gente idónea que hablara con fluidez el náhuatl y el español, que conociera los fundamentos de la doctrina cristiana, que entendiera la mentalidad de los indígenas y que tuviera la vocación de misionar entre ellos, no era asunto fácil. Por eso, la aparición de los primeros manuales impresos con texto en mexicano debe haber sido un verdadero alivio para los evangelizadores, sobre todo aquellos que, como ya se dijo, apenas se iniciaban en las lenguas indígenas y no eran realmente bilingües o políglotas.

No es casualidad que el primer libro impreso en América de que se tiene conocimiento, aunque está perdido y sólo se conozca a través de un segundo texto, haya sido posiblemente una *Breve y mas compendiosa Doctrina Christiana en Lengua Mexicana y Castellana*, “[...] para aprovechamiento destos indios naturales y salvacion

⁷⁹ *Doctrina Christiana Breue* traducida en lengua Mexicana, por el padre frai Alonso de Molina de la Orden de los menores. Examinada por el Reverendo padre Ioan gonzalez, Canonigo de la yglesia Cathedral, de la ciudad de Mexico, por mandado del Reverendísimo Señor don fray Ioan de Zumarraga, obispo de la dicha ciudad, el qual la hizo imprimir en el año de 1546 a 20 de Junio. Las páginas señaladas corresponden al Informe de la Provincia del Sancto Evangelio (aprox. 1570). En *Códice franciscano*, pp. 34-61.

de sus animas”.⁸⁰ Si se localizara, sería un primer ensayo hecho para que los indios y españoles no carecieran por más tiempo de un catecismo breve impreso en ambas lenguas.⁸¹

La primera doctrina escrita en mexicano que conocemos con certeza es la *Doctrina Christiana Breue* de 1546. Es posible que el texto original de ese año no fuera siquiera bilingüe, sino impreso en lengua mexicana, aunque poniendo en español el título de cada uno de los capítulos.⁸² Esa edición desapareció, pero la conservamos íntegra en los dos idiomas a través de la *Relación de la Provincia del Sancto Evangelio*, documento que fue enviado por los franciscanos a España como respuesta a una petición del rey, hecha el 23 de enero de 1569. Felipe II se dirigió al entonces arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, pidiéndole que le entregase, entre otros escritos, “copia del catecismo de la doctrina cristiana que se enseña”.⁸³

Se trata de una doctrina menor o breve, redactada para la enseñanza de niños y gentes menos hábiles y fue recomendada como texto breve por la Junta de Prelados del año de 1546, lo mismo que las *Adiciones*. Ambas tuvieron distinto destino al paso de los años:

⁸⁰ En su *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, García Icazbalceta cita esta obra con el núm. 1, correspondiente al primer título impreso en la Nueva España. “[Al fin] A honra y gloria de Nuestro Señor Jesu-christo, y de la Virgen Santissima su madre, fue impressa esta *Doctrina Christiana* por mandato del señor don Fray Juan de Zumarraga, primer obispo desta gran ciudad de Tenuchtitlan, Mexico desta Nueva España, y a su costa, en casa de Juan Cromberger, año de mill y quinientos y treinta y nueve.” García Icazbalceta, 1981, pp. 57-58. Don Joaquín toma el título de esta supuesta *Doctrina Christiana* de las *Cartas de Indias* publicadas en Madrid en el año de 1887 y remite al lector a una carta que el clérigo Pedro de Logroño dirigió a Felipe II en la que se lee: “Hice, yo y el primero y no otro el *Manual de los adultos para bautizar*, por orden y nota del obispo de Mechucan”. Logroño había “gastado treynta y dos años en administrar los Sacramentos a estos yndios en el mar del Sur y del Norte” y entendía “tres o quatro lenguas destos naturales”. *Cartas de Indias*, 1887, pp. 249-252. Sin embargo en el mismo texto, se cuestiona esta afirmación de Logroño y se da noticia de una *Doctrina Cristiana* impresa en 1539, porque este libro “ha de ser más estimado como de fecha anterior al *Manual de adultos*”. *Cartas de Indias*, p. 787. Cf., Zulaica, 1939, pp. 30-31. Hay noticia de que se trataba de “una *Doctrina* en tamaño muy pequeño” impresa en México hacia 1538. Véase Wagner, 1940, p. 61.

⁸¹ Véase J. T. Medina, 1912, p. 56.

⁸² Wagner, 1940, p. 88

⁸³ *Códice Franciscano*, pp. 33 y sig. Cf., J. T. Medina, 1912, I, 30; García Icazbalceta, 1981, pp. 71-73. Como este texto es bilingüe mexicano castellano, pudo quedar incluido en la serie de *Doctrinas Cristianas* editadas por Zumárraga que se estudia ahora, a diferencia de la *Doctrina* de fray Pedro de Gante, editada en 1547 (aprox.) que se conoce por una impresión posterior de 1553, pero cuyo texto mexicano no fue traducido al español.

la de Molina era la doctrina que “se enseñaba a los indios” en 1570, habiendo sustituido a las *Adiciones* y a otros manuales que podemos suponer, estaban cayendo en el olvido. Su autor, fray Alonso de Molina, era considerado “la mejor lengua mexicana que hay en la Nueva España”. Los franciscanos mencionaban los nombres de dos “lenguas” (expertos en lengua mexicana) en su Informe de ese año: uno era fray Alonso de Molina y el otro fray Bernardino de Sahagún:

Son solos los que pueden volver perfectamente cualquiera cosa en lengua mexicana y escribir en ella, como lo han hecho de muchos años acá [...] que mientras vivan estos dos religiosos, que ambos son ya viejos, les den todo el favor y calor posible para que se ocupen en escribir en la dicha lengua mexicana, porque será dejar mucha lumbre para los que adelante hubieren de entender en predicar y administrar los Sacramentos a los naturales de la Nueva España.⁸⁴

Por su tamaño reducido y su sencillez, la *Doctrina Christiana Breve* (1546) era el texto ideal para ser memorizado por los indios de principio a fin. Los niños lo repetían en las escuelas y los que sabían leer podían estudiarlo en sus casas. Su contenido era lo mínimo que se pedía a todos los niños y mancebos hijos de los naturales y, en general, a quienes querían recibir los sacramentos, incluyendo a las castas o grupos de sangre mezclada que con el tiempo iban a constituir una base importante de la población. Siendo el texto tan escueto, los religiosos tenían que hacer a los indígenas, en su momento y a su manera, las explicaciones complementarias de los temas más importantes, mismas que desconocemos porque, al hacerlo de manera informal y oral, al no guardarse registro escrito, el viento se llevó las palabras.

A pesar de las limitaciones que presenta para su estudio una doctrina tan breve, pueden observarse ciertas tendencias novedosas en relación al sujeto, en este caso el indígena que está siendo cristianizado. Molina tiene poco que decir respecto a la gula. La menciona como vicio en el apartado dedicado a la Declaración del Pecado Mortal y añade que su virtud contraria es “la templanza contra la gula”.⁸⁵ Pasa de inmediato a definir el pecado mortal como una acción que “mata el alma y el cuerpo”. El bebedor desordenado o

⁸⁴ *Código Franciscano*, p. 69.

⁸⁵ *Doctrina Christiana Breve* (1546).

rebelde pierde la gloria eterna, Dios lo desampara, se priva de las mercedes de la Iglesia y las buenas obras que hace en este estado no le aprovechan. ¿Qué habrán significado estos castigos para los nuevos cristianos? Sólo a título de hipótesis, quisiera externar algunas posibilidades:

La primera sanción, la pérdida de la felicidad eterna, sólo era efectiva después de la muerte. Mientras el infractor estuviera vivo —aunque siguiera bebiendo— no tenía de qué preocuparse. La segunda no era fácil de discernir, pues el indígena no necesariamente estaba convencido “del amparo de Dios”, sobre todo considerando que desde que la nueva religión le fue presentada y a pesar de lo que enseñaban los misioneros, el balance de la conquista le resultaba negativo. Las últimas formas de castigo le daban al borracho posibles beneficios que sólo comprendía a medias puesto que, como ya hemos visto, eran conceptos nuevos y complejos para él y le resultaban ajenos a su cultura tradicional. En su conjunto, las sanciones de la Iglesia no afectaban su manera presente de vida, ni alteraban su posición dentro de la familia o la comunidad, pues no tenían vigencia “aquí” y “ahora” sino, se les decía, después de la muerte. La Iglesia podía amenazar al bebedor, pero la sanción verdadera, la desventura y el dolor eternos, sólo tenía cumplimiento cuando el borracho ya no iba a beber de ninguna manera. ¿Por qué, se habrán preguntado los indígenas impenitentes o incrédulos, dejar de beber hoy sólo por la amenaza de una condena posible de la cual nadie tenía evidencia? Ante la duda, muchos tomaban el bien presente, porque para ellos beber era un pseudobien inmediato, y hacían a un lado el posible, pero no experimentado, mal futuro.

En esta primera etapa, la Iglesia amonestaba y censuraba a los borrachos, pero sin lograr despertar en el seno de las comunidades indígenas un ambiente de rechazo efectivo hacia los infractores de la norma, comparable al que había prevalecido entre los antiguos mexicanos. Después de la muerte de Zumárraga, en cambio, la práctica de la penitencia privada y obligatoria comenzó a observarse con mayor frecuencia y modificó lo que Serge Gruzinski llamó “las antiguas redes de solidaridad y sociabilidad”⁸⁶ que hasta entonces habían ayudado a mantener unida a la sociedad indígena.

⁸⁶ Gruzinski, “Normas cristianas...”, 1989, p. 111; la difusión de los confesionarios a partir de la segunda mitad del siglo XVI coincidió con la disminución de la población indígena y con la disponibilidad de un creciente número de sacerdotes. El resultado fue una práctica más generalizada del sacramento de la penitencia.

En el caso de la *Doctrina Christiana Breve* (1546), fray Alonso sugiere que el pecador se acerque al sacramento de la penitencia y busque la absolución. Al explicar cómo se perdona el pecado mortal, Molina abandona la primera persona del plural —el “nosotros” apropiado para el intercambio comunitario— y concentra el diálogo en el sujeto individual. El penitente queda solo frente al sacerdote y en el secreto del confesionario se ve en la necesidad de hablar de sí mismo en singular: “me pesa y me arrepiento [...]”, “declarando todos mis pecados [...]”, “aquello que me mandare hacer el confesor [...]”.⁸⁷ Con éstos y parecidos términos que facilitaban la introspección, el concepto de pecado se fue identificando con un acto libre. El penitente tomaba responsabilidad personal y singular de sus actos y manifestaba su adhesión individual a un conjunto de valores y de normas particulares y explícitas bastante diferentes de los lazos temporales y sobrenaturales comunitarios celosamente guardados por la sociedad indígena.⁸⁸ En este caso, el penitente se confiesa de haber faltado en acciones muy concretas y cotidianas: “[...] en comer, en beber, en reír, en jugar, en mofar y murmurar de otros [...]”.⁸⁹

LAS PRIMERAS EXPRESIONES DESPECTIVAS HACIA LOS INDIOS

Después de transcribir el catecismo de Molina en el informe que enviaron a España en 1570, los franciscanos esbozan los lineamientos de la política educativa que siguió la Iglesia en la Nueva España durante el periodo colonial. Los frailes decidieron que:

Esta [*Doctrina Christiana Breve* (1546)] generalmente se usase en todo lo que alcanza la lengua mexicana y que de las *Doctrinas* menores sólo ésta se imprimiese en la Nueva España, para evitar confusión y diversidad de *Doctrinas*, pues es cosa que sobre todas las otras requiere unidad y conformidad.⁹⁰

En el mismo Informe, los franciscanos recomiendan a los confesores de indios y, por extensión, de mestizos, negros y mulatos, que examinen la conciencia de los penitentes mediante una serie de

⁸⁷ *Doctrina Christiana Breve* (1546), “Declaración del pecado mortal”.

⁸⁸ Véase Gruzinski, “Normas cristianas...”, 1989, p. 111.

⁸⁹ *Doctrina Christiana Breve* (1546), conclusión.

⁹⁰ *Ibid.*

preguntas previas, “para satisfacer al sacerdote que saben la doctrina y que no la han dejado olvidar, y para poner en ellos más cuidado y no dar lugar a su pereza y descuido”.⁹¹

En ninguna de las ocho doctrinas publicadas por Zumárraga se hace mención a la “pereza y descuido” de los indios. En este caso, los comentarios negativos tampoco son parte del texto, sino de las aclaraciones que lo acompañan. Sin embargo, los primeros conceptos despectivos en impresos pastorales tuvieron sus antecedentes en otra obra editada por el obispo de México, lamentablemente perdida, salvo las tres primeras páginas. Se trata de un *Manual de adultos*, publicado en México, en 1540 con la colaboración de los obispos don Vasco de Quiroga y fray Juan de Zumárraga, además de Cristóbal Cabrera, notario apostólico que lo elaboró tomando como modelo un *Manual Breve Romano* antiguo que había sido publicado en Venecia.⁹²

Cabrera explica al ministro el propósito del *Manual*: enseñar al adulto los fundamentos de la religión conforme a las enseñanzas de “los padres primitivos”, o sea de las llamadas “autoridades”. Lo interesante es que en este impreso, el más antiguo de América al que podemos tener acceso aunque sea mutilado, tenemos ya una referencia a los naturales, pero que no manifiesta hacia ellos la confianza o el optimismo que expresaron las otras obras impresas por Zumárraga. Cabrera muestra poca fe en ellos y en contraste con el “venerable sacerdote” que conoce y que enseña, está el “indezuelo ignorante y misérrimo” que pudiera despreciar gracia tan sublime. Dice el texto que el *Manual* incluía “los primeros rudimentos que deben enseñársele” al indio y “lo que está obligado a saber el adulto desidioso”.⁹³

El catecismo del padre Molina inició el modelo de evangelización popular que prevaleció en la Nueva España después de la muerte del

⁹¹ *Doctrina Christiana Breve* (1546).

⁹² En su *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, pp. 58-61, García Icazbalceta hace alusión a una obra muy rara, *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos* (España, 1574), que contiene parte del texto perdido de este *Manual de adultos* ordenado por Vasco de Quiroga. El mismo texto se encuentra con algunas variantes en el *Códice Franciscano* y relata la manera de cómo los frailes franciscanos administraban los sacramentos: “Mas para con los indios, y aun con niños españoles, en el bautismo usamos de un manual breve romano antiguo que se halló en un *Manual Romano* impreso en Venecia, y después se imprimió aquí en México por mandato del obispo de buena memoria D. Fr. Joan de Zumárraga”. *Códice Franciscano*, p. 87.

⁹³ *Manual de adultos* (1540). Cit. por García Icazbalceta, 1954, p. 59

primer obispo de México. Los franciscanos lo seguían recomendando en 1570 por considerarlo el más apropiado para los naturales y escrito en mejor lenguaje. El sucesor de Zumárraga, el dominico fray Alonso de Montúfar, ordenó una segunda impresión ese mismo año de 1570.⁹⁴ Tres años más tarde, en 1573, fue mandado recoger sorprendentemente por los teólogos calificadores del Santo Oficio para que fuesen “enmendadas ciertas cosas que en la dicha doctrina no suenan bien y otros no conforman con el uso común de la Iglesia, se vuelva a imprimir”.⁹⁵

¿Por qué esta repentina decisión de suspender el uso de un catecismo especialmente preparado para los indios? No sé qué parte específica de la *Doctrina Christiana Breve* (1546) atrajo la mirada de los inquisidores, pero esto sucedió en una época de creciente control de la Iglesia en la vida novohispana. Hechas las modificaciones pertinentes, el texto se volvió a imprimir y de su aceptación y éxito, después del momentáneo tropiezo referido, son testimonio varias reimpressiones posteriores.

Joaquín García Icazbalceta tuvo noticia de cuatro ediciones, todas ellas escritas sólo en mexicano, que corresponden a los años 1675, 1718, 1732 y 1735. La segunda, realizada en el año de 1718, fue corregida por fray Manuel Pérez, cura de indios con muchos años de experiencia y autor él mismo de una doctrina esclarecedora de las dificultades que presentaba del trabajo pastoral entre los indios a principios del siglo XVIII (*Farol indiano*, 1713). Tal vez, en este caso la corrección del texto mexicano se haya hecho para adaptar el lenguaje más clásico y puro del padre Molina a los giros y términos mexicanos usuales entre los indígenas durante el siglo XVIII. Si así fuera, estaríamos ante una actualización o modernización de la lengua y ante una labor de adaptación no muy diferente a la que el propio padre Molina había llevado a cabo casi dos siglos antes al hacer, en esa ocasión, la primera traducción del texto catequístico a lengua de indios.⁹⁶

El pulque fue tomando su sitio en los textos posteriores a la muerte del primer obispo de México y el tema de la bebida embriagante se

⁹⁴ Wagner, 1940, p. 85.

⁹⁵ Fray Domingo de Salazar, dominico; fray Antonio Quixada de la Orden de San Francisco; maestro fray Martín de Perea, prior del convento de San Agustín; maestro Pedro Sánchez, provincial de la Compañía de Jesús. En México, a 9 días del mes de julio de 1573. En Wagner, 1940, p. 85.

⁹⁶ Véase: García Icazbalceta, 1954, p. 73.

sumó a otros que ya servían de pauta para diferenciar a los habitantes del Viejo y del Nuevo Mundo. Al menos en este caso, tengo la impresión de que la distinción no significó que se les comprendiera mejor, sino que se les controlara con más severidad aunque, paradójicamente, no con más eficiencia. En el curso de una investigación posterior, quisiera ver cómo evolucionó el término pulque una vez que las doctrinas erasmianas fueron sustituidas por los catecismos y confesionarios emanados del Concilio de Trento. El análisis de estos textos, incluyendo el *Confesionario Mayor* de fray Alonso de Molina (1565, 1569 y 1578) o el *Confesionario* de fray Juan Bautista (1599), podría ser útil para notar si los indios, y los grupos populares que tenían sangre indígena, tuvieron la opción de ser mejor comprendidos cuando los textos pastorales identificaron abiertamente el pulque como la bebida embriagante propia de su cultura y de su medio geográfico, o si el hecho de relacionarlo con los hábitos del pueblo vencido contribuyó a destacar el rechazo al mismo bebedor. Un acercamiento preliminar, y por lo tanto provisional, parecería inclinar la balanza en esta dirección: vimos que se prohibió muy pronto el uso del vino entre los indios, a pesar de que era el único embriagante bien visto por la Iglesia, y sólo se les dejó la bebida que tenía relación con sus costumbres particulares, sus tradiciones y sus antiguos dioses, o sea el pulque. Como los aficionados se embriagaban con frecuencia, es posible que los confesores cayeran en la tentación de identificar la acción de ingerirlo con la falta misma o sea con la embriaguez pero, irónicamente, al quitar a los indios el vino de Castilla, no les dejaban más opción que tomar la bebida que cuestionaban.

El problema de la bebida desordenada, hasta entonces una cuestión cultural capaz de ser resuelta, o al menos comprendida, mediante la enseñanza de las verdades generales del cristianismo, se volvió un asunto étnico. En lugar de vino, se habló de pulque; en lugar del hombre que caía en el exceso por debilidad o por circunstancias particulares igualmente infortunadas para cualquier ser humano, se señaló al indio cuya “menor capacidad” y “especial disposición por la bebida” hacían muy difícil que permaneciera sobrio.

Pudimos ver cómo, en textos que no eran normativos, los religiosos asociaban el pulque con la pérdida de las facultades, que embrutece, que literalmente hace bruto al hombre. Bruto es “el animal irracional, tardo y grosero” y, por extensión, se llama así “a los

hombres de poco discurso".⁹⁷ Como muchos indígenas bebían pulque, los evangelizadores se fueron haciendo a la idea de que estaban "embrutecidos" y de que, aun los que no bebían, tenían poco juicio y limitada capacidad. Este prejuicio contribuyó sin duda a la producción de textos educativos de menor calidad adaptados a ellos. La falta de una educación más esmerada propició, a su vez, una creciente pasividad que se reflejó en su poca disposición al aprendizaje y generó un perverso círculo vicioso. Pocas posibilidades tuvieron a partir de entonces de acceder a la profundidad, riqueza y espiritualidad del cristianismo.

13. CONCLUSIÓN

LA PRIMERA generación de religiosos que conoció a los indígenas gentiles y tuvo trato con ellos, murió en el desencanto de no haber podido consolidar lo que llamaban "el triunfo de la fe". Lo paradójico es que fue la única generación que tuvo la oportunidad histórica del contacto directo con la cultura indígena original. El borrador de los *Coloquios*, cualquiera que haya sido la modalidad de este encuentro, quedó cubierto de polvo en algún lugar del convento de Tlatelolco; el trabajo monumental de Sahagún fue enjuiciado por la Corona española; las doctrinas "humanistas" de Zumárraga fueron sustituidas después de 1550 por los catecismos "indígenas" y por los numerosos confesionarios especialmente adaptados para el uso de los indios. Tal vez más grave, con el abandono del proyecto de educación superior original del Colegio de Santa Cruz y con la falta de comunicación mutua entre ambos grupos, los indios fueron tratados como perdedores o vencidos también en el terreno de la instrucción religiosa.

En el contexto del modelo original de evangelización, la embriaguez no significaba un problema separado ni merecía atención especial; se esperaba que se resolviera, junto con otras dificultades, al establecer la concordancia entre los nuevos conocimientos fundamentales predicados a los indios y la práctica de vida subsecuente. Las primeras doctrinas impresas en la Nueva España, o sea las "humanistas" que eran congruentes con este modelo, no tuvieron vigencia el tiempo suficiente como para que los indios que tenían acceso a ellas alcanzaran a modificar sus hábitos de vida en función de lo que ya iban comprendiendo, pero que todavía no aceptaban. Tampoco hay que descartar la posibilidad de que, dentro del marco de libertad subyacente a esta presentación del cristianismo, los indios, después de haber "comprendido", optaran por rechazar, en lugar de aceptar, la nueva representación del mundo.

El modelo de evangelización "humanista" tuvo efectos que terminaron por escapar al control de la Iglesia. Sin duda, el hecho de que el contenido de las doctrinas haya resultado en actitudes no

⁹⁷ Cobarruvias (1611).

deseadas o buscadas por los frailes, contribuyó a su abandono o, dicho con otras palabras, a su destrucción. Tal vez la consecuencia más amenazante de la aplicación de este modelo haya sido la capacidad crítica que, dentro del grupo noble, pudieron desarrollar los jóvenes más inquietos o despiertos. De manera paralela, los padres de estos chicos pueden haber visto con recelo una educación integral que había de modificar de manera definitiva y trascendente las relaciones entre los miembros de la familia y del grupo social. De ser así, no sería difícil que, por razones diferentes, grupos indígenas influyentes y todavía en posesión de sus privilegios, hayan sumado esfuerzos con franciscanos y dominicos de tendencia tridentina deseosos de modificar el proyecto original de Tlatelolco.

Podría afirmarse que, en la Nueva España, la década de 1540, sirvió de laboratorio para lanzar o probar ideas que luego serían discutidas en el Concilio de Trento. En el Viejo Mundo, el movimiento de contrarreforma que tuvo lugar a mediados de siglo fue antierasmista y, en la Nueva España, una actitud semejante —pero cronológicamente un poco anterior— provocó el abandono del proyecto original del Colegio de Santa Cruz. De la misma manera, las doctrinas “humanistas” o erasmistas que había publicado Zumárraga no volvieron a imprimirse y cayeron en el olvido.

De un proyecto de evangelización humanista y dinámico acorde con los ideales de la Reforma española, se pasó a un modelo más uniforme de cristianización sustentado en la obediencia. Esta opción se manifestó en las llamadas “doctrinas indígenas”, que también hacían hincapié en la destrucción de la visión indígena del mundo pero, como novedad, renunciaban en la práctica a proporcionar a los conversos la visión cristiana en su riqueza y complejidad originales. Al pasar los años y consolidarse después de 1550 la presencia española en las tierras americanas, el uso de los textos claramente “indígenas” condujo a una aceptación más pasiva, menos fundamentada, y en muchas ocasiones sólo superficial, del discurso cristiano. En apariencia las capas populares de la población se sometieron a este modelo; en la práctica, encontraron muchas y diversas maneras de evadir el control de la Iglesia. A estas consideraciones de orden general, me gustaría añadir algunas relacionadas con la bebida embriagante.

Las doctrinas permiten suponer que, hasta la muerte de Zumárraga, el discurso empleado oficialmente por la Iglesia para convencer a los indios del uso moderado de la bebida embriagante se apoyó más

en argumentos persuasivos que coercitivos o punitivos. En su conjunto, todas ellas manejan la embriaguez como un problema de orden general, que puede ser primero comprendido y después solucionado, mediante la enseñanza de verdades universales aplicables a todos los hombres y a todas las culturas, incluyendo la indígena mesoamericana. A partir de la segunda mitad del siglo XVI aumentó el peso relativo de la embriaguez en proporción a la totalidad de las faltas y la bebida excesiva fue señalada como un mal que invadía todos los ámbitos de la vida práctica. En forma creciente, la bebida desordenada se consideró la falta más común en la raza indígena.

Las diferencias educativas y las crecientes distinciones que se hicieron entre ambos grupos étnico-culturales —me refiero a indios y españoles— dificultaron un posible acercamiento y debilitaron los fundamentos de una deseable integración de todos los habitantes de la Nueva España a mediano plazo, con miras a construir un país más homogéneo. El proceso de mestizaje iniciado con el primer contacto entre europeos y americanos y que tuvo tan buenos auspicios con el primer modelo de evangelización, siguió adelante, aunque resultó más lento y se enfrentó a mayores obstáculos de los previstos inicialmente.

Quisiera terminar con una reflexión que nos acerca al mundo actual porque, dicen mis colegas, viajar al pasado sólo es válido si ilustra al viajero, esto es, al hombre curioso, y lo reconcilia con el presente.

En la actualidad, el tema de la bebida excesiva o desordenada sigue preocupando a las autoridades y a los grupos sociales en general. Sin embargo, el manejo del lenguaje ha cambiado pues, tanto tiempo después de la muerte del obispo Zumárraga, no se habla de una estrategia de evangelización que favorezca la práctica de la sobriedad, o de un modelo de vida cristiana que actúe como marco de referencia para todas las acciones de la vida, sino de la embriaguez como un mal social que dificulta el desarrollo integral de la persona, propicia una enfermedad grave y genera una adicción. A pesar del cambio de expresiones, ¿hasta dónde, a fines del siglo XX, continúa viva la polémica que se inició cuando los frailes flamencos y extremeños se comunicaron con los indígenas, cuando el viejo pulque y los innumerables dioses de la embriaguez se enfrentaron al vino y al mundo mediterráneo?

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

DOCTRINAS IMPRESAS POR MANDATO DE ZUMÁRRAGA

- 1543-1544 (*Dotrina Breue*). Zumárraga, fray Juan de. *Dotrina Breue muy prouechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para comun inteligencia*. Compuesta por el Reuerendissimo S. don fray Juan zumarraga primer obispo de Mexico. Del Consejo de su magestad. Impresa en la misma ciudad de Mexico por su mandato y a su costa. Año de M.d. xliij. (Ed. facs., New York, The United States Catholic Historical Society, 1928.)
- 1544 (*Dotrina Christiana*). Cordoua, Pedro de. *Dotrina Christiana para instruccion e informacion de los indios: por manera de historya*. Compuesta por el muy reuerendo padre fray Pedro de Cordoua: de buena memoria: primero fundador de la orden de los Predicadores en las yslas del mar Oceano: y por otros religiosos doctos de la misma orden. La qual dotrina fue vista y examinada y aprouada por el muy R. S. el licenciado Tello de Sandoual Inquisidor y Uisitador en esta Nueva España por su Magestad. La qual fue impressa en Mexico por mandado del muy R. S. don fray Juan Zumarraga primer obispo desta ciudad: del consejo de su Magestad. y a su costa. Año de M.d. xliiij. [Localicé esta obra en la Universidad de Texas, Austin.]
- 1544 (*Tripartito*). Gerson, Juan. *Tripartito del Christianissimo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina christiana: a cualquiera muy prouechosa*. Traduzido de latin en lengua Castellana para el bien de muchos necesario. Impresso en Mexico: en casa de Juan Cromberger. Por mandato y a costa del R. S. obispo de la mesma ciudad Fray Juan Zumarraga. Reuisto y examinado por su mandáto. Año de 1544. [Ed. facs. ordenada por Salvador Ugarte, pról. de Alberto María Carreño, Ediciones "Libros de México", 1949.]
- 1546 (*Dotrina Christiana Breue*). Molina, Alonso de. *Dotrina Christiana Breue traduzida en lengua Mexicana*, por el padre frai Alonso de Molina de la Orden de los menores, y examinada por el Reverendo padre Ioan gonzalez, Canonigo de la yglesia Cathedral, de la ciudad de Mexico, por mandado del Reverendisimo Señor don fray Ioan de Zumarraga, obispo de la dicha ciudad, el qual la hizo imprimir en el año de 1546 a 20 de Junio. (En *Códice franciscano*, aprox. 1570.)
- 1546 (*Dotrina Cristiana*). *Dotrina Cristiana mas cierta y verdadera para gente sin erudicion y letras: en que se contiene el catecismo o informacion para indios con todo lo principal y necessario que el christiano deue saber y obrar*. Impressa en Mexico por mandato del Reuerendissimo señor Don fray Juan Zumarraga, 1546. [El ejemplar que conozco, se encuentra en la Biblioteca Cervantina, del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.]
- 1546 (*Adiciones*). *Suplemento o adiciones del catecismo*. En *Dotrina Cristiana: mas cierta y verdadera para gente sin erudicion y letras: en que se contiene el catecismo o informacion para indios con todo lo principal y necesario que el christiano deue saber y obrar*. Impressa en Mexico por mandato del Reuerendissimo señor Don fray Juan Zumarraga, 1546. [Este catecismo breve es, en efecto, un suplemento o adición a la *Dotrina cristiana: mas cierta y verdadera (1546)* a que hago referencia en la ficha anterior y se localiza también en la Biblioteca Cervantina, del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.]
- 1547 (*Regla*). *Regla Christiana Breue: para ordenar la vida y tiempo del christiano que se quiere salvar y tener su alma dispuesta: para que Jesuchristo more en ella*. Impressa por mandado del reuerendissimo Señor don fray Juan Zumarraga primer Obispo de Mexico Del consejo de su Magestad. A quien por la congregacion de los señores obispos fue cometido la copilacion y examen & impression della. Acabose de imprimir en fin del mes de enero del año de 1547. Ed., introd. y notas de José Almoína, México, Editorial Jus, 1951.
- 1548 (*Dotrina Cristiana 1548*). *Dotrina Cristiana en Lengua Española y Mexicana*, por los religiosos de la Orden de Santo Domingo, México, en casa de Juan Pablos, por mandato de fray Juan de Zumárraga, 1548. [El ejemplar que consulté se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid.]

FUENTES DOCUMENTALES DEL SIGLO XVI

- Acosta, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias (1590)*. Ed. preparada por Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Cartas de Indias (siglo XVI)*. 1a. ed., Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877. Presentación de Andrés Henestrosa, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Miguel Ángel Porrúa, 1980.
- Códice Florentino*. Véase Sahagún, Bernardino de.
- Códice Franciscano*. Véase García Icazbalceta, Joaquín.
- Coloquios y Doctrina Cristiana*. Véase León-Portilla, Miguel.
- Constantino Ponce de la Fuente. *Suma de Doctrina Christiana*. En que se contiene todo lo principal y necesario que el hombre christiano debe saber y obrar. Colofón: Acabose la presente obra: compuesta por el muy reuerendo señor el doctor Constantino: fue impressa en la muy noble y muy leal ciudad de Seuilla: en las casas de Juan cromberger que sancta gloria aya: año de mill y quinientos y quarenta y tres: a siete dias del mes de Deziembre. [El ejemplar que consulté se encuentra en la Biblioteca Nacional de París.]
- Enchiridion*. Véase Erasmo de Rotterdam.
- Erasmo de Rotterdam. *Enchiridion o Manual del caballero cristiano*, ed. de Dámaso Alonso, pról. de Marcel Bataillon y *La paráclisis o exhortación al estudio de las letras divinas*, ed. y pról. de Dámaso Alonso, Madrid, S. Aguirre, Impresor, 1932. (Revista de Filología Española.)
- *Elogio de la locura*, ed. y trad. del latín de Teresa Suero, 2a ed., Madrid, Editorial Bruguera, 1981.
- *Obras escogidas*, traslación castellana directa, comentarios, notas y estudio biobibliográfico por Lorenzo Riber, 2a ed., Madrid, Aguilar, 1964.
- Fucher, Juan. *Itinerario del misionero en América (1574)*. Madrid, Victoriano Suárez, 1960.
- García Icazbalceta, Joaquín (ed.) *Códice Franciscano, siglo XVI*. En *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo segundo. México, Antigua Librería de Andrade y Morales, Sucesores, 1889.
- García, Genaro. *Documentos inéditos o muy raros para la historia*

- de México*, 1a. ed., México, 1905-1911, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1974. (Biblioteca Porrúa, 58.)
- Guía de las Actas de Cabildo de la ciudad de México, siglo XVI*, trabajo realizado bajo la dirección de Edmundo O'Gorman, con la colaboración de Salvador Novo, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
- Hernández, Francisco. *Historia natural de Nueva España (1571-1576)*, 2 vols. México, UNAM, 1959.
- Las Casas, Bartolomé de. *Apologética historia sumaria*, 2 vols., ed. de Edmundo O'Gorman. México, UNAM, 1967. (Instituto de Investigaciones Históricas.)
- *Doctrina*, pról. y selección de Agustín Yáñez, 2a. edición, México, UNAM, 1951. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 22.)
- *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, advert. previa de Agustín Millares Carlo, introd. de Lewis Hanke, México, Fondo de Cultura Económica, 1975. (Colección Popular, 137.)
- León-Portilla, Miguel (ed.). *Coloquios y Doctrina Cristiana. Con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*. En lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524 dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores. Ed. fasc., introd., paleog., versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. (Fundación de Investigaciones Sociales, A.C.)
- *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985. (Instituto de Investigaciones Históricas.)
- *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. Introd., paleog. y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958. (Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl.)
- Mendieta, fray Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana (fines del siglo XVI)*. La publica por primera vez Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería Portal de Agustinos, 1870; ed. facsimilar, México, Editorial Porrúa, 1970. (Biblioteca Porrúa, 46.)

- Motolinia, fray Toribio de Paredes. *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*. Manuscrito de la Ciudad de México. Introd, trans. paleog. y notas de colación con los Manuscritos de la Biblioteca de San Lorenzo El Real de El Escorial y "The Hispanic Society of America" de la Ciudad de Nueva York. Por Javier O. Aragón. México, Contabilidad Ruf Mexicana, 1979.
- Olmos, Andrés de. *Auto del Juicio Final (1533)*, presentación de Margarita Mendoza López, dibujos de Carmen Parra, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1983.
- Oroz, Fray Pedro de, Fr. Gerónimo de Mendieta y Fr. Francisco Suárez. *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman La Nueva España. Hecha en el año de 1585 por Fr. Pedro Oroz, Fr. Jerónimo de Mendieta y Fr. Francisco Suárez, de la misma Provincia*. Publicada con introd. y notas por Fr. Fidel de J. Chauvet, México, Editorial Junípero Serra, 1975.
- Osuna, Francisco de. *Tercer abecedario espiritual*, est. histórico y ed. crítica por Melquiades Andrés. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1972. (Número 333.)
- Paráclisis*. Véase Erasmo de Rotterdam.
- Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición, del Fiscal en su nombre, contra don Carlos, indio principal de Tezcuco*. Con un estudio prel. de Luis González Obregón, México, Eusebio Gómez de la Puente, Editor, 1910. (Publicaciones de la Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación.)
- Recopilacion del leyes de los reynos de las Indias*. Edición facs. de la de Madrid, Por Iulian de Paredes, año de 1681, en 4 vols. En México, por Miguel Angel Porrúa, año de 1987.
- Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman La Nueva España*. Véase Oroz, Pedro.
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 2 tomos, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice florentino*. Introd., paleog., glos., y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Fondo Cultural Banamex, 1982.

- *Códice Florentino*. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, ed. facs., México, Archivo General de la Nación, 1982.
- Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Ed. preparada bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, 3a ed., 7 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975-1983. (Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5.)
- Zorita, Alonso. *Leyes y ordenanzas reales de las Indias del Mar Océano, por las cuales primeramente se han de librar todos los pleitos civiles y criminales de aquellas partes y lo que por ellas no estuviere determinado se ha de librar por las leyes y ordenanzas de los Reinos de Castilla*, por Alonso Zorita, 1574. Versión paleográfica y estudio crítico por Beatriz Bernal. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1984.

FUENTES PARA LA HISTORIA DE LA IGLESIA

- Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*, ed. bilingüe, texto latino de la ed. crítica Leonina. Trad. y anotaciones por una comisión de R. P. Dominicos presidida por el Exmo. y Rvdm. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P. Introd. gral. por el R.P. Mtro. Fr. Santiago Ramírez, O.P. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- Ariès Philippe y Georges Duby (editores generales) *A history of private life*, vol. I. Paul Veyne (ed.), *From pagan Rome to Bizantium*, trad. de Arthur Goldhammer, Cambridge, Massachusetts and London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 1987.
- *A history of private life*, vol. II. Georges Duby (ed.), *Revelations of the medieval world*, trad. de Arthur Goldhammer, Cambridge, Massachusetts and London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 1988.
- *Historia de la vida privada*, vol. III, dirigido por Roger Chartier, *Del Renacimiento a la Ilustración*, trad. de Ma. Concepción Martín Montero, Madrid, Taurus, 1989.

- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*, trad. de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Biblia de Jerusalén*, Ed. española, dirigida por José Angel Ubieta, Bruselas, Desclée de Brouwer, 1967.
- Caillois, Roger. *El hombre y lo sagrado*, trad. Juan José Domenichine, México, FCE, 1984.
- Casiano, Juan. *Conférences*, 3 vols., introd., texto latino, trad. y notas por Dom E. Pichery, París, Les Éditions du Cerf, 1955. (Sources Chrétiennes, 42, 54, 64.)
- *Instituciones*, Madrid, Ediciones Rialph, 1957. (Nebli, Clásicos de Espiritualidad.)
- Certeau, Michel de. "Místicos en los siglos XVI y XVII: El problema de la palabra." Trad. de Solange Alberro *et al.*, artículo mecanografiado, s/año. No he podido localizar los datos de una posible publicación.
- Cohn, Norman. *En pos del milenio, Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*. 3a ed., versión española de Ramón Alaix Busquets; versión española del apéndice y notas Cecilia Bustamante y Julio Ortega, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Copleston, F.C. *Aquinas*, Middlesex, Penguin Books, 1982.
- Duby, Georges. *Le Moyen Age, l'Europe des cathédrales (1140-1280)*. Genève, Editions d'Art Albert Skira, 1984.
- *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, 2a. ed., pról. de Arturo R. Firpo, Barcelona, Argot, 1983.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, trad. de Luis Gil, 2a ed., Madrid, Ediciones Guadarrama, 1973.
- *Mito y realidad*, trad. de Luis Gil, 2a. ed., Madrid, Ediciones Guadarrama, 1973.
- Gregorio el Grande. *Morales sur Job*, 2a. ed., París, Les Éditions du Cerf, 1975. (Sources Chrétiennes.)
- Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad., Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Kelley, Emilia Navarro de (ed.). *Constantino Ponce de la Fuente, Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, Beatus Vir, Carne de Hoguera*, ed. introd. y notas de Emilia Navarro de Kelley, Madrid, Editora Nacional, 1977.
- Le Goff, Jacques. *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987.

- (Colección Hombre y Sociedad. Historia, Antropología y Etnografía.)
- "Les mentalités; une histoire ambiguë", en: Jacques Le Goff et al., *Faire de l'histoire*, vol. 3, 3 vols., Paris, Gallimard, 1978.
- *Los intelectuales en la Edad Media*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Lerosey, A. *Histoire et symbolisme de la liturgie*, 2a. ed. Paris, Berche et Tralin, 1912.
- Meeks, Wayne A. *The first urban christians, the social world of the apostle Paul*, New Haven, London, Yale University Press, 1983.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 vols, 4a. ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.
- Poema de Gilgamesh*, ed. preparada por Federico Lara, 2a. ed., Madrid, Editora Nacional, 1983.
- San Agustín. *Confesiones*, 9a. ed., versión, introd. y notas de Francisco Montes de Oca, México, Editorial Porrúa, 1986. (Sepan Cuantos, 142.)
- San Francisco de Asís*, ed. preparada por José Antonio Guerra, 3a ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- San Gregorio Magno*. Véase Gregorio el Grande.
- Santo Domingo de Guzmán*, ed. preparada por Lorenzo Galmes y Vito T. Gómez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.
- Suero, Teresa. Véase Erasmo de Rotterdam.
- Weyl, Martin *et. al.* *Treasures of the Holy Land, Ancient art from the Israel Museum*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1986.
- FUENTES PARA LA HISTORIA DE MÉXICO, INCLUYENDO LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN MÉXICO
- Almoína, José. Véase Zumárraga, fray Juan de, *Regla Christiana Breue (1547)*.
- "El erasmismo de Zumárraga". En *Filosofía y Letras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1948. (Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, enero-marzo, 1948.)
- Baudot, Georges. *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, trad. del fran-

- cés por Vicente González Loscertales, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- Calderón, Francisco. *Historia económica de la Nueva España en tiempo de los Austrias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988. (Sección de Obras de Economía.)
- Carreño, Alberto María. Véase Gerson, Juan, *Tripartito*.
- Chavero, Alfredo. Véase Riva Palacio, Vicente.
- Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*, pról. de Mariano Cuevas, 4a. ed. México, Editorial Porrúa, 1974. (Sepan Cuantos, 29.)
- Corcuera de Mancera, Sonia. *Entre gula y templanza, un aspecto de la historia mexicana*, México, UNAM, 1981.
- “Normas morales sobre la embriaguez indígena (1569-1713)”. En Sergio Ortega, et. al. *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989. (Seminario de Historia de las Mentalidades.)
- Cuevas, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols. 3a. ed., El Paso, Texas, Editorial Revista Católica, 1928.
- De la Torre Villar, Ernesto. *Estudio crítico en torno de los catecismos y cartillas como instrumentos de evangelización y civilización*. En Fray Pedro de Gante, *Doctrina Cristiana en lengua mexicana*. Edición facs. de la de 1553, México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981-1982.
- Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, estudio preliminar, coordinación, bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar, compilación e índices de Ramiro Navarro de Anda, 2 tomos, México, Editorial Porrúa, 1991.
- Florescano, Enrique et al. *Atlas histórico de México*, México, Siglo XXI, 1983. (Cultura, SEP.)
- Fonseca, Fabián de; Urrutia, Carlos de. *Historia general de la Real Hacienda, por orden del Virrey Conde de Revillagigedo*, 6 vols., México, Imprenta de Vicente García Torres, 1845, 1849, 1850, 1851, 1852, 1853. Ed. fasc. publ. por la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1978.
- Galarza, Joaquín; Monod Becquelin, Aurora. *Doctrina christiana. Méthode pour l'analyse d'un manuscrit pictographique mexicain du XV IIIe siècle avec application à la première prière: le Pater Noster*, París, Société d'Ethnographie, 1980. (Recherches Américaines 2.)

- García Icazbalceta, Joaquín. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. 1a. ed. 1886, Nueva edición por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- Garibay K., Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*, México, Editorial Porrúa, 1954, 2 vols.
- Gibson, Charles. *Los Aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, trad. de Julieta Campos, 9a. ed. en español, México, Siglo XXI, 1986.
- Gómes Canedo, Lino. “¿Hombres o bestias?”. En *Estudios de Historia Novohispana*, v. 1, México. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1960.
- Gonçalves de Lima, Oswaldo. *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- Gruzinski, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle*. París, Gallimard, 1988.
- “La mère dévorante: Alcoolisme, sexualité et déculturation chez les mexicas” (1500-1550). *Cahiers des Ameriques Latines* 20, 1979.
- “Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España.” En Sergio Ortega, et. al., *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989. (Seminario de Historia de las Mentalidades.)
- Informe que la Real Vniversidad y claustro pleno de ella de la Ciudad de México de esta Nueva España haze a el Excellentissimo Señor Virrey de ella en conformidad de orden de su Excelencia de 3 de Julio de este año de 1692*. Sobre los inconvenientes de la bebida de el Pulque.
- Instrucciones y memorias...* Véase De la Torre Villar.
- Kobayashi, José María. *La educación como conquista (Empresa franciscana en México)*, 1a. ed. 1974, México, El Colegio de México, 1985.
- León, fray Martín de. *Confesionario en lengua mexicana y castellana*. En *Camino del Cielo*, México, 1611.
- León-Portilla, Miguel. *Imagen y obra escogida*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984. (Colección México y la UNAM, 60.)

- Liss, Peggy K. *Orígenes de la Nacionalidad Mexicana, 1521-1556. La formación de una nueva sociedad*. Trad. de Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. (Sección de Obras de Historia.)
- López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de los antiguos nahuas*. II vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973. (Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Cultura Náhuatl. Monografías: 15.)
- Mathes, Miguel. *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982. (Archivo Histórico Diplomático Mexicano.)
- Medina, José Toribio. *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, ampliada por Julio Jiménez Rueda, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952.
- *La imprenta en México (1539-1821)*, Santiago de Chile, Impreso en casa del autor, 1912.
- Ortega Noriega, Sergio et al. *El placer de pecar y el afán de normar*. Seminario de Historia de las Mentalidades, México, Joaquín Mortiz, 1987. (Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.)
- Ortega y Medina, Juan A. *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, UNAM, 1987. (Instituto de Investigaciones Históricas.)
- Osorio Romero, Ignacio. *La enseñanza del latín a los indios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990. (Instituto de Investigaciones filológicas. Biblioteca Humanística Mexicana. 4.)
- Porrás Muñoz, Guillermo. *El clero secular y la evangelización de la nueva España*, discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente a la Real de Madrid, pronunciado el día 21 de octubre de 1986 y respuesta de Roberto Moreno. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Ricard, Roberto. *La conquista espiritual de México, 1523-24 a 1572*, trad. de Angel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Riva Palacio, Vicente et al. *México a través de los siglos*, 5 vols., México, Ballestrá y Compañía editores, Barcelona, Espasa y

- Compañía editores, Vol. I, Alfredo Chavero, 1884; vol. II, Vicente Riva Palacio, 1885.
- Rivera, Manuel. *Los gobernantes de México. Galería de biografías y retratos de los virreyes, emperadores, presidentes y otros gobernantes que ha tenido México desde don Hernando Cortés hasta el C. Benito Juárez*. Escrita por Manuel Rivera, 2 vols., México, Imprenta de J.M. Aguilar Ortiz, 1873.
- Rojas Rabiela, Teresa; Sanders, William T. *Historia de la agricultura. Época prehispánica, siglo XVI*. Dos vols., 2a ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989. (Serie: Historia.)
- Rubial García, Antonio. *El convento agustino y la sociedad Novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989. (Instituto de Investigaciones Históricas. Serie Historia Novohispana /34.)
- “La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España.” En *Estudios de Historia Novohispánica*, vol. VI. México, 1978.
- Ruiz de Alarcón, Hernando; Sánchez de Aguilar, Pedro; De Balsaobre, Gonzalo. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y un estudio de don Francisco del Paso y Troncoso. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953. (Vol. II.)
- Serna, Jacinto de la; Ponce, Pedro; Feria, fray Pedro de. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y estudio de don Francisco del Paso y Troncoso. 1a. ed. 1892. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953. (Vol. II.)
- Taylor, William B. *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, trad. del inglés de Mercedes Pizarro de Parlange, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Ulloa, Daniel. *Los predicadores divididos (Los dominicos en Nueva España, siglo XVI)*, México, El Colegio de México, 1977. (Centro de Estudios Históricos. Nueva Serie, 24.)
- Vetancurt, Agustín de. *Teatro Mexicano, Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México (1698)*. Menologio Franciscano. 1a. ed. facs., México, Editorial Porrúa, 1971. (Biblioteca Porrúa, 45.)

Wagner, R. Enrique. *Nueva Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*. Suplemento a las bibliografías de don Joaquín García Icazbalceta, don José Toribio Medina y don Nicolás León. Escrita en inglés y compilada por don Enrique R. Wagner, trad. por Joaquín García Pimentel y Federico Gómez de Orozco, México, Editorial Polis, 1940.

Yáñez, Agustín. Véase Las Casas, *Doctrina*.

Zavala, Silvio (ed.). *La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, introd. de Genaro Estrada, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1937. (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 4.)

Zulaica Garate, Román. *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, México, Editorial Pedro Robredo, 1939.

REFERENCIAS DIVERSAS

Cobarruvias, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Primer Diccionario de la Lengua, 1611. Edición fasc., Madrid-México, Ediciones Turner, 1984.

Diccionario de Autoridades. *Diccionario de la Lengua Castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua (1726-1739)*. Ed. facs. Madrid, Editorial Gredos, 1979.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, 4a ed. en español, México, Siglo Veintiuno, 1977.

Johnson, Hugh. *The World Atlas of wine*, London, Mitchell Beazley, 1977.

Prendice, E. Parmelee. *El hambre en la historia*, trad. de Francisco Javier Cortada, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe Argentina, 1946.

Robelo, Cecilio. *Diccionario de aztequismos o sea jardín de las raíces aztecas*, 3a. ed., México, Ediciones Fuente Cultural, sin año.

Santamaría, Francisco. *Diccionario de mejicanismos*, Méjico, Editorial Porrúa, 1974.

LISTA DE LAS ILUSTRACIONES

1. Conjunto de Tlatelolco según un mapa de Alonso de Santa Cruz. Mediados del siglo XVI. En Vargas Lugo, 1987, p.12.
2. Grabado en madera, probablemente por Michael Wolgemut (alemán, 1434-1519). En Hartmann Schedel, *Liber Cronicarum* (Edición latina de la *Crónica de Nuremberg*), Anton Koberger, Nuremberg, 1493. En Fromm, 1979, lámina 60.
3. Costumbres goliardescas: desvergonzada borrachera estudiantil del *Directorium Statuum, seu tribulario seculi* (1489). Contiene, entre otros temas, lecciones sobre la embriaguez y la prodigalidad de los estudiantes de Heidelberg. En Cardini, 1989, p. 135.
4. Portada de la *Doctrina Breue 1543-1544*.
5. Erasmo de Rotterdam. Grabado en cobre de Alberto Durero (1526). En Tovar de Teresa, 1987, p. 54.
6. Portada de la *Doctrina Cristiana más cierta y verdadera* (1546).
7. Grabado en madera, 1510, por Hans Baldung, llamado Grien (alemán, 1484-1545). En Fromm, 1979, lámina 47.
8. Página de calendario con acuarela y oro en piel, por un artista francés anónimo, aprox. 1490. De un *Libro de Horas*. Página con el principio del mes de septiembre. En Fromm, 1979, lámina 17.
9. Dibujo en tinta sepia y acuarela por un artista europeo anónimo. Probablemente siglo XVI. En Fromm, 1979, lámina 55.
10. Esta impresión hecha con planchas de madera forma parte de *La gran danza macabra*, impresa en Lyon, el taller de Mathieu Husz (1499-1500). Museo Británico. En Cardini, 1989, p. 139.
11. Tripartito, 1544, vuelta de la portada, fol. a i vuelto.
12. Portada de la *Doctrina "sin año"*.
13. Portada de la *Suma de doctrina christiana en que se contiene todo lo principal y necesario que el hombre christiano debe saber y obrar* (1543).
14. Portada de la *Regla cristiana* (1547). *todo lo principal y necesario que el hombre christiano debe saber y obrar* (1543).

15. Retrato del virrey Mendoza en la **Primer nueva crónica y buen gobierno**, de Phelipe Guzmán Poma de Ayala, siglo XVI. En Tovar de Teresa, 1987, p. 51.
16. Baco vertiendo vino. Grabado firmado H. W., a la manera de Ambrosio Francken (flamenco, 1544-1618). Publicado por Michiel Snyders. En Fromm, 1979, lámina 57.
17. Hombre sentado en una pérgola, bebiendo. Grabado de Hendrik Goltzius (holandés, 1558-1617). Publicado por Jan Pieterz van Berendrecht. En Fromm, 1979, lámina 69.

LISTA DE LÁMINAS A COLOR

1. **Códice Florentino**, libro primero, apéndice, cap. 16, fol. 40 recto.
2. **Códice Florentino**, libro cuarto, cap. 5, f. 11 vuelto.
3. **Códice Florentino**, libro décimo, cap. 11, f. 24 vuelto.
4. **Códice Florentino**, libro cuarto, cap. 4, f. 11 recto.
5. **Códice Mendocino**, lámina LXXII, f. 71 recto.
6. **Códice Mendocino**, lámina LXXI, f. 70 recto.
7. **Códice Mendocino**, lámina LXXI, f. 70 recto.
8. **Códice Mendocino**, lámina LXXI, f. 70 recto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(Sólo los textos no incluidos en la bibliografía principal)

- Cardini, Franco, **Europa 1492, retrato de un continente hace quinientos años**, Madrid, Grupo Anaya, 1989. (Sociedad Estatal para la Ejecución de Programas de Quinto Centenario.)
- Códice Mendocino o Colección Mendoza**, en Lord Kingsborough, **Antigüedades de México**, v. I, pp. 1-150.
- Tovar de Teresa, Guillermo, **La ciudad de México y la utopía en el siglo XVI**, México, Seguros de México, 1987.
- Fromm, Alfred (ed.), **Wine and the artist, 104 prints and drawings from the Christian Brothers Collection at the wine Museum of San Francisco**. Introd. por Alfred Fromm, comentarios por Joseph Armstrong Baird, Jr., Nueva York, Dover Publications, 1979.
- Vargas Lugo, Elisa, **Claustro franciscano de Tlatelolco**, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1987. (Serie Obras Especiales/3. Cuarta Época.)

ÍNDICE

Reconocimientos	7
Introducción	9

Primera parte

EL PULQUE EN LA CULTURA MEXICA Y EL VINO EN LA CULTURA JUDEO-CRISTIANA

1. El pulque en la cultura mexicana	17
La embriaguez ceremonial	
La borrachera, producto de la fatalidad ciega	
De las infinitas maneras de borrachos	
Casos extremos de castigo	
2. La vid en la cultura judeo-cristiana	43
Tolerancia y caridad evangélicas	
San Pablo: del control a la renuncia	
Los padres de la Iglesia: el rechazo a los placeres	
3. Pobreza y penitencia en el siglo XIII	71
La espiritualidad franciscana	
Los dominicos y la enseñanza	

Segunda parte

LA BEBIDA EMBRIAGANTE EN EL ENCUENTRO DE DOS MUNDOS, 1523-1536

4. Erasmo y el humanismo en España	91
El <i>Elogio de la locura</i> y las doctrinas "humanistas"	
El doctor Constantino y el cristianismo armonioso	

5. La seducción de dos nuevas bebidas 110
 Los religiosos y el vino
 Los indios y el pulque
 Los españoles no bebedores vistos por los indios
6. Llegan los frailes flamencos y extremeños, 1523-1524 129
 El grupo "observante" de fray Martín de Valencia
 Un diálogo entre indígenas y cristianos
7. Los inicios de la vida cristiana y las dos posibles vías
 de evangelización 149
 Las doctrinas o textos impresos
 Fundación del Imperial Colegio de Santa Cruz, 1536

Tercera parte

ZUMÁRRAGA, AUTOR DE LAS DOCTRINAS "HUMANISTAS"

8. Las primeras doctrinas y la modernidad española 171
 Erasmo y la *Doctrina Breue, 1543-1544*
 El *Tripartito (1544)*; la doctrina del sentido común
9. La concordancia de la "verdad" con el "bien" 201
 La *Doctrina Cristiana mas cierta y verdadera, 1546*
 Las *Adiciones, 1546*; la persuasión como medio
10. *Regla Christiana Breue, 1547* 221
 El discurso explícito sobre la gula
 La negación del placer
 La embriaguez como éxtasis

Cuarta parte

ZUMÁRRAGA Y LAS DOCTRINAS "INDÍGENAS"

11. Se modifica el proyecto original de Santa Cruz 239
 La embriaguez, obstáculo a la ordenación de
 un clero indígena
 El caso del indio que sí comprendió

12. Las doctrinas de transición 257
 Las dos doctrinas dominicas, la *Doctrina Christiana*
 de 1544 y la *Doctrina Cristiana* de 1548
 La *Doctrina Christiana Breue* de Molina, 1546
 Las primeras expresiones despectivas hacia los indios
13. Conclusión 289
 Bibliografía 293
 Índice de las Ilustraciones 305
 Referencias Bibliográficas 306
 Índice 307